
LA LÁMPARA BAJO EL CELEMÍN

CUESTIÓN DISPUTADA SOBRE LA AUTORIDAD DOCTRINAL DEL MAGISTERIO ECLESIAÍSTICO DESDE EL CONCILIO VATICANO II

Padre Álvaro Calderón



Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad situada en la cima de un monte. Ni tampoco se enciende una lámpara y la ponen debajo del celemín, sino sobre el candelero, para que alumbre a todos los que están en la casa.

San Mateo 5

El mundo, sin el conocimiento de Dios, estaba oscurecido con las tinieblas de la ignorancia. Mas por medio de los Apóstoles se le comunicó la luz de la verdadera ciencia.

San Hilario, *Catena aurea*

Coloca la antorcha debajo del celemín todo aquel que oscurece y cubre la luz de la buena doctrina con las comodidades temporales. El celemín es muy buena figura de los bienes temporales, porque es una medida. Mas las cosas eternas y espirituales no tienen limitación. Coloca la antorcha sobre el candelabro aquel que sujeta su cuerpo al ministerio de la palabra, para que la predicación de la verdad sea primero y las atenciones del cuerpo vengan después.

San Agustín, *Catena aurea*

A la estrella que brilla cuando el sol se oculta.

Índice

Introducción	6
El método de la «cuestión disputada»	7
La cuestión que plantea el magisterio conciliar	7
Artículo Primero	
Si el magisterio conciliar no es infalible	9
Objeciones	9
Primera objeción (general) : El magisterio de un concilio ecuménico es infalible	9
Segunda objeción : Es erróneo decir que hay defecto en cuanto al <i>sujeto</i> del magisterio	9
Primera opinión a criticar : Carencia de la suprema autoridad apostólica	9
Segunda opinión a criticar : Ilegitimidad del Concilio Vaticano II	11
Tercera opinión a criticar : Defecto de confirmación por parte del Romano Pontífice	13
Refutación de las tres opiniones	14
Tercera objeción : Es erróneo decir que hay defecto en cuanto a la <i>materia</i> enseñada	15
Opinión a criticar : No infalibilidad por defecto de materia	16
Refutación	16
Cuarta objeción : Es erróneo pretender que el magisterio conciliar no tiene <i>intención</i> de obligar ..	17
Primera crítica : Esta opinión implica un cierto voluntarismo doctrinal	17
Segunda crítica : Juzga erradamente la intención que de hecho anima al magisterio conciliar ..	17
Quinta objeción : El Concilio es infalible al menos en tanto que magisterio ordinario universal ..	18
Sexta objeción : Es erróneo negar la «universalidad» del magisterio conciliar	18
Primera opinión criticada : Niega la universalidad local	18
Refutación	19
Segunda opinión criticada : Niega la universalidad temporal	19
Tercera opinión criticada : No cumple con el axioma « <i>Quod ubique et quod semper</i> »	20
Refutación de la segunda opinión	20
Refutación de la tercera opinión	20
Séptima objeción : El magisterio conciliar ha sido infaliblemente aceptado por la fe común de los creyentes	21
Contrarréplica	21
Respuesta	22
I. Prenotandos acerca del magisterio de la Iglesia	23
1º El sujeto del magisterio eclesiástico	23
2º El objeto del magisterio eclesiástico	24
3º División del magisterio según sus actos	24
II. Los dos modos del magisterio infalible	25
1º Magisterio infalible extraordinario	25
2º Magisterio infalible ordinario	27
III. El magisterio conciliar no ha querido usar de la infalibilidad por modo extraordinario	27
IV. Las autoridades conciliares no quieren recurrir a la infalibilidad por modo extraordinario porque han adoptado una actitud liberal	28
1º La autoridad de la Iglesia según el liberalismo	28
2º El liberalismo del magisterio conciliar	30
3º El magisterio liberal no ejerce la infalibilidad por modo extraordinario	33
V. El magisterio liberal jamás puede alcanzar la infalibilidad por modo ordinario	34
VI. Conclusión	35
Solución de las objeciones	35

A la primera objeción : El punto de disolución del dilema planteado por el magisterio conciliar..	35
A la segunda objeción : Hay que disolver el dilema sin erguirse como juez de la credibilidad del magisterio	35
Argumento general	36
A) Respecto a las tesis «sedevacantistas».....	37
B) Ilegitimidad del Concilio Vaticano II	39
C) Sobre el defecto de confirmación por parte de los Papas conciliares.....	39
Docilidad católica ante el magisterio	40
A la tercera objeción : No buscar otro criterio fuera de lo que el magisterio dice de si mismo	40
A la cuarta objeción : El magisterio conciliar no quiere imponer su autoridad	42
Contra la acusación de voluntarismo	42
Las intenciones del magisterio conciliar.....	44
A la quinta objeción	47
A la sexta objeción	48
A la séptima objeción.....	49
Artículo Segundo	
Si el magisterio conciliar puede ser puesto en discusión	51
Objeciones	51
Primera objeción : Todo magisterio auténtico exige sumisión del intelecto	51
Segunda objeción : Ante la sentencia del magisterio, el católico debe guardar silencio	52
Tercera objeción : Si hay contradicción aparente, se pregunta en privado.....	53
Contrarréplicas.....	53
Primera réplica : El magisterio no infalible debe juzgarse a la luz de la tradición	54
Segunda réplica : El magisterio conciliar permite el diálogo.....	54
Respuesta	56
I. Los grados de autoridad en los actos de magisterio	56
II. El magisterio conciliar ha preferido el diálogo al ejercicio de su autoridad.....	59
1º Instauración del «diálogo» como nuevo modo de ejercer el ministerio apostólico.....	59
2º El magisterio «dialogado» es una exigencia del liberalismo conciliar	61
3º El magisterio «dialogado» conciliar no ejerce en ningún grado su autoridad	66
III. Los simples fieles se ven obligados a defender públicamente el magisterio tradicional.....	69
Solución de objeciones y réplicas.....	71
A la primera objeción.....	71
A la segunda objeción	72
A la tercera objeción	72
A la primera réplica.....	73
A la segunda réplica.....	75
Artículo Tercero	
Si el magisterio conciliar no tiene ningún grado de autoridad.....	77
Objeciones	77
Primera objeción : El magisterio conciliar tiene al menos autoridad teológica máxima.....	77
Segunda objeción : El lenguaje moderno no disminuye la autoridad doctrinal del magisterio conciliar	77
Tercera objeción : Los Papas siempre merecen la religiosa sumisión de los fieles	78
Contrarréplica	79
Respuesta	80
I. El subjetivismo del pensamiento moderno	80
1º El espíritu moderno	80
2º El subjetivismo	81
II. El subjetivismo en el magisterio conciliar.....	83
1º El proscrito subjetivismo del modernismo : el «simbolismo»	83
2º El triunfo del subjetivismo en el magisterio conciliar	84

3° Criterios para discernir el subjetivismo teológico moderno	85
4° El subjetivismo en el diálogo posconciliar entre teólogos y magisterio	86
5° El subjetivismo en los textos del Concilio Vaticano II	92
III. Actitud del fiel católico ante el magisterio conciliar	93
Solución de las objeciones	94
A la primera objeción	94
A la segunda objeción	95
A la tercera objeción	96
Artículo Cuarto	
Si el magisterio conciliar no compromete su autoridad por modo indirecto	98
Objeciones	98
Primera objeción : Autorización indirecta de la doctrina conciliar	98
Segunda objeción : Promulgación pontificia de la reforma litúrgica	99
Tercera objeción : La canonización de santos posconciliares	100
Cuarta objeción : La leyes universales del nuevo Código	100
Quinta objeción : La aprobación pontificia de los «nuevos movimientos»	101
Sexta objeción : Confirmación celestial de las apariciones marianas	102
Séptima objeción : El «hecho dogmático» del Concilio Vaticano II	104
Contrarréplica : ¿Infallibilidad en los actos de gobierno?	105
Respuesta	107
I. Acerca de la relación entre magisterio y gobierno	107
1° Del magisterio y gobierno en general	107
2° Del magisterio y gobierno eclesiásticos	109
3° División de los actos de gobierno eclesiástico en razón de su compromiso doctrinal	110
4° Conclusión	116
II. Del gobierno liberal y su relación con la verdad	116
1° Los fundamentos de la sociedad moderna	116
2° El maquiavelismo del gobierno liberal	117
III. El maquiavelismo del gobierno de la jerarquía conciliar	119
1° El carácter pastoral del Concilio Vaticano II	119
2° La colegialidad en la disciplina eclesiástica	121
3° El ecumenismo con las religiones	122
4° La libertad religiosa con los estados	124
5° Conclusión : La traición de la Verdad	126
IV. Autoridad de los actos del gobierno conciliar	127
Solución de las objeciones	127
A la contrarréplica	127
A la primera objeción	128
A la segunda objeción	129
A la tercera objeción	133
A la cuarta objeción	135
A la quinta objeción	137
A la sexta objeción	138
A la séptima objeción	139
Síntesis Final	141
Criterios para juzgar el valor del magisterio de un concilio ecuménico	141
Cómo se ejerció el magisterio en el Concilio Vaticano II	143
La autoridad doctrinal del Concilio Vaticano II	144
La lámpara bajo el celemín	146

Apéndice primero

Algunas nociones teológicas.....	147
Los principios de las ciencias en general.....	147
1º El problema de los principios	147
2º Los principios en las ciencias perfectas.....	147
3º Los principios en las ciencias imperfectas	148
4º Comparación.....	148
5º Tres conclusiones	149
Los principios de la teología	149

Apéndice segundo

La infalibilidad del «sensus fidei» según el Concilio Vaticano II.....	150
Introducción.....	150
Doctrina católica acerca de la infalibilidad del «sensus fidei»	151
1º La infalibilidad de la fe.....	151
2º La infalibilidad del «sensus fidei»	151
Perversión modernista de esta doctrina	153
1º La infalibilidad individual del «sensus fidei» protestante.....	153
2º La corrección modernista del «sensus fidei» protestante : «sentir» en comunidad.....	153
El «sensus fidei» en el magisterio conciliar	156
1º Constitución dogmática « <i>Dei Verbum</i> » sobre la divina Revelación.....	156
2º Constitución dogmática « <i>Lumen Gentium</i> » sobre la Iglesia	158
3º El «sensus fidei» en los documentos posteriores al Concilio.....	159
Conclusiones.....	161
Anexos al apéndice segundo	162
La doctrina católica : el «sensus fidei» según el Cardenal Franzelin	162
Una posición mínima : el «sensus fidei» según el P. Marín-Sola OP	167

Apéndice tercero

Comentario a la Carta encíclica «Fides et ratio»	169
1º Introducción	170
2º La revelación de la sabiduría de Dios.....	171
3º <i>Credo ut intellegam</i>	172
4º <i>Intellego ut credam</i>	172
5º La relación entre la fe y la razón.....	172
6º Intervenciones del Magisterio en cuestiones filosóficas.....	173
7º Interacción entre teología y filosofía	175
8º Exigencias y cometidos actuales.....	176

Apéndice cuarto

Respuesta a <i>Les degrés d'autorité du Magistère</i>, del Padre B. Lucien.....	178
De la distinción entre magisterio ordinario y extraordinario.....	178
De la distinción entre fantasmas y realidad.....	179
1º ¿Iluminismo?	179
2º ¿Sedevacantismo?.....	180
3º La infalibilidad del «sensus fidei»	180
4º De la diferencia entre «magisterio» y «diálogo»	181
5º El liberalismo de los Jerarquía conciliar, ¿fantasía o realidad?.....	183

Introducción

Desde el Concilio Vaticano II, las máximas autoridades de la Iglesia encerraron al católico de tradición en un dilema tal que lo paralizaron en la perplejidad. La fiel transmisión del depósito de la fe depende necesariamente de dos elementos : los *dogmas* y el *magisterio*. Los *dogmas* son las sentencias que la Iglesia ha acuñado a lo largo de los siglos para expresar de la manera más propia las verdades reveladas. Y el *magisterio* es el carisma que le ha dejado Jesucristo al Papa y a los Obispos para que establezcan los dogmas en su nombre y con su autoridad. Ya se desconozcan los *dogmas* cambiando las sentencias, ya el *magisterio* restándole autoridad, de una u otra manera se pierde la seguridad de haber conservado fielmente la Tradición. Pero hoy, ¿qué ocurre? Es el mismo Papa y los Obispos quienes han cambiado desde el Concilio las sentencias que expresan la Revelación. Si el católico busca seguridad en la autoridad del magisterio conciliar, es llevado a desconocer la validez de los dogmas; si busca seguridad en los dogmas tradicionales, es llevado a desconocer la autoridad del magisterio. Los dos cuernos del dilema lo empujan al abismo, y ante la angustia de su perplejidad pareció no quedarle más remedio que paralizar su espíritu y no pensar.

Pero la vida no se detiene e impone decisiones prácticas que, con el tiempo y aunque no se quiera, se van haciendo solución doctrinal. Ante un verdadero dilema las actitudes posibles son cuatro : ser herido de muerte por ambos cuernos de la bestia, escapar a uno u otro cuerno para enfrentar el contrario, o volverse loco para esquivar a ambos. Simplificando matices, son los cuatro caminos que se abrieron a los católicos perplejos después del Concilio.

Muchos, al no encontrar más en su parroquia la religión en la que habían sido formados, se alejaron de la práctica religiosa. Y aunque se hayan apartado por amor a la tradición católica, al ser heridos a la vez de desconfianza en el magisterio y de duda en los dogmas de su catecismo, el tiempo y la falta de alimento espiritual los va llevando a perder la fe.

Otros se aferraron a los dogmas tradicionales e hicieron oídos sordos al magisterio de hoy. Pero es un dogma de fe que el magisterio goza de autoridad divina, y el católico de tradición no puede soslayar durante mucho tiempo este problema, al que le va dando necesariamente alguna solución. Unos justifican su actitud minimizando la autoridad del magisterio a una infalibilidad en casos extraordinarios, de la que no se habría revestido el magisterio conciliar. Otros maximizan la autoridad a una infalibilidad en todos los casos y se justifican diciendo que desde el Concilio los Papas no son infalibles porque no son verdaderos Papas. Pero la primera solución se aparta de lo que enseña la sana teología y se acerca en ese punto a las posiciones modernistas, reduciendo el caudal de la doctrina segura de la Iglesia a poco más que el símbolo de los Apóstoles; y la segunda, de apariencia más tradicional, atenta contra el dogma de la visibilidad de la Iglesia pues acepta que el Vicario de Cristo en la tierra haya desaparecido sin que casi nadie se haya dado cuenta. Convivir largo tiempo con estos errores puede llevar a posiciones muy contrarias a los dogmas tradicionales que comenzaron por defender.

Un tercer grupo, más numeroso, quiso conservar la tradicional docilidad al magisterio y en lugar de taparse los oídos prefirieron cerrar los ojos para no ver contradicción entre los viejos dogmas y la nueva evangelización. Pero no puede sostenerse mucho tiempo una actitud tan poco vital y quiérase o no, los ojos se entreabren buscando justificación. Y no hallan más receta que la que les ha preparado el ala conservadora del modernismo, especializado desde hace un siglo en balar como cordero con la voz del dragón : Evitar el simplismo de entender cada texto de la tradición olvidando el contexto histórico en que se formuló, y valorar la riqueza del pluralismo doctrinal y litúrgico. Así se pierde el asco a la contradicción y uno comienza a vivir tranquilo en la indefinición.

Otros, y son quizás los más, han caído en una especie de esquizofrenia por la que hablan el nuevo lenguaje en las reuniones ecuménicas de la parroquia y usan el tradicional al rezar en sus casas una novena al Sagrado Corazón. Sólo Dios sabe cómo acaba en cada caso esta situación.

Como miembros de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, nos contamos decididamente en el segundo grupo de nuestra clasificación. Y puesto que los años pasan, se hace cada vez más necesario justificar de manera adecuada la aparente contradicción de nuestra postura, para que soluciones parcialmente equivocadas no pudieran llevarnos en el futuro a tomar posiciones menos acertadas. Por este motivo, trataremos de exponer de manera más

clara y accesible la explicación que ya hemos dado acerca de este asunto en otra circunstancia¹. Utilizaremos para ello el pedagógico método de la *Cuestión Disputada*, sobre el cual parece conveniente decir unas palabras.

El método de la «cuestión disputada»

No es por puro arqueologismo que hemos recurrido a la *quaestio disputata* de la escolástica medieval. Y desde ya pedimos perdón al Lector amante de la buena literatura, porque la escolástica ha sacrificado despiadadamente la belleza literaria – de la que, por otra parte, no seríamos capaces – en pro de la claridad lógica. La *quaestio disputata* es como una radiografía del discurso científico, en la que nadie sale bonito, pero en la que no se le escapa a nadie si hay algo fuera de lugar. Consta de cuatro partes, o mejor, de *cuatro etapas* imposibles de omitir o permutar si se quiere llegar a buen término.

La primera consiste en *preguntar*. El buen médico comienza palpando al enfermo hasta poner el dedo en la llaga. Es indispensable plantear las preguntas correctas y en el orden debido; y no decimos que en esto consiste todo, pero de esto todo depende: “Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar si se desconoce la atadura”². Cuatro preguntas se articulan en nuestra cuestión.

La segunda etapa consiste en *opinar*. El hombre no llega sólo ni de golpe a la verdad, por eso es indispensable considerar todo lo que los demás han dicho acerca del problema planteado y ensayar las respuestas posibles que se puedan dar. Como nos ha enseñado el genio pedagógico de Santo Tomás, de entre todas las opiniones conviene seleccionar aquellas objeciones que más eficazmente se oponen a la verdad, para que cuando ésta llegue en la respuesta, sea apreciada en todo su valor. Pero hagamos aquí una advertencia: La *quaestio disputata* es un combate de argumentos y no de personas, por esta razón, si bien daremos en cada caso las referencias de los autores y obras en que nos hayamos inspirado, hemos retomado cada objeción por cuenta propia, tratando de darles la forma más eficaz que la brevedad permite. Es así que más de una vez el argumento se vuelve contra la intención del autor en que se inspira. En el primer artículo presentamos siete objeciones en orden lógico y un argumento contrario de autoridades reconocidas por el adversario.

La tercera etapa consiste en *responder*. Como también lo hacemos en las objeciones, primero presentamos la respuesta resumida en un silogismo, y luego lo explicamos por partes, tratando de reducir las explicaciones al mínimo que juzgamos indispensable. Como acabamos de decir, quien lea la respuesta sin haberse dejado morder por las objeciones, no estará en condiciones de medir lo que tenga de buena.

La cuarta etapa consiste en *solucionar*. Para no perder fuerza, la respuesta ha debido concentrarse en el problema principal; ahora debe mostrar toda su bondad dando solución a las objeciones levantadas. Esta es la etapa que más exige por parte del Lector: 1. Debe tener presente la respuesta y volver a repasar el argumento de la objeción. 2. Las objeciones son honestas y no puras argucias sofisticadas, de manera que recurren a principios verdaderos pero fallan en su aplicación; de allí que a menudo, por brevedad, al dar la solución se utilizan estos mismos principios sin volver a enunciarlos, suponiendo que el Lector los ha sabido distinguir. No hay que creer entonces que todo lo que dice la objeción está equivocado. 3. Para tener la íntegra doctrina con que se resuelve el problema, debe completarse el argumento de la respuesta con las distinciones y aclaraciones que se van haciendo en la solución de las objeciones.

La cuestión que plantea el magisterio conciliar

Demos comienzo, entonces, a nuestra tarea planteando bien la cuestión. Pero ante todo aclaremos qué entendemos por «magisterio conciliar». Con esta expresión no nos referimos a todas las enseñanzas del Concilio Vaticano II, sino sólo a lo que ha enseñado como algo nuevo. Nos referimos no sólo a las declaraciones conciliares, sino también a las de los Papas y Obispos posteriores, en la medida en que se revisten con la autoridad de dicho Concilio. Nos

¹ «La autoridad doctrinal del magisterio conciliar», *Cuadernos de La Reja*, nº 3, Seminario Nuestra Señora Corredentora, 1999.

² Aristóteles, *Metafísica*, libro I, c. 1.

referimos no tanto a la doctrina enseñada, sino más bien a la acción de enseñarla¹; porque ahora no nos importa tanto la verdad o falsedad de esas doctrinas, sino la autoridad con que es propuesta.

La cuestión que nos plantea el magisterio conciliar es la siguiente. En nuestro combate en defensa de las dogmas tradicionales hemos llegado a rechazar públicamente nuevas doctrinas que, si no son explícitamente enseñadas por el Concilio, al menos parecen estar aprobadas y fundadas en los documentos conciliares. Ahora bien, es un dogma tradicional que “el sagrado magisterio ha de ser para cualquier teólogo en materias de fe y costumbre la norma próxima y universal de la verdad”². Por lo tanto, ¿no es ilegítimo, incoherente y subversivo que, pretendiendo defender la tradición, arguyamos públicamente contra la autoridad de un Concilio ecuménico?

Para poder responder a este grave asunto, hay que determinar primero cuál es el grado de autoridad que el católico debe reconocer en las declaraciones del Concilio Vaticano II. En pro de la claridad, conviene llegar por etapas a la solución. El magisterio eclesiástico puede quedar comprometido de un modo directo en la enseñanza doctrinal, o de un modo indirecto en las reformas disciplinares. En primer lugar, entonces, debemos preguntarnos si el magisterio conciliar, en su ejercicio directo, es infalible. Supuesto que no, tenemos que considerar si un católico puede discutir legítimamente la enseñanza propuesta por este Concilio. Si esto fuera posible, entonces podemos preguntarnos qué grado de autoridad hay que reconocerle a los diferentes actos del magisterio conciliar. Finalmente, queda considerar si el magisterio no está comprometido de un modo indirecto en las reformas conciliares. En razón de lo dicho, dividiremos nuestra cuestión en los siguientes cuatro artículos :

Primero, si el magisterio conciliar no es infalible.

Segundo, si el magisterio conciliar puede ser puesto en discusión.

Tercero, si el magisterio conciliar no tiene ningún grado de autoridad.

Cuarto, si el magisterio conciliar no compromete su autoridad por modo indirecto.

Hemos hecho un gran esfuerzo por poner en claro nuestro pensamiento. Creemos haber considerado las opiniones contrarias a la nuestra con honestidad y respeto; nos parece haber respondido con razones propias y no con argumentos *ad hominem*. Escuchamos decir alguna vez que la claridad es la caridad de la verdad. Si alguno nos hiciera la caridad de refutar o corregir de modo semejante lo que aquí exponemos, le estaremos enormemente agradecidos. Si no nuestra persona, al menos el problema que tratamos lo merece.

Nota. Los tres primeros artículos han sido publicados separadamente en «*Le sel de la terre*», revista trimestral sostenida por los Padres dominicos del convento de la Haye-aux-Bonshommes, Avrillé, Francia, en los números 47, 55 y 60. La síntesis final fue publicada en «*Autorité et réception du Concile Vatican II, Études théologiques, Quatrième Symposium de Paris, 6-7-8 octobre 2005*», en el marco de una disputatio sobre la autoridad del Concilio.

¹ «Magisterio» puede significar la doctrina enseñada, la acción de enseñar o las personas que enseñan. Cuando utilizamos la palabra en este último sentido, lo escribimos con mayúscula.

² Pío XII, *Humani Generis*, DS 3884.

Artículo Primero

Si el magisterio conciliar no es infalible

Objeciones

PRIMERA OBJECCIÓN (GENERAL)

EL MAGISTERIO DE UN CONCILIO ECUMÉNICO ES INFALIBLE

Como enseña el autorizado esquema *De Ecclesia*, preparatorio al Concilio Vaticano II, “cuando el colegio episcopal se reúne en concilio ecuménico con su cabeza, el Romano Pontífice y jamás sin él ni sin estarle sujeto, los obispos reunidos en sínodo se constituyen para la Iglesia universal en doctores y jueces de la fe y costumbres, y juntamente con él ejercen la suprema potestad de enseñar, y las definiciones de este sínodo gozan de la misma infalibilidad que las definiciones *ex cathedra* del Romano Pontífice”¹. Ahora bien, el Vaticano II fue un concilio ecuménico en el que los obispos se reunieron bajo la autoridad del Papa. Por lo tanto, su magisterio goza de la prerrogativa de la infalibilidad.

SEGUNDA OBJECCIÓN

ES ERRÓNEO DECIR QUE HAY DEFECTO EN CUANTO AL *SUJETO* DEL MAGISTERIO

Como la infalibilidad del Concilio es la misma que la de las definiciones *ex cathedra* del Romano Pontífice, es cierto que depende de las mismas cuatro condiciones que para ésta definió el Concilio Vaticano I: “*Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur – id est, [1ª condición en cuanto al sujeto :] cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate [2ª en cuanto a la materia :] doctrinam de fide vel moribus [3ª en cuanto a los oyentes :] ab universa Ecclesiam [4ª en cuanto a la intención :] tenendam definit – , [...] infallibilitate pollere*”².

Tomando pie en esto, se podría pensar que el magisterio conciliar no es infalible porque no se cumplió la primera condición en cuanto al sujeto :

- 1) o porque el Papa no era formalmente Papa,
- 2) o porque el Concilio no fue legítimo,
- 3) o porque el Papa no confirmó verdaderamente el magisterio del Concilio³.

Antes de criticarlas, conviene considerar el fundamento que podrían tener estas opiniones :

Primera opinión a criticar : Carencia de la suprema autoridad apostólica

A pesar de haber sido elegidos válidamente, los Papas conciliares no han recibido la autoridad del supremo pontificado, con todos los carismas que conlleva, porque en razón de su modernismo tienen una intención habitual y objetiva contraria al bien común de la Iglesia, lo que constituye un óbice para que la designación produzca su efecto. La Sede romana no está propiamente vacante pues en cada caso la elección es válida, el elegido no renuncia a su oficio y los electores no lo deponen, y si el sujeto designado depusiera su actitud recibiría inmediatamente los efectos de la designación; los Papas conciliares, entonces, pueden decirse Papas en un sentido más bien material, en cuanto

¹ Esquema *De Ecclesia*, preparatorio al Concilio Vaticano II, propuesto por la Comisión Teológica, relator Cardenal Ottaviani, 2ª parte, c. VII: «De Ecclesiae Magisterio», Typis Polyglottis Vaticanis - 1962. Cf. Fr. Pierre-Marie O.P., «Le magistère de l’Eglise. Le vraie visage de l’Eglise (VIII)», en *Le sel de la terre* n° 34, 2000, p. 47.

² Constitución dogmática *Pastor aeternus*, 18 de julio de 1870, c. 4, DS 3074 : “El Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra* – esto es, / (1ª) cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, *define* por su suprema autoridad apostólica *que* / (2ª) una doctrina sobre la fe y costumbres / (4ª) *debe ser sostenida* / (3ª) por la Iglesia universal –, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres”.

³ Para los primeros, el Papa no es Papa; para los segundos, el Papa es Papa pero el Concilio no es Concilio; para los terceros, el Papa es Papa y el Concilio Concilio, pero a éste le falta la confirmación de aquél.

válidamente elegidos, pero no son formalmente tales, en cuanto no poseen la suprema autoridad apostólica. Por lo tanto, como el colegio de los obispos no goza del carisma de infalibilidad si no es asistido por la autoridad del Papa, el magisterio conciliar no es infalible¹.

- Que los Papas conciliares tengan una intención habitual y objetiva contraria al bien común de la Iglesia se prueba por inducción. La proposición de nuevas doctrinas informadas por los principios disolventes del modernismo ha provocado una inmensa disminución de la fe; la reforma litúrgica ha arruinado la piedad; la reforma canónica ha disuelto la disciplina de la Iglesia; el ecumenismo en la relación con las falsas religiones ha difundido el indiferentismo; el liberalismo en la relación con los estados le ha quitado los medios a la Iglesia para promover eficazmente el reinado de Cristo.

Ahora bien, los Papas conciliares han reconocido repetidas veces la relación que hay entre las reformas que promueven y la crisis en que se hunde la Iglesia, y sin embargo perseveran en ellas. Pablo VI reconoció que la Iglesia se destruía a sí misma², y sin embargo siguió adelante; Juan Pablo II ha reconocido que, terminando el siglo, la sociedad se ha descristianizado completamente³, y sin embargo eso no lo ha llevado a un examen de conciencia de su propio gobierno; por el contrario, sus únicas severidades las reservó para quienes permanecían fieles, pretendiendo excomulgar a todos los católicos tradicionales. Por lo tanto, dejando al juicio de Dios si hay ignorancia o malicia y si la ignorancia es o no culpable – pues la Iglesia sólo juzga en el foro externo⁴ –, es manifiesto que los Papas conciliares tienen una intención habitual contraria al bien común de la Iglesia.

- Este notorio defecto de intención implica necesariamente la carencia de la suprema autoridad apostólica por parte de las personas elegidas como Papas; lo que se prueba por deducción «*propter quid*» – que va de la causa al efecto propio y necesario – de la siguiente manera : Una intención habitual contraria al bien común de la Iglesia por parte de la persona del Papa supone una actitud cismática; ahora bien, una persona notoriamente cismática no puede ser sujeto de la suprema autoridad apostólica; por lo tanto, aquellos que materialmente ocupan desde el Concilio la Sede romana y manifiestan tener tal intención, no son formalmente Papas.

Lo explicamos un poco más : Considerando las vicisitudes del Papado a lo largo de la historia de la Iglesia, los grandes teólogos han discutido la posibilidad y consecuencias de que el Papa caiga en herejía, apostasía o cisma⁵. En cuanto a la herejía, los teólogos de mayor autoridad consideran más probable que, aún como persona privada, el Papa no pueda caer en ella, pero no niegan absolutamente esta posibilidad; contra la posibilidad de caer en cisma, en cambio, las dudas son menores⁶. Y señalan que las principales causas por las que podría caer en cisma serían justamente el negarse con pertinacia a dirigir la Iglesia a sus fines propios, romper con las tradiciones litúrgicas o excomulgar a todos los fieles⁷. Ahora bien, si el Papa cae en cisma deja de ser Papa, y si era cismático antes

¹ Cf. Donald Sanborn, *De Papatu materiali*, en *Sacerdotium* XI, 1994, y XVI, 1996 (o también *La Papauté matérielle – De Papatu materiali*, texto latin-francés, Verrua Savoia, *Sodalitium*, 2001); F. Ricossa, «*Le sel de la terre et le sédévacantisme*», *Sodalitium* n. 52, enero 2002.

Advertencia. Las referencias que damos en cada caso indican los lugares en que se inspiran los argumentos presentados, pero eso no quiere decir que se reproduzca fielmente el pensamiento de los autores citados. La *Quaestio Disputata* es un combate de argumentos y no de personas, por lo que retomamos cada razonamiento por cuenta propia, tratando de darle la forma más eficaz que la brevedad permita. Más de una vez volveremos el argumento contra la intención del mismo autor en que se inspira.

² Discurso del 7 de diciembre de 1968 : “La Iglesia se encuentra en una hora inquieta de autocrítica o, mejor dicho, de autodemolición; es como una inversión aguda y compleja que nadie se habría esperado después del Concilio”.

³ Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo millennio ineunte*, 6 de enero de 2001, n. 40 : “Ha pasado ya, incluso en los Países de antigua evangelización, la situación de una «sociedad cristiana», la cual, aún con las múltiples debilidades humanas, se basaba explícitamente en los valores evangélicos. Hoy se ha de afrontar con valentía una situación que cada vez es más variada y comprometida, en el contexto de la globalización y de la nueva y cambiante situación de pueblos y culturas que la caracteriza”.

⁴ E. Hugon O.P., *Hors de l’Eglise point de salut*, Clovis 1995, p. 203 : “En cuanto a los herejes materiales, tampoco pertenecen al cuerpo, porque se hallan sustraídos al elemento social, que es la profesión visible de una misma fe. La Iglesia, en su práctica del foro externo, no distingue entre herejes formales y herejes materiales, sino que los considera a todos como extranjeros”.

⁵ Cf. Arnaldo Xavier da Silveira, *La nouvelle messe de Paul VI : Qu’en penser?*, Diffusion de la pensée française, 1975, en cuya segunda parte : «Hipótesis teológica de una Papa hereje», hace una completa síntesis de las opiniones teológicas sobre estos puntos.

⁶ Cardenal Charles Journet, *L’Eglise du Verbe incarné*, vol. II, p. 839 y 840 : “Los antiguos teólogos, que pensaban, siguiendo el Decreto de Graciano, que el Papa, infalible como doctor de la Iglesia, podía sin embargo pecar personalmente contra la fe y caer en herejía, admitían con mayor razón que el Papa podía pecar contra la caridad, aún en tanto que ella establece la unidad de la comunión eclesial, y caer en el cisma”. (Citado por da Silveira, p. 287.)

⁷ Dice Journet (*ibid.*), citando a Cayetano : “El Papa podría romper la comunión renunciando a comportarse como jefe espiritual de la Iglesia, decretando por ejemplo de actuar como puro príncipe temporal. Para guardar su libertad, eludiría entonces los deberes de su cargo; y si pusiera en ello pertinacia, habría cisma... [También podría pecar] rompiendo la unidad de dirección, lo que se produciría, según el penetrante análisis de Cayetano, si se rebelara como persona privada contra el deber de su cargo, y le negara a la Iglesia – intentando excomulgarla toda entera o simplemente eligiendo deliberadamente vivir como puro príncipe temporal –, la orientación espiritual que tiene derecho a esperar de él en nombre de alguien más grande que él : del mismo Cristo y de Dios”. Suárez también señalaba : “El Papa podría ser cismático si no

de la elección no recibe la suma autoridad apostólica, pues como dice Cayetano : “La Iglesia está en el Papa cuando éste se comporta como Papa, como cabeza de la Iglesia. Si no quisiera comportarse como su cabeza, ni la Iglesia estaría en él, ni él en la Iglesia”¹.

- Que los supuestos Papas conciliares no posean la autoridad propia del Romano Pontífice se comprueba también por deducción «*quia*», es decir, remontando del efecto a la causa. Si los Papas conciliares tuvieran la autoridad que les es propia en cuanto tales, el magisterio del Concilio sería infalible y también lo sería la promulgación de leyes universales. Ahora bien, la declaración conciliar *Dignitatis humanae* propone una doctrina contraria a la enseñanza infalible del magisterio anterior; la nueva ley litúrgica entra en ruptura con la intangible tradición apostólica al recrear *de novo* la liturgia; el nuevo código canónico atenta contra la ley divina respecto a los fines del matrimonio y en cuanto la «hospitalidad eucarística». Por lo tanto, los Papas conciliares carecen de autoridad : negado el efecto, se niega la causa.

Este argumento no supone que el simple fiel salga de su condición juzgando la suprema autoridad, sino, muy por el contrario, sólo tiene fuerza si el católico no deja su condición de súbdito. El católico que cree en la autoridad divina del magisterio de la Iglesia, debe recibir toda nueva enseñanza en consonancia y no en oposición con la enseñanza infalible ya aceptada del magisterio anterior; y además, la debe recibir simplemente según lo que las palabras suenan y no reinterpretarla según su propio criterio privado. Ahora bien, la doctrina acerca de la libertad religiosa, entendida simplemente tal como la enseña el Concilio, está en perfecta contradicción con la doctrina dogmática anterior, resultando imposible dar el asentimiento a ambas. Por lo tanto : si se es modernista se reinterpreta a juicio propio el magisterio tradicional para acomodarlo al Concilio; si se es «ecclesiadeista» se reinterpreta a juicio propio el magisterio conciliar para acomodarlo a la Tradición; pero si se es un católico simple, se reconoce simplemente que lo que se escucha no es la voz del Buen Pastor².

- Si esto es así, objetará alguno, ¿dónde está el Papa? ¿no se atenta contra el dogma de la visibilidad de la Iglesia? Se responde que las elecciones de los supuestos Papas conciliares han sido válidas – o convalidadas – pero no efectivas, por lo que la Sede romana se halla formalmente vacante pero materialmente ocupada. Y en nada atenta esta situación contra el dogma, porque el Papa no es el único elemento de la visibilidad de la Iglesia; no es la primera vez que queda mucho tiempo indeterminada la persona del Papa. Debe tenerse en cuenta que Iglesia tiene de Cristo el poder de designar la persona del Papa, pero no el poder de conferirle la autoridad de Sumo Pontífice, poder que reservó para sí Nuestro Señor³.

Por eso, como el nuevo pontífice recibe la suma autoridad apostólica por obra de estos dos distintos poderes, cabe distinguir en él las disposiciones requeridas para recibir el efecto de uno y de otro. Respecto a la elección por parte de la Iglesia, es necesario que la acepte libremente; pero respecto a la concesión de la autoridad por parte de Cristo, es necesario que tenga la intención *de hacer lo que hace Cristo*, porque la autoridad no se le confiere al Papa como un poder absoluto librado a su arbitrio, sino como una virtud instrumental para obrar según los fines de Jesucristo. Es así, entonces, que los Papas conciliares han sido válidamente elegidos y han hecho efectiva la elección por su libre aceptación, pero no han recibido la autoridad pontificia por sostener una intención manifiesta contraria a los fines de su oficio. Para salir de esta situación sólo quedan dos caminos, o el elegido depone su perversa intención y recibe entonces la autoridad, o los electores declaran la nulidad de la elección y eligen otro bien dispuesto. Mientras tanto, el magisterio conciliar no goza del carisma de la infalibilidad.

Segunda opinión a criticar : Ilegitimidad del Concilio Vaticano II

La condición principal para que un concilio sea legítimo, es que la intención con la que es convocado y dirigido sea conforme a las intenciones con que Cristo instituyó la Iglesia. Ahora bien, el Concilio Vaticano II fue con-

deseara estar en unión normal y en coordinación con todo el cuerpo de la Iglesia, como ocurriría si intentara excomulgar a toda la Iglesia, o si quisiera cambiar todas las ceremonias eclesíásticas fundadas en la tradición apostólica, como lo señalaba Cayetano, y de una manera más amplia Torquemada” (da Silveira, p. 286). Véase también en da Silveira la cita de Juan de Torquemada (p. 289).

¹ In II-II, q. 39, a. 1, VI. Cf. da Silveira, p. 290 : “Los autores que admiten la posibilidad de un Papa cismático en general no dudan en afirmar que en tal hipótesis, así como en la de un Papa herético, el pontífice perdería su cargo”.

² Sobre este punto sensible, véase D. Sanborn, *De papatu materiali*, 3ª sección, IIª y IIIª objeción, en *Sacerdotium XVI*, p. 58-60.

³ Juan de Santo Tomás, *Tractatus de auctoritate Summi Pontificis*, disp. II, a. 1, n. II : “Los teólogos comúnmente distinguen el poder de designar – *potestas designativa* – la persona por la elección como papa, del poder de conferir – *potestas collativa* – la dignidad pontificia. Y dicen que éste último pertenece a Cristo, porque como la potestad pontificia es la suprema en toda la Iglesia, y aún superior a toda la Iglesia, no puede ser conferida por ningún otro poder de la Iglesia. El primero, en cambio, pertenece a la misma Iglesia, pues de otra manera no podría proveer convenientemente el sucesor del pontificado”.

vocado y dirigido con una intención expresa, continua y eficaz, substancialmente contraria a los fines de la Iglesia. Por lo tanto, no es un concilio sino un conciliábulo ilegítimo¹.

- La *ley* es esencialmente una “ordenación de la razón al bien común”², de allí que ninguna institución o acción eclesiástica será *legítima* si no se ordena a la salvación de las almas, que es el bien o fin por el que Cristo instituyó la misma Iglesia³.

- Los cambios y novedades de la civilización moderna, mal llamados «progresos», nacen del espíritu liberal anticristiano que ha ido ganando al mundo, y lo han llevado a alejarse y enfrentarse cada vez más con la Iglesia. Por eso los Papas han condenado la proposición que dice: “El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna”⁴. Pero los Papas conciliares, contagiados de liberalismo, le pusieron como finalidad al Concilio justamente la reconciliación con la modernidad, fin sintetizado en el término «*aggiornamento*». Por supuesto que hay un modo legítimo de «ponerse al día», pues la Iglesia debe siempre iluminar el momento presente con la luz del Evangelio, pero los Papas conciliares mostraron con palabras y con hechos que la intención que los dirigía era aquella misma condenada solemnemente por el magisterio anterior:

- En el discurso de apertura, Juan XXIII condena los “profetas de calamidades” (n. 10) que “en los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruina” (n. 9) – entre quienes hay que poner en primer lugar a todos los Papas anteriores –, y, estableciendo la distinción modernista entre las verdades de fe y las fórmulas dogmáticas en que se expresan⁵, le encomienda al Concilio como tarea principal el conformar la doctrina según los métodos de investigación y expresión literaria del pensamiento moderno⁶. Esta era exactamente la intención de la Nueva Teología condenada por Pío XII unos pocos años antes⁷.

- En el discurso de apertura de la segunda sesión, Pablo VI retoma y amplía el programa de *aggiornamento* trazado por Juan XXIII, señalando cuatro propósitos claramente contrarios a las orientaciones de los Papas anteriores: redefinir la Iglesia, desconociendo *Mystici Corporis*⁸; reformarla en sus leyes y en sus ritos, contra *Mediator Dei*; inaugurar el ecumenismo, condenado por *Mortalium Animos*; y reconciliarse con la civilización moderna: “Que lo sepa el mundo: la Iglesia lo mira con profunda comprensión, con sincera admiración y con sincero propósito, no de conquistarlo sino de servirlo, no de despreciarlo sino de valorizarlo, no de condenarlo sino de confortarlo y salvarlo” (n. 50).

- Estas intenciones no quedaron en palabras, sino que se tradujeron con fuerza en los hechos, pues se eliminaron todos los elementos de orientación tradicional – todos los trabajos de las Comisiones preparatorias al Concilio fueron rechazados, se silenció la Curia romana y el *Coetus Internationalis Patrum* no fue oído –, y se favorecieron los elementos de orientación liberal, reunidos en torno a los obispos «del Rin»⁹.

¹ La revista *Si Si No No* ha publicado bajo el título: «Concilio o conciliábulo? Riflessioni sulla possibile invalidità del Vaticano II», una larga serie de artículos firmados por Canonicus. Allí los posibles motivos de invalidez se reducen a tres: 1. el defecto de intención; 2. la imposibilidad de enmarcar canónicamente la manera como presentó su magisterio; 3. la falta de ortodoxia doctrinal en sus documentos. En la objeción tocamos sólo el primero, expuesto en el número del 15 de febrero de 1997.

² I-II, q. 90, a. 4.

³ León XIII, Encíclica *Satis cognitum*, 29 de julio de 1896, DS 3303: “Así, pues, la salvación que nos adquirió Jesucristo, y juntamente todos los beneficios que de ella proceden, la Iglesia tiene el deber de difundirlos ampliamente a todos los hombres y propagarlos a todas las edades”.

⁴ Pío IX, *Syllabus de los errores modernos*, 8 de diciembre de 1864, última proposición, DS 2980.

⁵ “Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa” (n. 14). La versión latina es un poco distinta, pues agrega el axioma de San Vicente de Lehrs y permite una interpretación tradicional: “Est enim aliud ipsum depositum fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus quo eadem enuntiantur eodem tamen sensu eademque sententia”. Así podría entenderse que no se trata de adaptar las formulaciones dogmáticas sino la manera de enseñarlas. Pero este es el oficio de cualquier predicador, y no hacía falta reunir un concilio para la tarea. El sentido verdadero de lo que quiere decir el Papa, y que fue lo que de hecho hizo el Concilio, lo dan las traducciones oficiales, pues todas omiten la referencia al axioma vicentino: “Altra è la sostanza dell’antica dottrina del *depositum fidei* e altra è la formulazione del suo rivestimento”. Cf. R. Amerio, *Iota Unum*, n. 40.

⁶ El texto latino del discurso no dice exactamente esto, sino: “Oportet ut haec doctrina certa et immutabilis cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione pervestigetur et exponatur quam tempora postulant”; cuya traducción literal es la siguiente: “Es necesario que esta doctrina cierta e inmutable, a la cual se debe prestar un fiel homenaje, sea profundizada y expuesta en el modo que los tiempos requieren”. Pero como se trata de conformarse al mundo actual, todas las traducciones oficiales se encargaron de explicar qué es lo que el tiempo presente requiere: “Anche questa però studiata ed esposta attraverso le forme dell’indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno”; “la doctrine doit être étudiée et exposée suivant les méthodes de recherche et de présentation dont use la pensée moderne”; “estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales”. Cf. R. Amerio, *Iota Unum*, n. 39.

⁷ Pío XII, Encíclica *Humani Generis*, 12 de agosto 1950, DS 3881-3883: “Es intento de algunos atenuar lo más posible la significación de los dogmas y librar al dogma mismo de la terminología de tiempo atrás recibida por la Iglesia...” Véase todo el párrafo.

⁸ “Está fuera de duda que es deseo, necesidad y deber de la Iglesia que se dé finalmente un más meditada definición de sí misma” (n. 16).

⁹ Cf. Ralph M. Wiltgen SVD, *El Rin desemboca en el Tíber. Historia del Concilio Vaticano II*, Criterio Libros, Madrid 1999.

– Fue tal el éxito de la intención liberal, que en el discurso de clausura Pablo VI pudo decir : “La religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión – porque tal es – del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podría haberse dado, pero no se produjo [...] Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo [...] Vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo : también nosotros – y más que nadie – somos promotores del hombre” (n. 8).

• Como esta intención – expresa, continua y eficaz – ya había sido declarada con anterioridad por el magisterio solemne de los Papas como substancialmente contraria al bien común de la Iglesia, no se hace necesario una nueva declaración para que el simple fiel reconozca que el Concilio Vaticano II es ilegítimo, y por lo tanto, su magisterio desprovisto de toda autoridad.

Tercera opinión a criticar : Defecto de confirmación por parte del Romano Pontífice

Aún cuando un concilio hubiera sido convocado por el Papa y reuniera todos los obispos del mundo, si no es efectivamente presidido y confirmado por el Romano Pontífice, no es propiamente ecuménico y su magisterio no es infalible. Ahora bien, el Concilio Vaticano II fue legítimamente convocado por el Papa y reunió más obispos que ningún otro concilio en la historia de la Iglesia; y aunque el Papa estuvo presente en todas sus sesiones y firmó todos sus decretos, se hizo patente que esta presidencia y confirmación fue más bien material y aparente que formal y efectiva. Por lo tanto, aún cuando pudiera considerarse un Concilio legítimo, no puede ser considerado propiamente *ecuménico*, y por lo tanto su magisterio no es infalible¹.

• Según el Código de Derecho Canónico, “el Concilio Ecuménico goza de potestad suprema en toda la Iglesia” (can. 228 §1). Pero para que un concilio sea legítimamente ecuménico no sólo debe ser convocado por el Romano Pontífice, sino también efectivamente presidido y confirmado por él : “Pertenece al mismo Romano Pontífice presidir por sí o por otros el Concilio Ecuménico, determinar y señalar las cosas que en él han de tratarse y el orden a seguir, así como trasladar, suspender, disolver el Concilio y confirmar sus decretos” (can. 222 § 2). Sin esto, el magisterio conciliar carece de infalibilidad : “Los decretos del Concilio no tienen fuerza definitiva de obligar si no son confirmados por el Romano Pontífice y promulgados por él” (can. 227).

• Juan XXIII convocó el Concilio Vaticano II, pero desde la primera sesión la presidencia efectiva le fue arrebatada de las manos por las maniobras subversivas del grupo de obispos liberales del Rin, quienes a su vez fueron dominados por los teólogos modernistas que los acompañaron en calidad de «peritos»². Esto es un hecho conocido y documentado³ :

– Como le pertenece al Pontífice Romano “determinar y señalar las cosas que en el Concilio han de tratarse”, la Santa Sede formó unas Comisiones preparatorias al Concilio que trabajaron intensamente durante tres años bajo la autoridad del Papa para redactar esquemas en los que se determinaban las materias que serían tratadas por los Padres conciliares. Pues bien, aunque el Cardenal Ottaviani recordó en el aula conciliar que el derecho canónico prohibía el rechazo de esquemas que habían sido aprobados por el Papa⁴, “en la quincena posterior a la apertura del Concilio no quedaba ninguno de los esquemas preparados con tanto cuidado; ni uno solo; todos habían sido rechazados, arrojados al cesto de papeles; no quedaba nada, ni una sola frase; todo había sido desechado”⁵.

¹ Esta explicación es sugerida directa o indirectamente por varios autores, como R. Amerio, en *Iota Unum*, quien habla largamente de la “desistencia de la autoridad” por Pablo VI (n. 65 a 78); y Raymond Dulac, en *La collegialité épiscopale au deuxième Concile du Vatican*, Editions du Cèdre, en un Apéndice cuyo título dice : «¿Pablo VI ha ejercido libremente el poder pontifical en el transcurso del Vaticano II?».

² M. Davies, *El Concilio del Papa Juan*, Icton, p. 61 y 65 : “El redactor de *The Tablet* durante el Vaticano II fue Douglas Woodruff, uno de los eruditos católicos más sobresalientes de Inglaterra. En una de sus crónicas sobre el Concilio, señala : «Pues en cierto sentido éste ha sido el Concilio de los *periti*, callados en el aula, pero muy efectivos en las comisiones y en los oídos de los obispos». Se trata de un comentario singularmente perspicaz y sería difícil superar «el concilio de los *periti*» como descripción monofrásica del Vaticano II [...] Lo más asombroso de todo este escandaloso asunto de relegar al cesto de los papeles una preparación «tan amplia, tan diligentemente realizada y tan profunda» es que se produjo a pedido de un solo *peritus* [Schillebeeckx]”. R. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber*, p. 93 : “Puesto que normalmente la opinión de los obispos de lengua alemana era adoptada por la alianza europea, y puesto que normalmente la postura de la alianza europea era adoptada por el Concilio, bastaba con que un teólogo impusiese sus puntos de vista a los obispos alemanes para que el Concilio los tomase como algo propio. Tal teólogo existía : era el P. Karl Rahner, S.I.”.

³ Todo el libro del Padre Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber*, cuyo autor fue “fundador y director de una agencia de prensa del concilio” (Introducción a la edición francesa, p. 7), es una denuncia de esta maniobra. El Rin designa a los obispos de Francia y Alemania, avanzada del modernismo, y el Tíber a la Curia Romana.

⁴ Cf. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber*, p. 57.

⁵ Mons. Lefebvre, citado por Michel Davies en *El Concilio del Papa Juan*, Icton, p. 64. Cf. Romano Amerio, *Iota Unum*, Salamanca 1994, n. 41, p. 71 : “Es característico del Vaticano II su *resultado paradójico*, según el cual todo el trabajo preparatorio (que suele conducir los

– No sólo se rechazó la doctrina romana sintetizada en los esquemas preparatorios, sino que la misma voz del Papa, representada por la Curia romana, fue ominosamente silenciada¹.

– También le pertenece al Papa determinar “por sí o por otros [...] el orden a seguir” en el desarrollo del Concilio, lo que hace en parte personalmente, pero sobre todo a través de las Comisiones conciliares. Ahora bien, cuando hubo que elegir los miembros de estas Comisiones, la lista de los candidatos de la Santa Sede presentada por la Curia romana fue rechazada con indignación y sustituida por otras con gran mayoría de miembros liberales que respondían a la alianza de obispos del Rin². El predominio de esta Alianza aumentó mucho más cuando logró tener tres de los cuatro «moderadores» nombrados por Pablo VI, al comienzo de la segunda sesión, para agilizar el trámite del Concilio³.

• Por estas presiones internas al Concilio, y quizás por otras presiones externas de poderes ocultos que algún día podrían salir a luz; debido también, probablemente, a cierta debilidad de carácter⁴; el hecho es que Pablo VI manifestó claramente, de palabra y por otros gestos, que aprobó las novedades conciliares forzado por las circunstancias, sin el pleno ejercicio de su libertad, no como quien hace sino como quien permite hacer⁵. Ahora bien, esto no alcanza para que pueda hablarse de una formal y efectiva confirmación papal del Concilio, sino que fue más bien material y aparente. Por lo tanto, al menos debe decirse que el magisterio conciliar no goza de infalibilidad.

Refutación de las tres opiniones

Las razones que fundan estas tres opiniones nada valen, pues todas cometen el mismo grave pecado : se vergüen como jueces de la credibilidad del magisterio.

• Hay dos maneras muy diferentes como alguien puede ser llevado a asentir con fe lo que dice otro, ya sea por los motivos de *credibilidad*, ya sea por el peso de la *autoridad* :

– La fe que responde a los motivos de *credibilidad* es propia del superior, por ejemplo del historiador o del magistrado, que deben juzgar acerca de la verosimilitud de los documentos históricos o de los testigos del caso, y creer solamente cuando la convergencia de diversos testimonios hace razonable el asentimiento. Primero juzgan «lo que se dice», para luego otorgar mayor o menor autoridad a «quién lo dice».

– La fe que responde al peso de la *autoridad* es propia del inferior, por ejemplo del albañil o del soldado,

debates, dar impronta a las orientaciones y prefigurar los resultados de un Concilio) resultó nulo y fue rechazado desde la primera sesión, sustituyéndose una inspiración por otra y una tendencia por otra. Ahora bien, tal desviación de la concepción original no tuvo lugar por una resolución interna del mismo Concilio en el desenvolvimiento de su regularidad legal, sino por una *ruptura de la legalidad conciliar* poco citada en las narraciones de los hechos, pero conocida hoy en sus rasgos más evidentes”.

¹ R. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber* : “Durante el Vaticano I (1869-1870) la Curia había guiado a la mayoría, y los obispos de habla alemana y los obispos franceses habían encabezado la minoría. Pero ahora los papeles se habían invertido, y en el espacio de apenas un mes los obispos de habla alemana y los de Francia se hallaban al timón del Vaticano II. El aspecto que adoptó este primer gran conflicto sobre la liturgia supuso un duro revés para la Curia, porque las posiciones adoptadas cristalizaron e influyeron profundamente sobre el patrón de voto global característico del Concilio” (p. 50). “En conclusión, [el P. Küng] dijo que «tal vez el resultado más decisivo de la primera sesión es que parte de los obispos han comprendido que son ellos, y no sólo la Curia Romana, quienes componen la Iglesia»” (p. 71).

² Cf. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber*, p. 20-24, bajo el subtítulo : «Primera sesión, La alianza europea».

³ R. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber*, p. 97 : “Mediante estos nombramientos papales la alianza europea creció en poder e influencia, pasando de controlar el 30 % de la Presidencia del Concilio y el 50 % de la Comisión de Coordinación, a controlar el 75 % del plantel de cardenales Moderadores. Y puesto que el Cardenal Agagianian no era una persona de carácter, los tres cardenales Moderadores liberales ejercían a menudo un control del 100 %”.

⁴ R. Amerio, *Iota Unum*, p. 111 : “El Papa Montini estaba inclinado a la enervación de su potestad por una disposición de su carácter confesada en su diario íntimo y confiada al Sacro Colegio en el discurso del 22 de junio de 1972 por el IX aniversario de su elevación : «Quizá el Señor me ha llamado a este servicio no porque yo tenga aptitudes, o para que gobierne y salve la Iglesia en las presentes dificultades, sino para que yo sufra algo por la Iglesia, y aparezca claro que es El, y no otros, quien la guía y la salva»”.

⁵ Cf. Raymond Dulac, *La collegialité épiscopale au deuxième Concile du Vatican*, Editions du Cèdre, en el Apéndice : «¿Pablo VI ha ejercido libremente el poder pontifical en el transcurso del Vaticano II?» p. 156 : “Dejemos de lado aún la sospecha de una presión impuesta de fuera, *ab extrinseco*, al cardenal Montini; una evidencia subsistiría todavía : la de las contradicciones y de los silencios del Papa Pablo VI. A partir de cierto grado esas debilidades demuestran que, de una manera o de otra, la conciencia del Pontífice no era libre... Una tarde de noviembre de 1964, en lo más fuerte de la controversia y de las tergiversaciones que debían concluir con la Nota explicativa, el cardenal Ruffini... me informó del siguiente hecho : Pablo VI lo había convocado de urgencia e, inmediatamente : «Eminencia, ¡salve el Concilio! ¡Salve el Concilio!» gemía y lloraba : *Sono i periti che fanno il Concilio!*... es necesario hacer frente a la *prepotenza* de esos empleados!”. El autor comenta en nota : “«Son los expertos los que hacen el Concilio». ¿De quién es la falta? ¿Quién los había nombrado y a qué título? Una vez en el puesto, esos *condottieri* habían dado el salto a competencias fuera de número. ¿Con la complicidad o la pasividad de quién? ¿Por qué motivo y por qué autoridad otros, de todas las naciones, habían sido apartados? Una vez más descubrimos, en un punto capital, el «concilio desconocido». Su radiografía probará a los historiadores que el Vaticano II, ecuménico de intención, fue *colonizado* por un *partido*. La calificación de sus documentos deberá ser pesada en esta balanza”.

que deben aceptar sin prejuicio las determinaciones del arquitecto o del general, porque no están a su alcance los principios por los que se mueven sus maestros. Primero consideran «quién lo dice», si es o no la autoridad, para luego aceptar sin juicio crítico «lo que se dice». Si se pusieran a juzgar la conveniencia de cada sentencia, se caería el edificio y se perdería la guerra¹.

La fe que el católico debe dar al magisterio de la Iglesia no es de *credibilidad* sino, y en grado sumo, de *autoridad*, porque el Papa y los Obispos hablan en nombre de Nuestro Señor. Sólo aquel que tiene la Ciencia Divina podría juzgar por sí mismo de la verdad de las proposiciones reveladas.

- Ahora bien, de una manera o de otra, las tres opiniones presentadas hacen un juicio previo de *credibilidad* antes de decidirse a dar o no crédito al magisterio conciliar. En lugar de considerar primero «quién lo dice», el Papa o el Concilio, para aceptar luego sin crítica «lo que se dice», porque lo dice Cristo; estas opiniones juzgan primero «lo que se dice» para luego negarle autoridad a «quien lo dice».

– *La 1ª opinión prejuzga la coherencia del acto de la autoridad.* Es verdad que el católico debe recibir toda nueva enseñanza del magisterio en consonancia con la enseñanza tradicional, y que le corresponde interpretar con simplicidad – *sensu obvio* – los términos en que se expresa el magisterio. Es evidente también que resulta imposible asentir a la vez a dos proposiciones contradictorias *en sus conceptos*. Pero si el Concilio pronuncia una sentencia que se opone a otra del magisterio infalible tradicional como contradictoria *en sus términos*, y al interpretarlas con simplicidad parecen contradictorias en sus conceptos, el fiel católico no debe concluir que el Concilio erró y sacar consecuencias apresuradas, sino que debe dudar de su propia interpretación. En tal caso, debe pedir con docilidad una interpretación autorizada que despeje la contradicción, y hasta tanto suspender el asentimiento. Entre el Antiguo y el Nuevo Testamento se pueden encontrar no pocas sentencias perfectamente contradictorias (en sus términos), y no por eso se debe concluir que el Espíritu del Nuevo no era formalmente Santo.

– *La 2ª opinión prejuzga la intención del acto de la autoridad.* Lo mismo que se dijo de la doctrina enseñada por el Concilio hay que decirlo de las intenciones manifestadas. Si al simple fiel le parece que las orientaciones de la autoridad se oponen frontalmente a una ley superior, natural o divina, no debe juzgar mala la intención y concluir que la autoridad no es tal, sino que debe dudar de la propia interpretación, y abstenerse de obedecer hasta haber salido de la perplejidad.

– *La 3ª opinión prejuzga la convicción del acto de la autoridad.* Ni siquiera en el primer concilio de Jerusalén faltaron presiones sobre Pedro. Si se tuviera que juzgar de la validez de sus actos a la luz de las vacilaciones y temores que pesaran en su ánimo, aún objetivamente manifestados, nadie terminaría nunca de saber si *efectivamente* ordenó lo que *aparentemente* ha ordenado.

- Por lo tanto, estas tres opiniones pecan gravemente contra la docilidad específica del católico ante la autoridad del magisterio de la Iglesia y son inaceptables para el teólogo. El verdadero católico, *antes* de leer los documentos del Concilio Vaticano II considera «quién lo dice»: Hablan los obispos de todo el mundo, convocados, presididos y confirmados por el Romano Pontífice; y por lo tanto, gozan de infalibilidad. *Recién entonces* considera «lo que se dice», y si al interpretar los términos le parece hallar contradicción con enseñanzas y orientaciones infalibles del magisterio anterior, sabe simplemente que hay un problema en su propia interpretación. El que, disgustado por su propia lectura de los textos, se vuelve contra la autoridad, manifiesta no creer en el dogma de la infalibilidad.

TERCERA OBJECCIÓN

ES ERRÓNEO DECIR QUE HAY DEFECTO EN CUANTO A LA *MATERIA* ENSEÑADA

Se podría también pensar que el magisterio conciliar no es infalible porque no se cumplió la 2ª condición señalada por el Vaticano I, relativa a la materia de las definiciones *ex cathedra*. Se explica primero esta posible opinión y luego se hace su crítica.

¹ Tomamos la distinción de A. Gardeil, «La certitude probable», *Revue de Sciences philosophiques et théologiques*, 5 (1911), p. 237-266, 447-469 (reeditado en *Mélanges Gardeil, selection d'articles*): “El espíritu humano tiene dos actitudes posibles frente al testimonio, una actitud de investigación teórica y una actitud de dependencia intelectual. La primera actitud es la del espíritu que verifica de una manera exclusivamente especulativa las pruebas de la veracidad del testigo. Es la actitud del historiador, del magistrado. [...] Pero hay otra actitud posible, al menos en ciertos casos de testimonio; y esta segunda actitud comporta esencialmente la intervención de la voluntad en el acto intelectual. Este caso se presenta siempre que la ciencia de una persona es, *por la naturaleza misma de las cosas*, la regla de conocimiento de las otras personas. Es el caso de Dios respecto del conocimiento humano. [...] Donde sea que se encuentre una dependencia natural de un espíritu frente a otro espíritu, encontraremos la intervención esencial de la voluntad en la formación de la fe. La mejor analogía es la del espíritu de los niños respecto a sus padres. [...] La dependencia del hombre respecto al maestro es más amplia, y, sin embargo, también aquí se encuentra proporcionalmente la fe de autoridad”.

Opinión a criticar : No infalibilidad por defecto de materia

La infalibilidad del magisterio se extiende a todo aquello que tiene conexión necesaria con la Revelación; pero las novedades del magisterio conciliar no la tienen; por lo tanto, en estos puntos no goza de infalibilidad¹. Se explica un poco más :

- Como enseña el esquema preparatorio *De Ecclesia*, ya citado, el objeto del magisterio infalible consiste primeramente en “predicar, conservar e interpretar la palabra de Dios escrita o transmitida”, y se extiende secundariamente a todo aquello que, “aunque no revelado explícita o implícitamente, está sin embargo *ligado* a lo que está revelado de tal manera que sea *necesario* para conservar el depósito de la fe integralmente, explicarlo debidamente y protegerlo eficazmente”². Por lo tanto, para que algo sea materia sobre la que pueda ejercerse el magisterio infalible, tiene que tener *conexión necesaria* con la doctrina revelada.

- Ahora bien, lo nuevo y original del magisterio conciliar, nunca visto en los concilios anteriores, es que, en lugar de condenar los errores modernos y explicar la doctrina tradicional, ha querido entablar un «diálogo» con el mundo contemporáneo, cuyo dinamismo lo ha llevado a aceptar doctrinas ajenas al Evangelio, no sólo sin conexión alguna con la Revelación, sino en muchos casos en oposición con ella. Pablo VI puso este diálogo como uno de los fines principales del Concilio : “El Concilio tratará de tender un puente hacia el mundo contemporáneo [...] vosotros quisisteis en seguida tratar no ya de vuestras cosas, sino de las del mundo, no ya entablar el diálogo entre vosotros mismos, sino entablarlo con el mundo”³. Y el Cardenal Ratzinger lo reconoció algunos años después : “El Vaticano II tenía razón al propiciar una revisión de las relaciones entre Iglesia y mundo. Existen valores que, aunque hayan surgido fuera de la Iglesia, pueden encontrar – debidamente purificados y corregidos – un lugar en su visión. En estos últimos años se ha hecho mucho en este sentido. Pero demostraría no conocer ni a la Iglesia ni al mundo quien pensase que estas dos realidades pueden encontrarse sin conflicto y llegar a mezclarse sin más”⁴.

Es cierto que, en el pasado, la Iglesia incorporó doctrinas nacidas en el paganismo, pero la actitud del magisterio tradicional ante el mundo griego fue muy distinta que la del magisterio conciliar ante el mundo moderno :

- El magisterio tradicional «juzgó» el pensamiento griego como lo hace aquel que tiene el criterio de una verdad superior, condenando lo errado y aceptando lo verdadero no como fruto particular de la cultura griega sino como productos universales de la razón natural.

- El magisterio conciliar, en cambio, «dialogó» con el pensamiento moderno de igual a igual, no como quien juzga con autoridad sino como quien considera respetuosamente el sentir ajeno; no ha discernido en los nuevos «derechos humanos» sus aspectos errados de aquellos conectados con la Revelación o con la razón natural, sino que los ha reconocido como dimensiones concretas de la cultura moderna, con las que hay que contar si se quiere dialogar con el hombre de hoy.

- El Vaticano II, entonces, ha considerado los hechos modernos, nacidos fuera de la Iglesia, desde un punto de vista estrictamente «pastoral», como particularidades del hombre contemporáneo, sin pretender juzgarlos a la luz de la Revelación. Por lo tanto, considerados de esta manera, están fuera del objeto, aún secundario, del magisterio infalible.

Refutación

*El juicio acerca de lo que es objeto de magisterio infalible pertenece también al mismo magisterio; ahora bien, el Vaticano II no deja nunca suponer que las materias consideradas no tengan conexión con la Revelación; por lo tanto, no es lícito juzgar privadamente lo contrario*⁵.

- Para saber con certeza si una materia está o no fuera del objeto del magisterio infalible, el teólogo debe considerar cómo la ha juzgado el mismo magisterio. Si la autoridad dice *expressis verbis* que tal asunto nada tiene que ver con el depósito de la fe, o lo deja suponer de alguna clara manera, entonces el simple fiel sabe que no está en juego la infalibilidad; pero si la autoridad da a entender que sí existe esta relación, aún cuando no explique cuál sea, en tal caso no le es lícito al católico juzgar privadamente lo contrario.

- Ahora bien, aunque el Concilio Vaticano II no ha querido condenar errores y no ha explicado teológicamente cuál es el asiento de las nuevas doctrinas en la Revelación, sin embargo ha afirmado expresamente y repetidas veces que, tal como las acepta, están fundadas en la fe y en la razón. Citemos como ejemplo el documento más controvertido, *Dignitatis humanae* : “El derecho a la libertad religiosa se funda realmente en la dignidad

¹ Cf. Fr. Pierre-Marie O.P., «L'autorité du Concile» : cuarta opinión, en *Le sel de la terre*, nº 35, p. 56-62.

² Cf. *Le Sel de la terre* nº 34, p. 41.

³ Discurso de apertura de la segunda sesión, 29 de septiembre de 1963, n. 43-44.

⁴ Cardenal Joseph Ratzinger - Vittorio Messori, *Informe sobre la fe*, BAC Popular, Madrid 1985, p. 42.

⁵ Cf. F. Ricossa, en *Sodalitium* n. 52, p. 30.

misma de la persona humana, tal como se conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón” (n. 2); “esta doctrina de la libertad tiene sus raíces en la divina Revelación” (n. 9); “la Iglesia, por consiguiente, fiel a la verdad evangélica, sigue el camino de Cristo y de los Apóstoles cuando reconoce y promueve el principio de la libertad religiosa como conforme a la dignidad humana y a la revelación de Dios” (n. 12).

- Por lo tanto, no es lícito considerar la materia del magisterio conciliar ajena al objeto de la infalibilidad.

CUARTA OBJECIÓN

ES ERRÓNEO PRETENDER QUE EL MAGISTERIO CONCILIAR NO TIENE *INTENCIÓN* DE OBLIGAR

En cuanto a la tercera condición de las definiciones «*ex cathedra*» respecto a los oyentes, es indiscutible que el Concilio Vaticano II se dirigió a la Iglesia universal; pero podría argüirse que el magisterio conciliar no es infalible porque no se cumplió la cuarta condición respecto a la intención: «Aunque el magisterio conciliar ha propuesto a la Iglesia universal muchos puntos doctrinales novedosos, *no ha tenido la intención de definirlos con la obligación de ser sostenidos por los católicos como infaliblemente ciertos*»¹.

Pero esta opinión es criticable tanto por la doctrina que supone como por el hecho que afirma².

Primera crítica : Esta opinión implica un cierto voluntarismo doctrinal

La opinión presentada supone que, para que una declaración pueda considerarse infalible, la autoridad debe hacer *dos cosas* : primero, *exponer* la doctrina; segundo, *obligar* a creerla. Si determinara un punto doctrinal pero no impusiera la obligación de sostenerlo, no habría definición «*ex cathedra*». Pero aquí se comete un grave error, porque al Papa o al Concilio le pertenece solamente la primera función, en la que ya se pone en ejercicio la infalibilidad; mientras que la segunda se sigue como consecuencia necesaria, independientemente de la voluntad de la autoridad. Expliquemos esto un poco más³.

- Al magisterio de la Iglesia no le corresponde revelar nuevas cosas, sino transmitir, explicar, aplicar y proteger el depósito de la fe, cuya revelación terminó con la muerte del último Apóstol. La función de la autoridad eclesiástica consiste, por lo tanto, en determinar con precisión tal verdad contenida explícita o implícitamente en la Revelación (objeto primario), o en conexión necesaria con el depósito de la fe (objeto secundario), quizás hasta entonces discutida por los teólogos. El verbo «definir» significa justamente esto : delimitar o determinar con precisión el significado de una expresión o la naturaleza de una cosa. El Papa o el Concilio *definen* «*ex cathedra*» cuando determinan una doctrina y su relación con el depósito de la fe. Y para esta función cuentan con el carisma de la infalible verdad.

- Ahora bien, una vez definido que tal verdad ha sido ciertamente revelada por Dios, ya le nace al católico, en virtud de su fe, la obligación de creerla. La autoridad eclesiástica puede recordarle al fiel cristiano esta obligación, puede aún amenazarlo con penas canónicas si no lo hace, pero no es el Papa ni el Concilio quien «obliga a creer». Afirmar lo contrario es caer en cierto voluntarismo, como si el acto de fe no dependiera del objeto, sino de la voluntad de la autoridad.

- Por lo tanto, no es necesario que el magisterio conciliar haya acumulado advertencias y amenazas manifestando la intención de que los católicos sostengan sus enseñanzas; es suficiente que las haya definido o precisado de manera clara, dejando entender que tienen conexión con la Revelación, para que el verdadero creyente sepa que debe sostenerlas como infaliblemente ciertas.

Segunda crítica : Juzga erradamente la intención que de hecho anima al magisterio conciliar

Es cierto que el Vaticano II, a diferencia de los anteriores concilios, no abundó en amenazas y anatemas para que los católicos sostuvieran su magisterio; pero así lo hizo por prudencia pastoral, pues el hombre de hoy es muy celoso de su libertad y aborrece todo autoritarismo. En este sentido se dijo desde el comienzo que sería un concilio «pastoral» y no «dogmático». Ahora bien, todos saben que el primer cuidado del pastor es indicar a sus ovejas cuáles son los buenos pastos, es decir, qué doctrinas debe sostener sin riesgo de error. La distinción entre «dogmático» y «pastoral» no mira al grado de certeza de la doctrina : si es propuesta como infaliblemente cierta o como simple opinión; sino que mira a la manera de exponerla : si es expuesta en lenguaje escolástico para espe-

¹ No nos extendemos en la justificación, porque hablaremos de esto en la respuesta al artículo.

² Cf. *Sodalitium* n. 52, p. 26, respuesta al segundo argumento.

³ Cf. Bernard Lucien, *L'infalibilité du magistère ordinaire et universel de l'Eglise*, Documents de catholicité, 1984, annexe II : *Infalibilité et obligation*. Cf. también del mismo autor, *Le magistère pontifical*, en *Sedes Sapientiae* n. 48, 1994 : “La función propia del Magisterio [...] no consiste, en efecto, en «obligar a creer», sino en proponer el objeto de la fe a los fieles”, p. 67.

cialistas o en lenguaje vulgar para el simple fiel. Basta recorrer los textos del Concilio para comprobar cuán doctrinales son; cómo fundan cada afirmación en las fuentes de la Revelación, en especial en la Sagrada Escritura; con qué solemnidad concluyen: “Todas y cada una de las cosas establecidas en esta Constitución dogmática han obtenido el beneplácito de los Padres del Sacrosanto Concilio. Y Nos, con la potestad apostólica que nos ha sido conferida por Cristo, juntamente con los venerables Padres, las aprobamos, decretamos y estatuímos en el Espíritu Santo, y ordenamos que lo así decretado conciliarmente sea promulgado para gloria de Dios”¹.

Pero si la intención de imponer la doctrina conciliar con obligación de ser sostenida pudiera no haberse manifestado en los actos del Concilio, posteriormente se ha explicitado del modo más contundente. Pablo VI y Juan Pablo VI se han declarado ellos mismos con la obligación principal de conformarse en sus actos a la doctrina del Concilio; en consecuencia, han reformado la liturgia, el derecho, las instituciones y el catecismo de acuerdo a esta doctrina; si algún católico se ha mostrado remiso en someterse al Concilio, las autoridades no han cejado hasta verlo aceptado. Es más, ante el obstinado rechazo del magisterio conciliar por parte del movimiento tradicionalista promovido por Mons. Lefebvre, Juan Pablo II, el Papa de la unidad, no vaciló en declararlo anatema. ¿Qué duda puede quedar?

QUINTA OBJECCIÓN

EL CONCILIO ES INFALIBLE AL MENOS EN TANTO QUE «MAGISTERIO ORDINARIO UNIVERSAL»

*Aún suponiendo que las doctrinas enseñadas por el Concilio Vaticano II no fueran infalibles como magisterio extraordinario, lo serían como magisterio ordinario universal, pues las enseñan la mayoría de los obispos con el Papa*².

- La definición «*ex cathedra*» no es el único modo como el magisterio de la Iglesia puede ejercer su carisma de la infalible verdad. A este modo solemne o extraordinario de ejercer el magisterio infalible hay que agregarlo otro, al que se lo denomina «magisterio ordinario universal». Así lo enseña el Concilio Vaticano I: “Deben creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o tradicional, y son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por solemne juicio, ora por su ordinario y universal magisterio”³.

Se lo califica de «ordinario» para distinguirlo del modo solemne de las definiciones «*ex cathedra*», y se le dice «universal» para distinguirlo del magisterio personal del Romano Pontífice. Se da entonces «magisterio ordinario universal» cuando la universalidad de los obispos en comunión con el Papa enseñan una misma doctrina como revelada o en conexión con el depósito de la fe. Y este magisterio es infalible en razón de la promesa de Jesucristo sobre la indefectibilidad de la Iglesia.

- Ahora bien, aún cuando pudiera decirse que el magisterio conciliar no revistió la solemnidad propia de las definiciones «*ex cathedra*», nadie puede negar que allí se unieron en una misma enseñanza la universalidad de los obispos bajo la presidencia del Papa. Por lo tanto, el magisterio conciliar es infalible al menos como magisterio ordinario universal.

SEXTA OBJECCIÓN

ES ERRÓNEO NEGAR LA «UNIVERSALIDAD» DEL MAGISTERIO CONCILIAR

Algunos niegan que el magisterio conciliar sea infalible como magisterio ordinario universal porque interpretan la condición de «universal»: o como universalidad local; o como universalidad temporal; o como ambas a la vez, según el canon lirinense «quod ubique et quod semper». Pero ninguna de estas tres opiniones se sostiene ante una crítica teológica seria.

Primera opinión criticada : Niega la universalidad local

Como enseña Pío IX, el magisterio ordinario de los obispos se distingue del extraordinario porque éste es el de los obispos reunidos en concilio y aquél el de los obispos dispersos por el mundo; y alcanza la nota de infalibilidad cuando llega a ser universal, es decir, cuando enseñan una misma doctrina unánimemente en todos los lugares de la tierra a donde ha llegado la Iglesia⁴. Ahora bien, el magisterio conciliar no alcanzó la nota de infalibilidad

¹ Constitución dogmática *Lumen Gentium*. La misma fórmula se utiliza para los demás documentos.

² Cf. Fr. Pierre-Marie OP, «L' autorité du Concile»: segunda opinión, en *Le sel de la terre* n° 35, p. 45; F. Ricossa, en *Sodalitium* n. 52, p. 27-30.

³ Concilio Vaticano I, Constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica, c. 3, 24 de abril de 1870, DS 3011.

⁴ Pío IX, Carta *Tuas libenter* al Arzobispo de Múnich-Freising, 21 de diciembre de 1863, DS 2879: “Porque aunque se tratara de aquella sujeción que debe prestarse mediante un acto de fe divina, no habría, sin embargo, que limitarla a las materias que han sido definidas por

durante el Concilio como magisterio extraordinario, porque sus actos no tuvieron la solemnidad propia de las definiciones «*ex cathedra*»; y tampoco la alcanzó después del Concilio como magisterio ordinario universal, porque la unanimidad forzada que se logró durante el Concilio por las maniobras de la Alianza del Rin y la presión de los Papas, se rompió apenas fue disuelta esta asamblea, pues la silenciada inconformidad de tantos obispos conservadores encontró potentes voces en Mons. Lefebvre y Mons. de Castro Mayer.

Refutación

En primer lugar, no es verdad que el magisterio de los Papas y los Concilios sólo deba considerarse infalible si reviste la solemnidad propia de las definiciones «*ex cathedra*»; también en el modo ordinario de su magisterio puede darse la nota de infalibilidad. La distinción formal entre magisterio extraordinario y ordinario no debe identificarse con la distinción material entre obispos reunidos en concilio y obispos dispersos por el orbe; sino con dos modos de expresión del magisterio tanto del Papa solo como del Papa con los obispos: el modo solemne de las definiciones «*ex cathedra*» y el modo ordinario de la enseñanza simple y cotidiana¹. Por lo tanto:

– Si el Papa y cada obispo en su diócesis firmaran una declaración común definiendo una doctrina, tendríamos un ejercicio de magisterio infalible formalmente extraordinario de los obispos materialmente dispersos.

– Si el Papa y los obispos reunidos en concilio establecen ciertas doctrinas de modo simple, sin solemnidad, pero *determinándolas claramente*, tenemos el ejercicio formal del magisterio ordinario universal, y por lo tanto infalible, de los obispos materialmente reunidos. Este es el caso del Concilio Vaticano II².

En segundo lugar, si se insiste en entender el magisterio ordinario universal como el de la totalidad moral de los obispos dispersos por el orbe, es evidente que, en los años que siguieron al Vaticano II, el magisterio conciliar alcanzó esta universalidad, y con creces. Gracias a los modernos medios de comunicación, ningún otro concilio ecuménico alcanzó una difusión tan inmediata y universal de su enseñanza; no sólo la casi totalidad numérica de los obispos predicó las nuevas orientaciones conciliares personalmente o reunido en las conferencias episcopales, sino que promovió o permitió su difusión en los seminarios, institutos, agrupaciones, publicaciones de todo tipo; además manifestaron su adhesión al magisterio conciliar por el acatamiento de todas las reformas que promovió: litúrgica, disciplinar, etc.

No puede pretenderse que la voz de sólo dos obispos quiebren la unanimidad moral de la inmensa mayoría del episcopado restante. En primer lugar, porque el magisterio ordinario universal es el de los obispos diocesanos, y estos dos obispos no estaban ya al frente de ninguna diócesis. Además, porque nada vale decir que representaban la silenciosa inconformidad de muchos, ya que las únicas intenciones que deben tenerse en cuenta no son las ocultas sino las manifiestas, y bien evidente fue que ningún otro obispo manifestó su adhesión a la protesta. Por último, porque la parte que debe tenerse en cuenta para juzgar la universalidad de los obispos, es la de aquellos que están en comunión manifiesta con el Romano Pontífice, y estos dos obispos recibieron pública sentencia de excomunión³.

Segunda opinión criticada: Niega la universalidad temporal

El magisterio ordinario de los obispos en comunión con el Papa alcanzaría la nota de infalible sólo en aquellas doctrinas que han sido *siempre* enseñadas en la Iglesia, porque sólo entonces se hace manifiesto que pertenecen al depósito de la fe. O al menos – según reza una versión menos exigente de esta opinión –, sólo es infalible

decretos expresos de los Concilios ecuménicos o de los Romanos Pontífices y de esta Sede [magisterio extraordinario], sino que habría también de extenderse a las que se enseñan como divinamente reveladas por el magisterio ordinario de toda la Iglesia extendida por el orbe – *ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio* – y, por ende, con universal y constante consentimiento son consideradas por los teólogos católicos como pertenecientes a la fe”. Esta carta constituye uno de los principales antecedentes de la declaración del Vaticano I sobre el magisterio ordinario universal, según declaración explícita de Mons. Martin, miembro de la comisión encargada de redactar el texto: “La Deputación de la Fe toma la razón [del texto conciliar] de la carta apostólica del soberano pontífice Pío IX al arzobispo de Munich en 1863” (31 de marzo de 1870); “el término «universal» significa casi lo mismo que la palabra empleada por el Santo Padre en la carta apostólica, es decir, el magisterio de toda la Iglesia extendida por el orbe” (6 de abril de 1870, citado por Lucien, *L’infalibilité...*, p. 19 y 40).

¹ Cf. Mons. Zinelli, miembro de la Deputación de la Fe en el Concilio Vaticano I: “El común acuerdo de los obispos dispersos tiene el mismo valor que cuando están reunidos: la asistencia, en efecto, ha sido prometida a la unión formal de los obispos y no solamente a su unión material” (citado por Lucien, *L’infalibilité...* p. 30).

² Cf. B. Lucien, *L’infalibilité du magistère ordinaire et universel de l’Eglise*, p. 41 y 42. “La verdadera distinción entre el magisterio ordinario y el magisterio extraordinario [...] recae directamente sobre el modo de expresión de la doctrina («juicio solemne» o «simple enseñanza», «predicación cotidiana»), más que sobre el estado material de dispersión o de reunión” (p. 41).

³ J.M.A Vacant, *Le magistère ordinaire de l’Eglise et ses organes*, Delhomme et Briguet, Paris-Lyon 1887, p. 84: “En medio de las luchas y partidos que han dividido a veces la Iglesia, es muy importante reconocer el verdadero cuerpo del episcopado, depositario infalible de la verdad. El signo principal, el único signo siempre cierto por el que se lo puede reconocer, es la comunión con el Soberano Pontífice”.

en aquellas doctrinas que han sido frecuentemente propuestas *a lo largo de mucho tiempo*, porque esta insistencia manifiesta la intención de imponer, lo que no hace por sí solo el modo ordinario de enseñar. Por lo tanto, aunque concediéramos que el Concilio representa la universalidad actual de los obispos, la novedad que caracteriza al magisterio conciliar impide que pueda ser considerado infalible como magisterio ordinario universal.

Tercera opinión criticada : No cumple con el axioma «*Quod ubique et quod semper*»

Según el canon de San Vicente de Lerins, el magisterio ordinario de la Iglesia alcanza la nota de infalibilidad cuando es «universal» (católico) con una universalidad que se extiende a la vez en el espacio y en el tiempo :

“En la Iglesia católica hay que procurar a todo trance que todos nos atengamos a lo que en todas partes, siempre y por todos [los obispos y maestros], se ha creído – *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* –; porque esto es lo propio y verdaderamente católico, como lo declara la fuerza e índole misma del vocablo, que abarca en general todas las cosas”¹.

Ahora bien, el magisterio conciliar carece ciertamente de esta universalidad tradicional; y no ofrece, por lo tanto, las garantías de la infalibilidad.

Refutación de la segunda opinión

Si el Papa, los Concilios o la universalidad de los obispos han propuesto frecuentemente una doctrina desde siempre o durante largo tiempo, es *señal suficiente* para considerarla magisterio ordinario infalible; pero no es *señal necesaria*. Las verdades contenidas explícitamente en el depósito de la fe podrán haber sido enseñadas *siempre*, pero no así las implícitas. Es normal que las verdades implícitas hayan sido explicitadas poco a poco por la Iglesia y entonces hayan sido enseñadas durante largo tiempo, pero esto no es necesario. Hay, además, otras verdades que pertenecen al objeto secundario del magisterio infalible, que tienen una conexión indirecta con la Revelación y responden al oficio de aplicar y proteger el depósito de la fe; estas verdades pueden ser enseñadas de manera infalible por el magisterio ordinario universal, sin que haya por qué exigir la frecuente repetición a lo largo del tiempo. Por ejemplo, si hoy todos los obispos en sus diócesis, en unión con el Romano Pontífice, declaran que la fecundación *in vitro* va contra la ley natural, no hay que esperar a mañana para saber que es un acto del magisterio ordinario universal infalible.

El sujeto del carisma de la indefectible verdad es el Papa solo o los obispos con el Papa, pero es el Papa *de hoy* y los obispos *de hoy*, y no la serie de Papas y obispos que han existido sucesivamente en la Iglesia. La nota de infalibilidad es una propiedad de ciertos actos magisteriales de las autoridades existentes en un determinado momento, y no una cualidad que adquiriría la acumulación de documentos eclesiásticos sobre una determinada doctrina. Por eso se dice que el magisterio de la Iglesia es un magisterio «vivo», que se ejerce por actos vitales de personas vivientes². Por ejemplo, si un obispo condena en su diócesis una proposición como herética, después otro, posteriormente el Papa también lo hace para su diócesis romana, y luego, uno tras otro, se unen en la condena la mayoría de los obispos dispersos por el orbe, en el preciso instante en que se alcanza la universalidad, ese acto vital de magisterio tiene como nota la infalibilidad y ya no es necesario repetirlo de nuevo para que sea infaliblemente cierto. La consideración de la frecuencia con que ha sido propuesta una doctrina permite valorar el grado de autoridad que *cada acto* ha tenido, porque lo que siempre se enseña es lo más necesario y más cierto.

Muchas novedades puede enseñarnos infaliblemente el magisterio cuando ve los problemas actuales a la luz del Evangelio, y no se debe poner división entre Cristo ayer y Cristo hoy porque el magisterio conciliar no repita lo mismo que el magisterio tradicional.

Refutación de la tercera opinión

El canon de San Vicente de Lerins no pretende explicar cuándo es infalible el magisterio ordinario universal, sino que, muy por el contrario, explica como el cristiano debe apoyarse en la tradición *en la hipótesis que no hubiera definición por parte del magisterio ordinario o extraordinario*. Es cierto que esta hipótesis no está expli-

¹ San Vicente de Lerins, *Conmonitorio*, c. 2, hacia el final. Como él mismo aclara, “por todos” se refiere a “todos o casi todos los obispos y maestros”, es decir, los que tienen autoridad en la Iglesia.

² León XIII, *Satis cognitum*, 29 de julio de 1896, DS 3305 : “Jesucristo instituyó en la Iglesia un *magisterio vivo*, auténtico y juntamente perenne, al que dotó de su propia autoridad, le proveyó del Espíritu de la verdad, lo confirmó con milagros y quiso y severísimamente mandó que sus enseñanzas fueran recibidas como suyas. Cuantas veces declare la palabra de ese magisterio que tal o cual verdad forma parte del conjunto de la doctrina divinamente revelada, cada cual debe creer con certidumbre que eso es verdad, pues si en cierto modo pudiera ser falso, se seguiría de ello, lo cual es evidentemente absurdo, que Dios mismo sería el autor del error de los hombres”.

citada en el texto, y por eso se ha prestado a malas interpretaciones, pero San Vicente enseña claramente en su *Commonitorio* la infalibilidad del magisterio del Papa, de los Concilios y de los obispos en comunión con el Papa. Si aconseja recurrir a la tradición en los momentos de perturbación, es porque se supone que no hay definición extraordinaria del Papa ni de algún concilio; y que no se puede expresar el magisterio ordinario universal cuando las iglesias particulares disputan entre sí. Por eso es completamente inadecuado exigir las condiciones del canon lirinense al magisterio ordinario universal¹.

SÉPTIMA OBJECCIÓN

EL MAGISTERIO CONCILIAR HA SIDO INFALIBLEMENTE ACEPTADO POR LA FE COMÚN DE LOS CREYENTES

Alguno podría detenerse poniendo en duda eternamente que el magisterio conciliar haya alcanzado la nota de infalibilidad o porque la intención, o porque la novedad, o porque la universalidad. Pero hay un último argumento independiente de todo esto. Dejando de lado la infalibilidad del magisterio «*in docendo*», queda la infalibilidad del pueblo fiel «*in credendo*». Tanto la doctrina tradicional² como la conciliar³ enseñan que el Espíritu Santo asiste al pueblo cristiano para que no vaya a caer nunca universalmente en el error en materia de fe y costumbres. Ahora bien, después del Concilio Vaticano II hubo una inmediata, clamorosa y universal aceptación de sus orientaciones por parte de los cristianos del mundo entero; el grupo de los nostálgicos que no aceptaron los cambios es prácticamente nulo frente a la inmensa mayoría de los renovados. Por lo tanto, aún cuando no se aceptara que el magisterio conciliar tiene la nota de infalibilidad como magisterio activo o enseñado por la jerarquía, sí la tendría como magisterio pasivo o creído por el pueblo cristiano.

Contrarréplica

Nota. Después de haber expuesto siete objeciones a favor de la infalibilidad del magisterio conciliar, presentamos un argumento en sentido contrario, tomado de las mismas autoridades conciliares.

*Quienes tienen la autoridad para juzgar si el magisterio conciliar está adornado o no con la nota de infalibilidad, son las mismas autoridades que lo propusieron. Ahora bien, estas autoridades han dicho y repetido que, debido a la intención pastoral del Concilio, este no comprometía la infalibilidad de la Iglesia*⁴.

• En el discurso de apertura del Vaticano II, Juan XXIII anunció que la finalidad principal del Concilio no sería definir nuevos puntos de doctrina, pues ya lo habían hecho suficientemente los concilios anteriores de Trento y Vaticano I, sino sólo expresar de un modo nuevo la doctrina ya definida⁵. Pablo VI subrayó este propósito pas-

¹ Algunos, por ejemplo, quisieron apoyarse en el canon lirinense para impedir la declaración del dogma de la infalibilidad del Romano Pontífice en el Concilio Vaticano I. Pero Mons. Gasser, relator de la Deputación de la Fe, ubica perfectamente cómo debe entenderse (11 de julio de 1870): “Todos saben que la regla del acuerdo de las iglesias en la predicación presente tiene valor solamente en el sentido positivo, y de ninguna manera en sentido negativo; es decir, todo aquello que la Iglesia universal en completo acuerdo, en su predicación presente, recibe y venera como revelado, es ciertamente verdadero y católico. Pero, ¿qué hay que hacer si se levanta una discusión entre las iglesias particulares, si se despiertan controversias sobre la fe? Entonces [sólo entonces], según el Lirinense, hay que recurrir al acuerdo de la antigüedad, es decir, a la Escritura y a los Santos Padres; y se debe resolver el desacuerdo de la predicación presente por el acuerdo de la antigüedad” (citado por Lucien, *L'infailibilité...*, p. 27).

² H. Mazzella, *Praelectiones scholastico-dogmaticae*, ed. 6ª Torino 1937, vol. I, p. 450: “De la infalibilidad pasiva o «*in credendo*». No es necesario demostrar la existencia de esta infalibilidad, porque basta concluir de lo dicho: Mostramos que la Iglesia es una con unidad de fe; apostólica con apostolicidad de doctrina; indefectible en sus propiedades y dotes constitutivas. Ahora bien, si toda la Iglesia pudiera errar en la fe o en creer como divinamente revelado lo que no es revelado, o negando que sea revelado lo que lo es; la Iglesia defeccionaría en la unidad, la apostolicidad, etc. Ergo. Por eso se dice de ella (Oseas 2): *Te desposaré conmigo en la fe, te desposaré conmigo para la eternidad*”.

³ Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 12: “La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo, no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el *sentido sobrenatural de la fe* de todo el pueblo, cuando «desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos» (San Agustín) presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres”. Cf. también n. 35: “Cristo, el gran Profeta, que proclamó el reino del Padre con el testimonio de la vida y con el poder de la palabra, cumple su misión profética hasta la plena manifestación de la gloria, no sólo a través de la Jerarquía, que enseña en su nombre y con su poder, sino también por medio de los laicos, a quienes, consiguientemente, constituye en testigos, y les dota del *sentido de la fe* y de la gracia de la palabra, para que la virtud del Evangelio brille en la vida diaria, familiar y social”.

⁴ Cf. Fr. Pierre-Marie O.P., «L'autorité du Concile», en *Le Sel de la terre* n. 35, p. 34-38 y 42-45, de donde tomamos las siguientes citas.

⁵ Juan XXIII, Discurso de apertura, 11 de octubre de 1962, n. 14: “Si la tarea principal del Concilio fuera discutir uno u otro artículo de la doctrina fundamental de la Iglesia, repitiendo con mayor difusión la enseñanza de los padres y teólogos antiguos y modernos, que suponemos conocidos y que tenéis presente en vuestro espíritu, para esto no era necesario un Concilio. Sin embargo, de la adhesión renovada, serena y tranquila, a

toral del Concilio en la apertura de la segunda sesión¹. Y el Cardenal Tisserant, en su calidad de decano de los moderadores del Concilio, volvió a recordarlo en el aula conciliar, el 15 de septiembre de 1964: “Es necesario acordarse también que este Concilio ecuménico, tal como el soberano pontífice Juan XXIII lo afirmó en numerosas ocasiones, no tiene de ninguna manera el propósito de establecer nuevos puntos de doctrina, sino que su finalidad propia es que el celo pastoral de la Iglesia tome un nuevo impulso...”

• La Comisión doctrinal del Concilio, consultada acerca de la calificación doctrinal de la doctrina propuesta, respondió recordando solamente los principios generales de interpretación de los documentos conciliares: hay definición solemne cuando el Concilio expresamente lo indica; lo demás debe admitirse según la mente del Concilio, a juzgar según la materia en cuestión y la forma de expresarse². Pero Pablo VI dijo explícitamente, en el discurso de clausura, que de acuerdo con la intención pastoral inicial, no hubo nunca definición «*ex cathedra*»: “El magisterio de la Iglesia [...] no ha querido pronunciarse con sentencia dogmática extraordinaria”³. Posteriormente volvió a referirse a la calificación de la doctrina del Concilio en la audiencia del 12 de enero de 1966: “Algunos se preguntan cuál es la autoridad, la calificación teológica que ha querido darle a su enseñanza un concilio que evitó promulgar definiciones dogmáticas solemnes que comprometieran la infalibilidad del magisterio eclesiástico. Conocemos la respuesta. Recordemos la declaración conciliar del 6 de marzo de 1964, repetida el 16 de noviembre del mismo año: dado el carácter pastoral del Concilio, éste evitó pronunciar de una manera extraordinaria dogmas que impliquen la nota de infalibilidad, pero a dotado a su enseñanza de la autoridad del magisterio ordinario supremo; este magisterio ordinario y manifiestamente auténtico debe ser recibido dócil y sinceramente por todos los fieles, según el espíritu del Concilio en lo que concierne a la naturaleza y fines de cada documento”⁴.

Por supuesto que todo aquello que había sido definido infaliblemente por el magisterio anterior, sigue siendo infalible en boca del Concilio, pero como ahora nos preguntamos acerca de las enseñanzas conciliares que implican cierta novedad, queda fuera de discusión que el magisterio conciliar, entendido en este sentido más estrecho, no es infalible.

Respuesta

todas las enseñanzas de la Iglesia, en su integridad transmitidas con la precisión de términos y conceptos que es gloria particularmente de los Concilios de Trento y del Vaticano I, el espíritu cristiano, católico y apostólico de todos espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales. Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral”.

¹ Pablo VI, Discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II, 29 de septiembre de 1963, n. 6 y 7: “Pero tú [papa Juan], señalando así el fin más alto del Concilio, le has añadido una finalidad más urgente y actualmente más provechosa, la finalidad pastoral, cuando afirmabas: «Ni nuestra obra mira como fin principal el que se discutan algunos puntos principales de la doctrina de la Iglesia», sino más bien «el que se investigue y se exponga de la manera que requieren nuestros tiempos». Has reavivado en la conciencia del magisterio eclesiástico la persuasión de que la doctrina cristiana no debe ser solamente una verdad capaz de impulsar al estudio teórico, sino palabra creadora de vida y de acción, y que no sólo se debe limitar la disciplina de la fe a condenar los errores que la perjudican, sino que se debe extender a proclamar las enseñanzas positivas y vitales que la fecundan. El oficio del magisterio eclesiástico, ni sólo especulativo ni sólo negativo, debe manifestar con preferencia en este Concilio la virtud vivificante del mensaje de Cristo, que dijo: Las palabras que yo os he dicho son espíritu y vida. Por esto no olvidaremos las normas que tú, primer Padre de este Concilio, le has trazado sabiamente y que gustosamente vamos a repetir ahora: «Nuestro deber no es sólo custodiar este tesoro precioso – el de la doctrina católica –, como si únicamente nos ocupásemos de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temores, a la labor que exige nuestro tiempo, prosiguiendo el camino que la Iglesia recorre desde hace veinte siglos. Ni nuestra obra mira como fin principal el que, se discutan algunos puntos principales de la doctrina de la Iglesia ... ; hay que buscar aquellas formas de exponerla que más se adapten al magisterio cuyo carácter sea prevalentemente pastoral»”.

² De las actas del concilio ecuménico Vaticano II, notificaciones hechas por el secretario general del concilio, Mons. Felici, en la congregación general del día 16 de noviembre de 1964: “Se ha preguntado cuál debe ser la calificación teológica de la doctrina expuesta en el esquema *de Ecclesia*, que se somete a votación. La Comisión Doctrinal ha respondido a la pregunta, al examinar los *Modos* referentes al capítulo tercero del esquema *de Ecclesia*, con estas palabras: «Como salta a la vista, el texto del Concilio debe interpretarse siempre de acuerdo con las normas generales de todos conocidas». En esta ocasión, la Comisión Doctrinal remite a su Declaración del 6 de marzo de 1964, cuyo texto transcribimos aquí: «Teniendo en cuenta la práctica conciliar y el fin pastoral del presente Concilio, este santo Sínodo precisa que sólo define en materia de fe y costumbre para ser sostenida por la Iglesia universal, aquellas cosas que El declare manifiestamente como tales. Todo lo demás que el santo Sínodo propone, como es doctrina del Magisterio supremo de la Iglesia, debe ser recibido y aceptado por todos y cada uno de los fieles de acuerdo con la mente del santo Sínodo, la cual se conoce, bien por el tema tratado, bien por el tenor de la expresión verbal, de acuerdo con las reglas de la interpretación teológica»”.

³ Pablo VI, Alocución de clausura del Concilio, 7 de diciembre de 1965, n. 12.

⁴ Cf. *Documentation catholique*, 1966, n. 1466, col. 418-420.

Se debe afirmar que el magisterio conciliar, es decir, las novedosas enseñanzas impartidas por el Concilio Vaticano II y, en nombre del Concilio, por los Papas posteriores, no goza del carisma de la infalibilidad. La razón es la siguiente. Hay dos modos de ejercer el carisma de la infalibilidad, uno extraordinario, el otro ordinario y universal. Ahora bien, ganadas por el liberalismo, las autoridades conciliares no han querido enseñar con infalibilidad por modo extraordinario; y por el mismo motivo, impiden que su magisterio ordinario alcance el grado de universal. Por lo tanto, el magisterio conciliar no es infalible, ni podrá llegar a serlo de ninguna manera mientras las autoridades eclesiológicas no depongan su liberalismo.

Como se ve, el argumento propone como principio doctrinal los dos únicos modos como el magisterio de la Iglesia puede ser infalible. Luego, a la luz de esta doctrina, afirma tres cosas. En un orden no de naturaleza sino de evidencia, la primera es el hecho manifiesto que las autoridades conciliares no han querido ni quieren recurrir al ejercicio extraordinario del magisterio. La segunda, la causa de esta actitud, que es la mentalidad liberal. La tercera, otra consecuencia necesaria de la misma causa, que el magisterio ordinario nunca podría llegar a ser universal. La conclusión se sigue necesariamente y va más allá del problema planteado, porque no sólo afirma el simple hecho de que no haya habido infalibilidad, sino que, además, demuestra que no puede haberla por ningún modo, ni extraordinario ni ordinario universal, mientras siga presente la causa señalada, es decir, la mentalidad liberal. Expliquemos cada parte en la medida en que parezca necesario.

I. PRENOTANDOS ACERCA DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA ¹

Jesucristo comunicó a su Iglesia el poder de enseñar en su nombre y con su autoridad : *Euntes docete, qui vos audit me audit* (Id y enseñad, quien a vosotros escucha, a Mí me escucha). A este poder participado de Cristo lo llamamos «magisterio de la Iglesia». Es un don único, permanente, poseído a manera de hábito operativo y que ha de durar sin defeción hasta el fin del siglo. Realidad simple en sí misma y en su causa – el magisterio de Jesucristo –, se hace muy compleja si consideramos el *sujeto* que la participa, el *objeto* que la especifica y los *actos* en que se ejerce.

1º El sujeto del magisterio eclesiológico

En cuanto al sujeto, se habla propiamente de «órganos» del magisterio, es decir, instrumentos, señalando que el poder o autoridad es propio sólo de Cristo, Maestro principal, y que todo otro lo posee de manera instrumental ². Si consideramos el sujeto en cuanto a la manera de participar de la autoridad, hay que distinguir órganos auténticos y subsidiarios. Los órganos *auténticos* participan de la autoridad de manera habitual y propia, y los *subsidiarios* transeúnte y delegada. Sólo los primeros pueden decirse propiamente «maestros» en la Iglesia ³. Considerando los órganos auténticos en cuanto a su sujeto último – las personas –, conviene distinguir el Papa de los obispos. En el Papa la autoridad magisterial reside de modo pleno, y en los obispos de modo no pleno. Considerados, en cambio, como sujetos en orden a los actos, hay que distinguir cuatro sujetos diversos : el Papa solo, el Papa con los obispos reunidos en concilio, los obispos dispersos en comunión con el Papa, los obispos solos. Estas distinciones son necesarias cuando hay que tratar de la naturaleza de los actos. Respecto a los órganos subsidiarios, hay que distinguir los papales de los episcopales. Los que reciben delegación inmediatamente del Papa participan más plenamente que los que la reciben de los obispos. También cabe distinguir según la condición de las personas, si se trata de simples fieles o están calificados por algún tipo de autoridad cristiana, ya sean teólogos, catequistas o padres de familia. Todas estas distinciones pueden esquematizarse de la siguiente manera :

Órganos del magisterio				
Órganos auténticos	El Papa, en el que reside la suprema autoridad apostólica	El Papa solo	<i>división en orden a los actos</i>	
		El Papa y los obispos en concilio		
	Los obispos en comunión con el Papa, maestros <i>ex officio</i> de la verdad evangélica	Los obispos dispersos en comunión con el Papa		
Órganos subsidiarios	Papales : congregaciones romanas, comisiones pontificias, delegados apostólicos, etc.	Los obispos solos	Teólogos, peritos en ciencias eclesiológicas	
				Catequistas
	Episcopales : curas párrocos, consejos de presbíteros, comisiones diocesanas, etc.			Padres de familia
				Simples fieles : peritos en diversas ciencias

¹ Cf. Esquema *De Ecclesia*, preparatorio al Concilio Vaticano II, citado en la 1ª objeción, p. 9; cf. *Le sel de la terre* n° 34.

² Señalar esto es fundamental para la teología del magisterio de la Iglesia, más teniendo en cuenta la profundidad y riqueza con que Santo Tomás ha desarrollado la metafísica de la causalidad instrumental.

³ El título de maestros se les predica con analogía de atribución intrínseca respecto al Maestro Jesucristo.

2º El objeto del magisterio eclesiástico

En cuanto al objeto, Santo Tomás enseña que el acto de magisterio lo tiene doble : “El acto de la enseñanza tiene *dos objetos*; pues la enseñanza tiene lugar por la palabra, y ésta es el signo que hace oír el concepto interior. Luego, es objeto de la enseñanza lo que es materia u objeto del concepto interior... El segundo objeto de la enseñanza es por parte de la palabra, que se pronuncia para ser oída; y según esto el objeto de la enseñanza es el que oye : así que en cuanto a este objeto toda enseñanza pertenece a la vida activa”¹.

El primer objeto, entonces, del magisterio de la Iglesia es aquello de lo que trata su enseñanza; y suele definirse en concisa fórmula : materia o doctrina de fe y costumbres. Pero conviene distinguir en él un objeto primario y uno secundario. El *objeto primario* son todas las verdades reveladas por Dios explícita o implícitamente y que nos han sido transmitidas ya sea por la Sagrada Escritura o por tradición. El *objeto secundario* “se extiende a todas aquellas cosas que, aunque no hayan sido ni explícita ni implícitamente reveladas, a juicio de la misma autoridad estén sin embargo conectadas de tal manera con lo revelado que sean necesarias para custodiar íntegramente, explicar cumplidamente y eficazmente proteger el depósito de la fe”². En particular, entra en el objeto secundario del magisterio de la Iglesia declarar y explicar la ley natural, por cuanto está asumida por la ley divina; y juzgar de todos los fenómenos religiosos, ya sea la santidad de sus miembros, apariciones, manifestaciones diabólicas, crímenes, etc., que se relacionan con la doctrina revelada como lo particular con lo universal.

El segundo objeto del magisterio son aquellos a quienes dirige su enseñanza. Aquí la distinción que más importa es si el acto de magisterio está dirigido a la Iglesia universal o a alguna porción particular de la misma, ya sea una diócesis, un instituto religioso o alguna persona concreta.

3º División del magisterio según sus actos

En cuanto a los actos, necesitamos hacer por el momento una doble distinción. En primer lugar, hay que distinguir los actos de magisterio *auténtico* y los de magisterio *personal*. Una misma persona, ya sea el obispo o el Papa, puede estar dotada de una doble autoridad magisterial en orden a la vida de la Iglesia, una personal, en razón de la perfección con que posea la ciencia teológica; otra participada de Cristo, en razón del mandato o misión recibida : los obispos respecto a sus diócesis, el Papa como obispo de Roma respecto a su diócesis y como pastor supremo respecto a la Iglesia universal. Si la persona constituida en dignidad enseña en virtud de su ciencia teológica, tenemos un acto de *magisterio personal* y debe juzgarse como se juzga la enseñanza de cualquier teólogo en la Iglesia; si enseña en virtud del mandato recibido de Cristo, tenemos un acto de *magisterio auténtico*³ y debe juzgarse a la luz de la doctrina sobre el magisterio de la Iglesia.

Además, los actos de magisterio auténtico se dividen, en razón de su certeza, en infalibles y *mere* auténticos. En los actos de *magisterio infalible*, tal como son enunciados por los órganos del magisterio, no puede darse el más mínimo error. Si pertenecen al objeto primario, deben ser creídos con fe divina; si pertenecen al objeto secundario deben ser creídos con la misma certeza, en cuanto guardan conexión necesaria con la doctrina revelada. Los actos de *magisterio mere auténtico*, aunque no garantizados por la infalibilidad, sin embargo también gozan en diverso grado de la asistencia del Espíritu Santo, y por lo tanto exigen “religiosa obediencia del intelecto y la voluntad”. El grado de autoridad con que se imponen a los fieles cristianos “surge principalmente de la índole de los documentos, o de la frecuente proposición de la misma doctrina, o del modo de decirlo”⁴, debiendo juzgar todas estas cosas *more humano*, es decir, de manera análoga a como acostumbran juzgar los hombres las palabras de los doctores en ciencias humanas.

Hay otras calificaciones y distinciones de los actos de magisterio que no siempre tienen un significado completamente determinado, pudiendo usarse en diversos sentidos. La definición «*ex cathedra*» del Romano Pontífice tiene un sentido perfectamente precisado por la declaración del Concilio Vaticano I; pero a veces se la identifica indebidamente con el magisterio infalible del Papa, siendo que también pueden llegar a ser infalibles algunas enseñanzas no dadas a manera de definición «*ex cathedra*». Además, se engendra confusión cuando se toma la expresión «*ex cathedra*» fuera del contexto de la declaración vaticana, porque entonces puede significar todo el magisterio auténtico del Papa, infalible o *mere* auténtico, dado «desde la cátedra de San Pedro», es decir, como pastor supremo de la Iglesia universal. También se extiende a veces el significado de esta expresión, por analogía, a las definiciones infalibles de los Concilios ecuménicos que, como diremos, tienen las mismas cualidades que las definiciones papales.

¹ II-II, q. 181, a. 3.

² Cf. Esquema *De Ecclesia*, preparatorio al Concilio Vaticano II; cf. *Le sel de la terre* n° 34, p. 41.

³ “*Authenticus*” tiene la misma raíz griega que “*auctoritas*” y significa “que tiene autoridad, legalizado, que hace fe pública”.


⁴ Cf. Esquema *De Ecclesia*, preparatorio al Concilio Vaticano II; cf. *Le sel de la terre* n° 34, p. 44.

La distinción entre *magisterio ordinario* y *extraordinario* es fuente de mayores confusiones todavía, porque un acto de magisterio puede salir de lo común y ordinario por diversos capítulos. En general se señala el carácter extraordinario o solemne – expresión más o menos equivalente – de un acto de magisterio como índice de un compromiso mayor de la autoridad magisterial; de allí que en el magisterio extraordinario se dé más frecuente y claramente la nota de infalibilidad. Esto da pie a que se cometa el error de identificar sin más la distinción entre «extraordinario y ordinario» con «infalible y *mere* auténtico»; pero no todo el magisterio extraordinario o solemne es infalible, ni todo el magisterio dado de modo ordinario es no infalible. Además, conviene señalar que el magisterio extraordinario por excelencia es el de los concilios ecuménicos, ya que constituyen un modo totalmente fuera de lo común de ejercer la autoridad, y no se reúnen sino por graves motivos. Cuando la distinción, en cambio, se aplica al magisterio del Romano Pontífice carece de tanta precisión, porque sus actos se revisten de solemnidad de una manera tan variada que se hace imposible en muchos casos decidir si tal acto debe considerarse extraordinario u ordinario. En este caso se suele reducir la significación de «extraordinario» al magisterio infalible «*ex cathedra*» del Papa, lo que no está exento de imprecisión.

II. LOS DOS MODOS DEL MAGISTERIO INFALIBLE

En lo que toca al problema que ahora discutimos, nos interesa hacer una división formal en el modo infalible de los actos de magisterio. Una división formal debe cumplir con dos requisitos: por una parte, dividir la esencia considerada por diferencias contrarias en aquello que tiene de más propio y específico; y por otra, que todo individuo de tal naturaleza pertenezca distintamente a uno u otro miembro de la división. La nota de infalibilidad en el acto de magisterio busca terminar con la fluctuación en que queda el espíritu ante la posibilidad de error de una enseñanza no infalible: al enseñar con *certeza* se quita el temor con que se da el asentimiento a lo enseñado como *opinión*. Ahora bien, este fin no se alcanza con perfección mientras la verdad enseñada no se fije en una única sentencia con garantía clara de infalibilidad, pues mientras se enseñe con expresiones diversas o en distintos contextos, queda siempre una cierta duda acerca de cuál será la más correcta o cómo se debe interpretar. Por lo tanto, de todos los modos como el magisterio de la Iglesia puede llegar a enseñar con infalibilidad, conviene distinguir como principal aquel acto que proponga la verdad en sentencia única y que garantice por sí mismo aisladamente la infalibilidad. Cuando para reconocer la nota de infalibilidad haya que relacionar una serie de actos diversos de magisterio en que la misma verdad se expresa con palabras o contextos diferentes, entonces no se alcanza la efecto buscado con la misma perfección. Al modo primero y principal se lo puede llamar propiamente *magisterio infalible extraordinario*, porque tal acto de magisterio deberá necesariamente ir adornado de una gran solemnidad para poner de manifiesto su condición de infalible por sí mismo¹. Al segundo modo, en cambio, ya no hay nombre que pueda designarlo con tanta propiedad porque puede darse de maneras muy diversas. Lo llamaremos, por contraposición, *magisterio infalible ordinario*².

1º Magisterio infalible extraordinario

El *magisterio infalible extraordinario* puede ser ejercido por el Papa solo o por el Papa y los obispos. Es doctrina católica del  que las condiciones necesarias y suficientes que debe cumplir un acto de magisterio

¹ Dom Paul Nau, *Le Magistère pontifical ordinaire, lieu theologique*: “[El magisterio ordinario] no consiste en una proposición aislada que se pronuncia categóricamente sobre la fe y que por sí sola la garantiza, sino en un conjunto de actos que pueden concurrir a transmitir una enseñanza” (p. 10); “la infalibilidad del magisterio ordinario, tanto el de la Iglesia como el de la Sede romana, no es la infalibilidad de un juicio o un acto que se considere aisladamente, como si pudiera esperarse de él, tomado aisladamente, toda la luz” (p. 17); “ningún acto del magisterio ordinario podría, sin dejar de ser tal, reivindicar para sí, tomado aisladamente, la prerrogativa propia del juicio supremo. Un acto aislado es infalible sólo si el Juez supremo compromete en él toda su autoridad al grado de prohibirse volver atrás – no podría, de hecho, ser revocable sin reconocerse susceptible de error – pero un acto tal, contra el cual no se puede apelar, es precisamente aquel que constituye el juicio solemne [o extraordinario] y que se opone, como tal, al magisterio ordinario” (p. 75, nota 1). Citas tomadas de «Idées claires sur le magistère infaillible du Pape», *Courrier de Rome*, junio 2001, p. 4.

² La confusión nace porque «ordinario – extraordinario» son ahora diferencias de «infalible» y no de «magisterio» como antes. Se trata ahora de magisterio infalible con infalibilidad por modo extraordinario o con infalibilidad por modo ordinario. En el primer caso, dijimos, no hay confusión, porque siempre se tratará de actos de *magisterio* extraordinario. Pero en el segundo caso sí puede haberla porque (perdón por la prolijidad) el magisterio infalible por modo ordinario puede darse en actos de magisterio ordinario o extraordinario. Podríamos tener un acto de magisterio *extraordinario* que sea infalible por modo *ordinario*. Por ejemplo, en la Bula *Ineffabilis Deus* por la que se declara el dogma de la Inmaculada Concepción, sólo la sentencia dogmática es infalible por modo extraordinario. El resto del texto sigue siendo magisterio extraordinario sin estar garantizado por la infalibilidad de ese único acto considerado aisladamente. Pero puede haber muchas otras afirmaciones infalibles porque han sido siempre enseñadas o porque las enseña el magisterio ordinario universal. Estas sentencias serían / magisterio extraordinario / infalible por modo ordinario /.

papal para que sea infalible por sí mismo aisladamente, son aquellas cuatro indicadas por la Const. *Pastor aeternus* del Vaticano I (cf. 2ª objeción). La doctrina, en cambio, acerca de las condiciones de infalibilidad del magisterio extraordinario del Papa y los obispos reunidos en Concilio no ha alcanzado el mismo grado de definición; pero podemos deducirlas con un simple razonamiento teológico :

Es evidente que las cuatro condiciones vaticanas han sido establecidas considerando la naturaleza misma del ejercicio magisterial del Papa : en cuanto al sujeto, se pide la suprema autoridad; en cuanto al doble objeto, materia y oyentes (cf. supra), se exige doctrina de fe y costumbres y que se dirija a la Iglesia universal; y en cuanto al modo del acto, que se pronuncie con intención de imponer. Ahora bien, cuando el colegio episcopal se reúne bajo su cabeza, el Papa, ejerce con él un magisterio de la misma naturaleza que el del Papa solo, puesto que “goza de la misma infalibilidad que las definiciones *ex cathedra* del Romano Pontífice” (cf. 1ª objeción). Por lo tanto, las condiciones de infalibilidad del magisterio colegial del Papa y los obispos son – *mutatis mutandis* – las mismas cuatro condiciones del magisterio papal¹.

Parece conveniente hacer aquí dos observaciones, una breve en cuanto al sujeto y otra más reposada en cuanto a la intención. *En cuanto al sujeto*, señalemos que normalmente el Papa y los obispos enseñan con única sentencia solamente cuando están reunidos en concilio, y por lo tanto, sólo en los concilios se da de hecho el ejercicio de su magisterio infalible extraordinario. Pero la reunión local no pasa de ser una exigencia puramente material. Si hoy, con las modernas facilidades de comunicación, el Papa se pusiera de acuerdo con los obispos en sus diócesis para definir, a una, un dogma, sería éste un ejercicio del magisterio infalible *extraordinario*².

En cuanto a la intención, debe tenerse bien presente que se juzga *more humano*. Cuando el magisterio de la Iglesia propone verdades a manera de símbolo de fe como en el Credo apostólico, o cánones como en Trento, o colección de sentencias como en el *Syllabus* de Pío IX, cada una de las proposiciones tiene toda la autoridad comprometida en tal documento, siendo infalibles si se cumplen las condiciones vaticanas, o *mere* auténticas en caso contrario. Cuando se expone, en cambio, a manera de discurso científico, explicando y argumentando, la intención magisterial no se dirige de igual manera a cada proposición del texto, sino que es plena en las tesis centrales y parcial en lo que se dice a manera de apoyatura³. Por lo tanto, si en el documento se compromete la infalibilidad, sólo quedan garantizadas por este acto las proposiciones centrales.

El magisterio infalible ordinario puede darse, dijimos, de maneras muy diversas; pero cualesquiera sean estas maneras, *para que sea infalible se deben siempre cumplir «equivalentemente» las cuatro condiciones vaticanas*. Esta es una aclaración que los tratadistas no siempre hacen, y es fundamental para nuestro propósito. Si todos los obispos junto con el Papa enseñaran una misma verdad pero no como pastores de sus diócesis sino como doctores privados (contra la 1ª condición), ésta no sería infalible por magisterio ordinario universal; y si otros doctores de mayor autoridad enseñaran lo contrario, lo más probable es que los obispos se hubieran equivocado. Si enseñan en materia que nada tiene que ver con fe y costumbres (contra la 2ª condición), no hay infalibilidad. Si la enseñanza la dirige un obispo a una determinada persona en particular, y otro a otra, y sólo alguno que otro la enseña a toda su diócesis (contra la 3ª condición), tampoco hay infalibilidad porque no está dirigida a la Iglesia universal. Si todos los obispos en comunión con el Papa enseñan que es *opinión* piadosa que las almas del purgatorio interceden por nosotros (contra la 4ª condición), no por eso pasa a ser verdad de fe, porque no tienen intención de *imponer* esta doctrina como de fe o en conexión con la fe. Podría ser un error, pero sería un error que no atenta contra la piedad. Estas condiciones nacen, como dijimos, de la naturaleza misma del magisterio que Jesucristo dejó a su Iglesia y deben siempre cumplirse para que esté en juego la infalibilidad. Que este punto quede claro, porque recurriremos a él⁴.

¹ Evidentemente no le conviene la denominación «*ex cathedra*», pues no caben todos en la silla de San Pedro; sería más bien «*ex aula*».

² Sería ciertamente un modo muy extraordinario. Pero esta posibilidad no deja de presentar serias dificultades teológicas. Si al Papa se le ocurriera organizar un Concilio virtual por Internet (hoy todo se puede esperar) carecería – en nuestra opinión – de autoridad, por la dificultad de certificar por experiencia directa la participación real de los miembros. Para que la sentencia común sea válida, los obispos deberían firmar en sus diócesis, de modo solemne ante testigos, un mismo documento, promulgado luego pública y solemnemente por el Papa.

³ Cuando San Francisco de Sales ilustra un dogma de fe con algún hecho natural tomado de Plinio, no le importa verificar si éste es verdadero pues sólo lo toma en cuanto explica aquél. Cuando Santo Tomás da diez argumentos en apoyo de una sentencia, puede conceder que alguno sea menos bueno pero no tiene intención de ceder en la verdad propuesta. Las ilustraciones y argumentos se proponen como *medios o instrumentos* ordenados a la sentencia central como a *fin*; por eso la intención magisterial se dirige *simpliciter* a enseñar las afirmaciones finales y sólo *secundum quid* a las instrumentales, es decir, las propone no por sí mismas, sino en cuanto confluyen a la sentencia central. A veces el autor se preocupa por dejar expresado en el texto aquello a lo que se dirige plenamente su intención, como en la Bula *Ineffabilis Deus* sobre la Inmaculada Concepción, pero a veces no, y se puede hacer difícil determinar esto, debiendo considerar no sólo el texto sino todas las circunstancias que hacen al contexto.

⁴ No es extraño que los problemas nuevos que se presentan al teólogo no puedan resolverse con la aplicación directa de principios teológicos ya establecidos y aceptados; y le exijan desarrollar más la doctrina implícita del magisterio para dar con la solución. Esto es lo que creemos

2º Magisterio infalible ordinario

Acerca de la infalibilidad por modo ordinario del Papa solo podemos señalar también, en medio de la diversidad de maneras en que puede darse, una característica común a todos sus modos : se da por *repetición* de actos. Si basta un acto único y aislado para reconocer la enseñanza como infalible, pertenece por definición al magisterio infalible extraordinario. El modo ordinario del magisterio infalible del Romano Pontífice exige considerar una serie de actos sobre la misma doctrina. Si todos los Papas han enseñado una doctrina en la persuasión de que es revelada, no pueden haber errado. Si ante un error, todos los Papas siguientes lo han habitualmente condenado, no pueden haberse equivocado. Si un mismo Papa propone y repropones una cierta verdad como principio recurrente de graves afirmaciones, aunque en cada contexto nunca haya querido afirmarla como sentencia principal, considerados todos sus actos podría reconocerse una intención de imponerla como definitiva y sería infalible por modo ordinario¹.

La infalibilidad por modo ordinario del magisterio del Papa y los obispos tiene, en cambio, por decirlo así, dos dimensiones a considerar : no sólo la del tiempo, sino también la del espacio. A veces puede llegar a cumplir las condiciones de la infalibilidad por repetición de actos en el tiempo, a veces por complementación de actos en el espacio, a veces por combinación de ambos aspectos. Si ciertas verdades se han conservado por tradición como reveladas desde siempre aquí o allá, y en algún momento han sido recibidas como tales por Roma, y nadie se ha opuesto nunca a ellas, son infaliblemente verdaderas (universalidad temporal). Si ante una novedad todos los obispos a una con el Papa la repudian como falsa, no pueden haber errado (universalidad local). Si una verdad se afirma aquí y luego allá, y pasa el tiempo suficiente como para que Roma y las demás diócesis se enteren y nadie afirma lo contrario, habría también infalibilidad por magisterio ordinario. En este caso, el tiempo suple lo que le falta a la universalidad local (universalidad combinada). Al magisterio infalible ordinario del Papa y los obispos se lo llama «magisterio ordinario universal». Si bien es cierto que la denominación «universal» mira primeramente la universalidad local, se extiende también a significar la universalidad temporal. Lo que importa es que tal doctrina pueda y deba decirse enseñada por la Jerarquía como un todo a la Iglesia universal, de tal manera que se cumplan las condiciones vaticanas relativas al sujeto y a los oyentes.

Conclusión. El magisterio infalible puede ejercerse de dos modos, extraordinario y ordinario. El magisterio infalible por modo extraordinario es ejercido por el Papa solo cuando define «*ex cathedra*», y por el Papa y los obispos reunidos en Concilio cuando definen con solemnidad. El magisterio infalible por modo ordinario se da en el Papa solo por repetición de actos, y en el Papa y los obispos cuando llega a ser universal.

III. EL MAGISTERIO CONCILIAR NO HA QUERIDO USAR DE LA INFALIBILIDAD POR MODO EXTRAORDINARIO

Si bien el Concilio Vaticano II fue convocado y presidido por los Papas, reuniendo mayor número de obispos que todos los anteriores concilios ecuménicos; si bien como todo concilio ecuménico trató de doctrina sobre fe y costumbres dirigiéndose a la Iglesia universal; sin embargo, a diferencia de todo otro concilio ecuménico, manifestó expresamente desde el principio su intención de no definir nuevos dogmas (cf. la contrarréplica). Como dijo Pablo VI, el Vaticano II fue un Concilio que “evitó promulgar definiciones dogmáticas solemnes que comprometieran la infalibilidad del magisterio eclesiástico”².

Consecuentes con este espíritu, los Papas posconciliares tampoco han querido recurrir nunca al ejercicio supremo de su autoridad. El único acto de magisterio que pareció alcanzar la solemnidad de una definición «*ex cathedra*» fue la Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* de Juan Pablo II acerca de la imposibilidad de la ordenación sacerdotal de mujeres, del 22 de mayo de 1994. La conclusión del breve documento parecía no dejar dudas sobre su carácter solemne : “Con el fin de alejar toda duda sobre una cuestión de gran importancia, que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia, en virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos, declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia” (DS 4983). Pero la *Presentación*

estar haciendo : Para solucionar el problema del magisterio conciliar hay que tener en cuenta que las cuatro condiciones que el Vaticano I determinó para el magisterio infalible del Papa deben extenderse *proporcionalmente* al magisterio infalible del Papa y los obispos, ya sea extraordinario, ya sea ordinario universal. Como todavía no es un principio teológico universalmente reconocido, la nuestra sigue siendo una *quaestio disputata*, pero obsérvese que es conclusión inmediata de principios doctrinales muy firmes.

¹ Por ejemplo, San Pío X nunca declaró dogma de fe que también hoy haya que restaurar todas las cosas en Cristo, pero al tomarlo como principio de todos sus actos debe considerarse como infaliblemente cierto.

² Audiencia del 12 de enero de 1966, *Documentation catholique*, 1966, n. 1466, col. 418-420.

que acompaña la Carta en *L'Osservatore Romano*, dice que “no se trata de una nueva formulación dogmática, sino de una doctrina enseñada de manera definitiva por el magisterio pontificio ordinario”. ¿Un acto que enseña de modo *definitivo* y sin embargo es magisterio pontificio *ordinario*? El Cardenal Ratzinger va a precisar el punto un poco después: “Se trata de un acto del magisterio auténtico ordinario del Sumo Pontífice, y por tanto de un acto no definitorio ni solemne «*ex cathedra*», aunque el objeto de este acto es la declaración de una doctrina enseñada como definitiva, y por consiguiente, no reformable”¹. El acto no es definitivo, pero el objeto sí... Este modo de ejercicio del magisterio pontificio nunca se había dado antes, y constituye un nuevo y original sentido del calificativo «*extraordinario*». El Papa quiere poner fin a las disputas sobre la ordenación de mujeres declarando que va contra lo enseñado por magisterio ordinario universal, pero sin querer dar a su propia declaración el carácter de definición «*ex cathedra*». Es un acto no infalible con objeto infalible. Si se levantan disputas sobre verdades afirmadas por magisterio ordinario universal es, como dijimos, porque no se han enseñado en un único acto que no deje dudas sobre su autoridad. Por eso normalmente los Pontífices Romanos les ponían fin por una definición «*ex cathedra*» que obliga por sí misma. Sin embargo ahora el Papa juzga mejor limitarse a recordar que es una verdad infalible por magisterio ordinario universal, sin sumarle el peso de su propia autoridad.

Confesamos que el recurso deja en cierta perplejidad, pues si ya se discutía sobre la doctrina infalible, no se ve cómo puede acabarse la discusión por un acto de menor autoridad, cosa que no dejaron de reprocharle muchos teólogos en medio de la ola de protestas que levantó la declaración papal: “Se pretende, al parecer, que los actos del magisterio no infalible del Papa sean aceptados como si fueran infalibles”². Sin embargo, no dejó de explicarse de la misma manera. En un *Responsum* que la Congregación para la Doctrina de la Fe se vio obligada a dar el 24 de noviembre del año siguiente, vuelve a declarar: “Esta doctrina exige un asentimiento definitivo dado que [...] ha sido propuesta por el magisterio ordinario y universal. Por lo cual, en las presentes circunstancias, el Sumo Pontífice, en el ejercicio de su propio ministerio de confirmar a los hermanos ha propuesto la misma doctrina con una declaración formal, enunciando explícitamente *quod semper, quod ubique et quod ab omnibus* debe ser sostenido como perteneciente al depósito de la fe” (DS 5041). Si la doctrina exige asentimiento definitivo es por pertenecer al magisterio ordinario universal y no por la declaración del Papa; el Sumo Pontífice lo declara no «*definiens*» sino «*explicitamente enuntians quod semper...*», términos que sin lugar a dudas evitan comprometer la suprema autoridad papal. El mismo Juan Pablo II, en un discurso a la asamblea plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe, dado el mismo día de la publicación del *Responsum*, asimiló el modo de ejercer la autoridad en *Ordinatio sacerdotalis* al de sus cartas encíclicas doctrinales, que no contienen ciertamente definiciones «*ex cathedra*»: “En la Encíclica *Veritatis Splendor* y *Evangelium Vitae*, así como en la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, he querido volver a proponer la doctrina constante de la fe de la Iglesia, con un acto de confirmación de la verdad claramente testificada por la Escritura, por la Tradición apostólica y por la enseñanza unánime de los Pastores. Tal declaración, en virtud de la autoridad transmitida al Sucesor de Pedro de «confirmar a los hermanos», expresa por consiguiente la común certeza presente en la vida y en la enseñanza de la Iglesia”³. El Papa sólo quiere expresar “la común certeza” y no aportar la certeza de su personal suprema autoridad.

Ahora bien, ¿por qué el magisterio conciliar pone tanto empeño en evitar expresarse infaliblemente por modo extraordinario?

IV. LAS AUTORIDADES CONCILIARES NO QUIEREN RECURRIR A LA INFALIBILIDAD POR MODO EXTRAORDINARIO PORQUE HAN ADOPTADO UNA ACTITUD LIBERAL

1º La autoridad de la Iglesia según el liberalismo

La verdad hace libre al hombre (Jn 8, 32), porque le permite elegir aquello que verdaderamente le procura el bien; por eso nada estima tanto el hombre recto como hallar un maestro de gran autoridad que le descubra el valor de las cosas sobre las que debe ejercer su libre arbitrio. Pero la corrupta mentalidad liberal sufre la relación *libertad - autoridad* como verdadero conflicto. Para esta manera de pensar, la libertad individual es el valor supremo de la persona; y de todas las libertades personales, la más excelente es la libertad de pensamiento. De allí

¹ *L'Osservatore Romano* en lengua española, 10 de junio de 1994, p. 8, col. 1.

² J.M. Díez Alegria, referido por A. Hontañón en *La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la declaración *Mysterium Ecclesiae**, EUNSA 1998, p. 164, nota 275. Cf. p. 184 ss. de esta misma obra, bajo el título: «Reacciones teológicas a la enseñanza de la Carta Apostólica [*Ord. Sacerdotalis*]».

³ *L'Osservatore Romano* en lengua española, 25 de noviembre 95. Cf. A. Hontañón, op. cit. p. 163, nota 273.

que una autoridad que imponga su doctrina desde lo alto de su cátedra sin dejar la menor posibilidad de discrepar, le parezca la más cruel carcelera del espíritu. ¿No debe haber entonces ninguna autoridad? Si el hombre viviera solo, no aparecería el conflicto; pero como vive en sociedad, surge el problema de conjugar las libertades individuales con lo que exige la existencia de una «común-unidad»; y aquí es cuando aparece la necesidad de una cierta autoridad. El católico medieval, de mentalidad infantil, renunció a su libertad de pensamiento y confió al magisterio de la Iglesia el poder absoluto de enseñar; y la Iglesia llegó a tener no sólo una única fe sino hasta una única teología : la autoridad había suprimido la libertad. El liberal protestante cayó en la tentación de sacudir completamente el yugo de este autoritarismo doctrinal, planteando la relación con Dios de manera puramente individual : la libertad suprimió la autoridad; pero la historia ha demostrado cómo las comunidades protestantes se dividen al infinito por carecer de una mínima unidad doctrinal. Por eso el liberal católico, iluminado por las lecciones de la historia, sabe que no puede evitarse el conflicto y hay que atenuar la libertad de pensamiento con cierto ejercicio de autoridad doctrinal.

El protestante liberal tenía razón en que Dios habla inmediatamente a cada hombre y, respetando su libertad, lo conduce a la verdad en un diálogo de Espíritu a espíritu. El católico medieval se equivocaba en desconfiar de la inspiración personal y obligar al cristiano a atender en primer lugar al magisterio exterior de la Iglesia y sólo en segundo lugar al magisterio interior del Espíritu Santo. De allí que el cristiano no pudiera leer el texto de la Sagrada Escritura y sólo la pudiera escuchar explicada por el Pontífice Romano. Pero el protestante se equivocaba al desconocer la verdadera función de la autoridad. Dentro de una legítima diversidad, el Espíritu Santo va inspirando ciertas convicciones comunes a todos los creyentes que, si se tuvieran presentes, bastarían para mantener unida la comunidad. Pero como cada persona las expresa de manera diferente, es necesario que haya quien interprete el sentir común, logre expresarlo en una única sentencia y tenga la suficiente representatividad como para que su fórmula se imponga a todos. Este sería el verdadero e indispensable papel de la autoridad para el liberal católico, como lo explica breve y claramente San Pío X : “Sobre el magisterio de la Iglesia [los modernistas] fantasean de este modo. Una asociación religiosa no puede en modo alguno tener unidad, si no hay una sola conciencia de los asociados y una fórmula única de que se valgan. Ahora bien, una y otra unidad exige una especie de inteligencia común, a quien toque hallar y determinar la fórmula que más exactamente responda a la conciencia común, y esa inteligencia es menester que tenga suficiente autoridad para imponer a la comunidad la fórmula que hubiere estatuido. Pues bien, en esta conjunción y como fusión, tanto de la inteligencia que elige la fórmula como de la potestad que la prescribe, ponen los modernistas la noción del magisterio eclesiástico”¹.

Podemos, entonces, señalar una *triple diferencia* entre la manera tradicional de entender la autoridad en la Iglesia y el modo liberal :

- *Primera*, en su relación con la libertad. Para el católico tradicional, la autoridad perfecciona la libertad al permitirle al hombre elegir con certeza lo que más le conviene; el hombre debe ser educado por la autoridad para que su libertad, poseída al principio más bien en potencia, sea llevada al acto. En consecuencia, cada definición del magisterio de la Iglesia es celebrada por el católico como un nuevo terreno ganado para el uso seguro de su libertad y desea el máximo ejercicio del magisterio. Para el liberal, en cambio, la autoridad coarta la libertad y por eso, aunque reconoce que es necesaria para mantener la unidad, lamenta como una pérdida cada definición del magisterio de la Iglesia y desea que su ejercicio se reduzca al mínimo indispensable.

- *Segunda*, en cuanto a su principio. Para el católico tradicional, el magisterio de la Iglesia es regla próxima de la fe común de los cristianos, porque sólo a él le fue prometida la asistencia del Espíritu Santo para conservar íntegramente y proponer indefectiblemente el depósito de la fe. Para el liberal, en cambio, el sentir común de los fieles es regla próxima del magisterio, porque la asistencia del Espíritu Santo habría sido prometida en primer lugar a la comunidad de los fieles para vivir en cada época el Evangelio, y sólo en segundo lugar el magisterio es asistido para comprender, expresar y autorizar lo que el Espíritu dice a la Iglesia. No serían los fieles quienes deben leer las actas del magisterio, sino el Magisterio quien debe leer el corazón de los fieles.

- *Tercera*, en cuanto a su finalidad. Para el católico tradicional, el Magisterio es a los fieles como el maestro a los niños : tiene un oficio *eminente* ordenado a *enseñar* con certeza. Para el liberal, en cambio, el Magisterio es a la comunidad eclesial como el moderador a un grupo de debate, que dirige el diálogo y destaca los acuerdos : tiene un oficio *dependiente* ordenado a *unificar* pareceres.

¹ San Pío X, *Encíclica Pascendi dominici gregis*, del 8 de septiembre de 1907, Dz 2093* [* antigua numeración : en las versiones del Denzinger Schönmetzer y Hünermann, posteriores a la edición de 1965 – modificada bajo la dirección de K. Rahner – falta este texto].

	según el católico	La autoridad doctrinal en la Iglesia	según el liberal
1º	La autoridad perfecciona la libertad, por lo tanto, debe llevarse al máximo su ejercicio		La autoridad coarta la libertad, por lo tanto, debe reducirse al mínimo su ejercicio
2º	El Espíritu Santo asiste a la autoridad, por lo tanto, es regla próxima de la fe común		El Espíritu Santo asiste al sentir común de los fieles, por lo tanto, es regla próxima de la autoridad
3º	La autoridad es maestra de la verdad		La autoridad es sierva de la unidad

2º El liberalismo del magisterio conciliar

Las rígidas normas e instituciones de una Roma acostumbrada a ser maestra de la verdad ante el mundo hacían imposible un cambio muy abrupto en la manera de ejercer la autoridad doctrinal. Por eso no pudo apreciarse nada especial en los breves años de pontificado anteriores al Concilio de Juan XXIII, Papa de reconocida tendencia liberal, salvo un marcado optimismo ante la situación de la Iglesia en el mundo, que contrastaba notablemente con lo que habían sentido todos los Papas anteriores. Pero la naturaleza misma de un concilio ecuménico ofreció la ocasión propicia para la transformación, tanto por el modo colegiado de ejercer la suprema potestad, como por el propósito reformador que justifica tan extraordinaria congregación. Por tales motivos, los espíritus más clarividentes venían desaconsejando fuertemente que se convocara un concilio en circunstancias de tanta presión por la parte liberal.

La «transfiguración liberal» de la autoridad suprema se produjo casi inmediatamente con las decisiones iniciales tomadas en la primera sesión del Concilio Vaticano II. La manera como se llevó a cabo ha sido denunciada en todos sus detalles por R. Wiltgen, en su libro *El Rin desemboca en el Tíber*¹. Al comienzo fue algo que se manifestó más en los hechos que en las palabras – Pablo VI *habla* de su propia autoridad de una manera más bien tradicional pero la *ejerce* de modo decididamente liberal –. Pero «tras la vida la doctrina», a medida que los católicos dejaban de asombrarse de las nuevas libertades que tenían, el magisterio conciliar fue explicando su naturaleza de modo más claro. Los principios liberales que habían sido astutamente colocados a manera de semillas en los documentos conciliares, pronto se hicieron árboles que hoy cubren con su sombra a los católicos, impidiendo que los siga iluminando la lámpara encendida de la Cátedra romana.

Un desarrollo prolijo de este asunto nos sacaría del estilo de la *quaestio disputata* que hemos adoptado, por eso nos reduciremos a señalar, de la manera más breve y efectiva que podamos, cómo se da en el magisterio conciliar la *triple diferencia* que distingue el ejercicio liberal de la autoridad, tanto en la práctica como en la teoría :

- *Primera diferencia, el nuevo «carácter pastoral» del concilio.* Todos los concilios, desde el de los Apóstoles en Jerusalén, han tenido *carácter pastoral*, pues siempre se han reunido para resolver graves problemas en la vida de la Iglesia. Sin embargo, desde su convocación, se anuncia el *carácter pastoral* del Concilio Vaticano II como algo nuevo que lo distingue de los demás concilios. ¿Cuál es la diferencia entre el nuevo *carácter pastoral* y el antiguo? La diferencia está en que para los Pastores tradicionales, desde San Pedro hasta Pío XII, el primer cuidado pastoral que necesitaba el rebaño era la definición dogmática de las doctrinas que los problemas implicaban; para los Pastores modernos, en cambio, nada se opone más a lo pastoral que la precisión doctrinal. Reléanse los textos citados en la *Contrarréplica* y se podrá confirmar que siempre se recurre al «carácter pastoral» del Concilio para justificar la falta de definición doctrinal. El nuevo carácter es el de una pastoral *liberal*, que sufre el falso conflicto entre la autoridad y la libertad². Y este sofisma del «carácter pastoral» tuvo gravísimas consecuencias prácticas, pues frenó todos los intentos por disolver las ambigüedades bajo las que se escondían los principios liberales³.

¹ Ralph M. Wiltgen, S.V.D., *El Rin desemboca en el Tíber. Historia del Concilio Vaticano II*, Criterio Libros, Madrid 1999. 1ª edición original : *The Rhine flows into the Tiber. A History of Vatican II*, Hawthorn Books, Nueva York 1967.

² «¿Acaso no han sido las distinciones escolásticas – denuncia acusador el liberal – el cruel cuchillo que ha ido amputando sus miembros al Cuerpo Místico? Si no hubiera sido por los cánones tridentinos, no estarían separados nuestros hermanos protestantes». Ahora todas las «comisiones mixtas» dedicadas al diálogo ecuménico se preocupan solamente por volver a confundir lo que el magisterio tradicional había distinguido, para encontramos unidos en una misma profesión de ambigüedad. Pero son funestísimos vientos los que se están sembrando. Es cierto que casi cada definición del magisterio ha producido separaciones, empezando por el concilio de Jerusalén que separó a los judaizantes. Pero las definiciones dogmáticas no son cuchillo de verdugo sino bisturí de médico, que corta el tumor para que viva el cuerpo. Lo que hace hereje al hereje no es tanto el error doctrinal sino la falta de sumisión a la voz de Cristo que suena en el Magisterio; por eso nada cambia si se firma un amplio acuerdo de verdades comunes con un nestoriano o un luterano, si ellos las siguen creyendo porque así les parece y no porque así lo enseña el Magisterio. ¿Qué le pasaría a aquel a quien el médico volviera a coserle prolijamente la carne cancerosa que le había cortado? La imagen es fea, pero representa bien lo que nos está pasando en la Iglesia.

³ En una intervención durante la primera sesión del Concilio (1 de diciembre de 1962), Mons. Lefebvre señaló la necesidad de proponer textos dogmáticos en los que se presentara la doctrina de manera exacta, dejando para otros más pastorales el explicarla de manera más sencilla. Pero su proposición – comenta él mismo – «fue el objeto de violentas oposiciones : «El Concilio no es un concilio dogmático sino pastoral; no que-

• *Segunda diferencia, la nueva infalibilidad del «sensus fidei».* Siempre se enseñó que la universalidad de los fieles no puede errar al profesar una verdad como *de fe*, pues iría contra el dogma de la indefectibilidad de la Iglesia. Pero la doctrina tradicional explicaba que esta infalibilidad «*in credendo*» de los fieles era consecuencia de la infalibilidad «*in docendo*» del Magisterio, único sujeto del carisma de la indefectible verdad¹. El magisterio conciliar, en cambio, va a invertir las cosas : ahora el sujeto primero e inmediato de la infalibilidad no es la jerarquía sino todo el Pueblo de Dios. El cambio es introducido por la Constitución conciliar *Lumen gentium*, carta magna de la visión liberal de la Iglesia; cuya doctrina sobre la infalibilidad es sólo un aspecto de la nueva doctrina sobre el sacerdocio, principio y fundamento de su reestructuración del Pueblo de Dios. Tradicionales y conciliares están de acuerdo en que el carisma de la verdad acompaña a la función «profética» o de enseñar que tiene el sacerdocio. Pero según la doctrina tradicional, sólo la jerarquía participa propiamente del sacerdocio por el sacramento del Orden, y sólo ella tiene entonces la función de enseñar con el carisma de la infalibilidad. *Lumen gentium* sostiene, en cambio, que el sacerdocio de Cristo es participado primera e inmediatamente por *toda* la Iglesia, de manera orgánica y diferenciada : Todo cristiano, por el solo hecho de ser bautizado, ya es sacerdote con el «sacerdocio común» y colectivo de todo el Pueblo de Dios; y dentro del sacerdocio común y ordenados a sus fines, se dan diferentes servicios, el principal de los cuales es el «sacerdocio ministerial» de la jerarquía. Ahora bien, habíamos dicho que al sacerdocio le sigue la función «profética», y a la función «profética» la infalibilidad. Por lo tanto, la función «profética» pertenece primera e inmediatamente no a la jerarquía sino a todo el Pueblo de Dios; pero claro, ya no es función de enseñar – ¿enseñar a quién, si todos participan de ella? –, ahora se trata sólo de dar *testimonio* viviendo la fe ante los incrédulos. Y esta función «profética» del «sacerdocio común» goza de una infalibilidad común, cuyo principio es el «sentido de la fe» y cuyo sujeto es, dijimos, primera e inmediatamente la Iglesia entera :

“El Pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo, difundiendo su testimonio vivo sobre todo con la vida de fe y caridad y ofreciendo a Dios el sacrificio de alabanza, que es fruto de los labios que confiesan su nombre. La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo, no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres. Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente a la fe confiada de una vez para siempre a los santos, penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio, sometiéndose al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino la verdadera palabra de Dios” (*Lumen gentium*, n. 12).

El depósito de la fe no habría sido confiado sólo a los Apóstoles y a sus sucesores, como tradicionalmente se enseñaba, sino a “los santos”, es decir, “a la totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo”; por lo tanto, el Espíritu Santo no asiste sólo a la jerarquía con los carismas del magisterio, sino a todos suscitando el «*sensus fidei*». La jerarquía participa en la función profética por doble razón, una general en cuanto simples miembros del Pueblo de Dios que no carecen del sentido de la fe – “desde los Obispos hasta el último de los fieles laicos” –, y otra especial en cuanto ministros ordenados que “guían” al Pueblo de Dios en la tarea común de conservar, profundizar y aplicar la fe. Esta función especial al servicio de la función «profética» común no es de poca importan-

remos definir nuevos dogmas sino exponer la verdad pastoralmente». Los liberales y progresistas gustan vivir en un clima de ambigüedad”. Cf. *Acuso al Concilio*, Iction, Buenos Aires 1978, p. 25; Fr. Pierre-Marie O.P., «L’authorité du Concile», en *Le Sel de la terre* n. 35, p. 38-39.

¹ Ioan. Bapt. Franzelin, *Tractatus de divina Traditione*, edit. 3ª, Romae 1882, Thesis XII : “Del modo como el consentimiento de los fieles en doctrina de fe, es criterio de la divina Tradición”, cf. p. 103 a 114. Dice en nota 1, p. 114 : “Como el magisterio, dotado de este carisma de la infalibilidad, por su acción ministerial custodia, propone, explica, protege la doctrina revelada, y conserva a todos los fieles en la unidad de la fe; por eso la *infalibilidad «in docendo»* suele decirse *activa*, y tiene como finalidad la indefectibilidad «*in credendo*», que por la «obediencia de la fe» es la *infalibilidad pasiva* de todo el cuerpo de la Iglesia”.

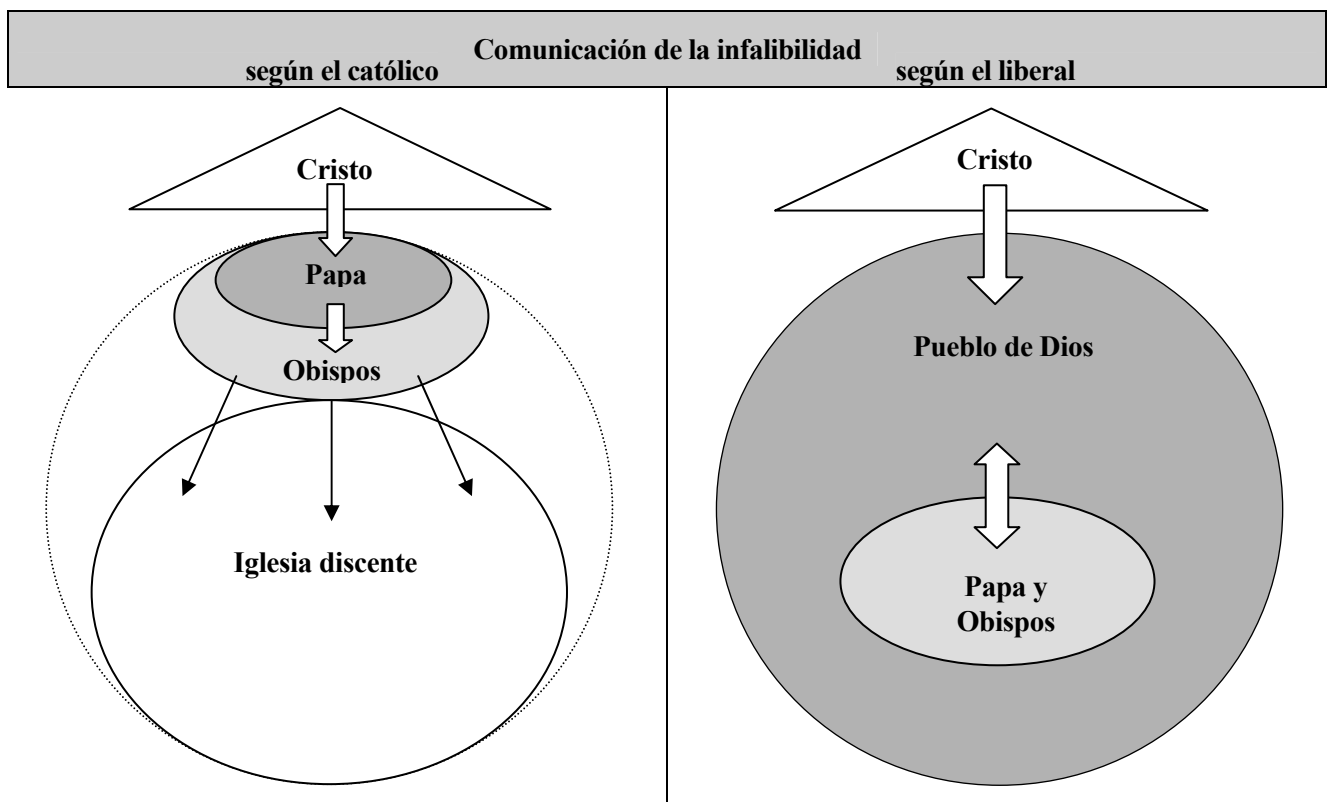
H. Mazzella, *Praelectiones scholastico-dogmaticae*, ed. 6ª Torino 1937, vol. I, p. 450 : “La infalibilidad de la Iglesia *in credendo* es efecto de la infalibilidad *in docendo*, que por tanto es su principio : la infalibilidad *activa* de los Pastores reclama necesariamente la infalibilidad *pasiva* de los fieles”.

Marín-Solá O.P., *La evolución homogénea del dogma católico*, 2ª ed. BAC 1963, p. 372 : “No debe confundirse el consentimiento común de los fieles, cuando es consecuente con una definición del magisterio solemne u ordinario de la Iglesia, con ese mismo consentimiento cuando es antecedente a toda definición o enseñanza de la Iglesia. El primero versa sobre una verdad ya definida y es, por lo tanto, infalible, como lo es la definición. El segundo versa sobre una verdad no todavía definida ni enseñada y no puede fundarse, por lo tanto, sino en una de dos cosas : o en el raciocinio especulativo de la teología, o en el sentido intuitivo y experimental de la fe : cosas ambas en absoluto fallibles mientras no intervenga la definición del magisterio solemne u ordinario de la Iglesia, al cual únicamente está prometida y ligada la asistencia divina o infalibilidad”.

cia, porque hasta que la jerarquía no ha unificado y autenticado el pensamiento común, no puede éste decirse “verdadera palabra de Dios”¹.

Una vez subordinada la función del magisterio jerárquico a la del sacerdocio común, el pensamiento liberal ya no teme que se repita la enseñanza tradicional sobre el magisterio. El n. 25 de *Lumen gentium* hace una excelente síntesis de la doctrina tradicional de la infalibilidad del Papa y de los obispos, precisando varios puntos importantes que no estaban suficientemente establecidos. Se comprende así que los Padres conciliares inquietos por las novedades dichas brevemente en los primeros párrafos, se tranquilizaran al llegar a este amplio remanso de precisión y claridad. Pero en el nuevo marco del «sacerdocio común» todas las expresiones clásicas deben ser reinterpretadas, lo que no dejará de hacer el magisterio conciliar de los años posteriores al Concilio.

En síntesis – ver gráfico –, para la doctrina católica el poder de enseñar con infalibilidad es comunicado por Cristo primera e inmediatamente al Papa, es participado activamente por los obispos y pasivamente por toda la Iglesia. Para la doctrina liberal, en cambio, la función de expresar la fe (lo que no es lo mismo) con infalibilidad (tampoco será la misma) es comunicada por Cristo primera, inmediata y orgánicamente a toda la Iglesia, siendo co-participada como servicio de unidad por la jerarquía².



• *Tercera diferencia, el nuevo «servicio de la unidad».* De las nuevas doctrinas acerca de la función «profética» Hans Küng saca la conclusión, coherente pero extrema, que ya no hay que hablar de infalibilidad. Por este motivo, la Congregación para la Doctrina de la Fe se ve obligada a publicar la Declaración *Mysterium Ecclesiae*, del 24 de junio de 1973, donde se pone de relieve la doctrina de *Lumen gentium* sobre la doble infalibilidad, “de la

¹ Nuevo *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 889 : “Para mantener a la Iglesia en la pureza de la fe transmitida por los apóstoles, Cristo, que es la Verdad, quiso conferir a su Iglesia una participación en su propia infalibilidad. Por medio del «sentido sobrenatural de la fe», el Pueblo de Dios «se une indefectiblemente a la fe», bajo la guía del Magisterio vivo de la Iglesia (Cf. LG 12; DV 10)”. Cf. el *Apéndice segundo*, donde se explica más extensamente este punto y se citan otros documentos posteriores del magisterio conciliar.

² En un lenguaje más escolástico, la doctrina católica entiende la distinción entre iglesia docente y discente como la de dos sujetos distintos, de los cuales uno es agente y el otro paciente. La doctrina liberal, en cambio, supone un único sujeto con dos coprincipios intrínsecos, que no deben entenderse a manera de materia (laicos) y forma (jerarquía), sino de substancia (el Pueblo de Dios) y accidente (la función jerárquica). La forma perfecciona y da el ser a la materia; el accidente, en cambio, si bien perfecciona a la substancia, no le da el ser sino que lo recibe de ella, siendo secundario y dependiente, y estando ordenado a los fines de la substancia.

Iglesia universal” y “del magisterio de la Iglesia”¹. Vemos allí una única afirmación fuerte en respaldo de la autoridad del magisterio : “Por más que el sagrado Magisterio se valga de la contemplación, de la vida y de la búsqueda de los fieles, sin embargo, su función no se reduce a sancionar el consentimiento expresado por ellos; sino que incluso, al interpretar y explicar la palabra de Dios escrita o transmitida, puede prevenir tal consentimiento y hasta exigirlo”². Se distingue, pues, una doble intervención del Magisterio en relación al consentimiento común, una ordinaria posterior y otra más bien extraordinaria (“incluso”) anterior.

Afirmar que el consentimiento de los fieles en al menos una verdad de fe debe reconocerse *infallible* por su sólo «*sensus fidei*», de manera *anterior* a la proposición del Magisterio, ya implica negar que el magisterio de la Iglesia sea la regla próxima y *necesaria* de la fe. Según la verdad católica, Jesucristo sólo a los Apóstoles y sus sucesores les comunicó la autoridad de su propio magisterio : “El que a vosotros oye, a Mí me oye” (Lc 10, 16), y sólo a ellos los envió a enseñar : “Id y predicad el Evangelio, [...] el que no creyere se condenará” (Marcos 16, 15). Si la profesión de fe de la universalidad de los fieles puede juzgarse infalible, es porque presupone la sanción anterior, al menos tácita, del Magisterio; porque el verdadero católico no puede nunca estar seguro de los pensamientos surgidos en su meditación hasta no verlos confirmados por la autoridad de la Iglesia. Según la mentira liberal, en cambio, toda la comunidad eclesial es inspirada y toda enviada, de manera que la verdad evangélica surgiría de la común meditación : Si todos creen lo mismo, la jerarquía tiene el deber de sancionarlo. La certeza de su consentimiento la toman, entonces, no de la predicación exterior de los testigos autorizados, «*ex auditu*», sino del sentido interior de la fe en contacto inmediato con la Verdad substancial.

Pero el texto citado afirma que al menos en ciertas ocasiones el Magisterio puede prevenir ¡y hasta exigir! el consentimiento de los fieles. ¿Se trata de una concesión, un poco incoherente, a la doctrina tradicional? No es para nada así. La doctrina modernista no sólo le reconoce a la autoridad una *función unificadora* de la interpretación común en cada momento (“sincrónica”), sino también una *función conservadora* (“diacrónica”), para que la comunidad eclesial no pierda su identidad con el paso del tiempo³. A la autoridad le corresponde hacer valer en los tiempos posteriores algunas fórmulas, llamadas «dogmas», que expresaron felizmente la fe común en los tiempos anteriores, ya sancionadas en su momento por la autoridad. Si ahora el magisterio previene y exige el consentimiento en ciertos puntos fundamentales, no es por autoritarismo, sino porque, “como comunión de fe, la Iglesia es una comunión en la palabra de la confesión; por ello, pertenece a la unidad de la Iglesia tanto diacrónica como sincrónicamente también la unidad en las palabras fundamentales de la fe [= dogmas] que no son revisables, si no se quiere perder de vista la «cosa» expresada en ellas”⁴. Para el modernismo liberal, la sanción de la autoridad es siempre posterior y dependiente del consentimiento de la comunidad; mientras que, para la doctrina católica, el consentimiento universal es siempre, en último término, posterior y dependiente de la sanción al menos tácita del Romano Pontífice.

3º El magisterio liberal no ejerce la infalibilidad por modo extraordinario

Para que la enseñanza del Romano Pontífice o del Concilio sea infalible por modo extraordinario, éstos tienen que tener intención de imponerla de modo definitivo *fundándose en su propio carisma y autoridad* recibida inmediatamente de Cristo. Si no manifiestan formalmente esta intención, el acto no tiene la nota de infalibilidad. Ahora bien, el nuevo magisterio liberal está persuadido que sólo puede imponer a la fe de los fieles aquello que

¹ Según la nueva doctrina, hay que hablar de una «doble infalibilidad» porque cada una tiene un principio distinto e independiente : la infalibilidad de la Iglesia se funda en la virtud de la fe, mientras que la del magisterio en los poderes de orden y jurisdicción, cuya raíz última es el carácter sacerdotal. La nueva teología no quiere reconocer esto que acabamos de afirmar, porque sabe que la tradición habla de una única infalibilidad, y por eso ha tratado de unificar su principio con la doctrina del «sacerdocio común». Pero cuando se pregunta a los nuevos teólogos : ¿cuál es el principio raíz del sacerdocio común, la fe o el carácter bautismal?, la respuesta se pierde en una indefinida multitud de opiniones contradictorias. Son las hermosuras del pluralismo teológico actual.

² Congregación para la Doctrina de la Fe, *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión*, Libros Palabra, 2ª ed. Madrid 1995, p. 38. El nuevo Denzinger trae amplios párrafos de este documento (4530 a 4541), pero no ha recogido el texto citado.

³ Cf. San Pío X, Encíclica *Pascendi*, Dz 2095* (antigua numeración) : “Siguiendo más de lleno la mente de los modernistas, diremos que la evolución [del dogma] surge del conflicto de dos fuerzas, de las que una tira hacia el progreso, otra retrae hacia la conservación. La *fuerza conservadora* reside en todo su vigor en la Iglesia y se contiene en la tradición; la ejerce, empero, la autoridad religiosa, y eso, tanto de derecho, puesto que entra en la naturaleza de la autoridad salvaguardar la tradición, como de hecho, pues la autoridad, limitada por los cambios de la vida no se siente nada o apenas nada urgida por los estímulos que impelen al progreso. Aquí vemos, Venerables Hermanos, cómo levantó su cabeza una doctrina perniciosísima que furtivamente introduce en la Iglesia a los laicos, como elementos de progreso. De una especie de convenio y pacto entre estas dos fuerzas, la conservadora y la progresiva, es decir, entre la autoridad y las conciencias individuales, nacen los progresos y los cambios. Porque las conciencias de los individuos, o algunas de ellas, obran sobre la conciencia colectiva, y ésta sobre los representantes de la autoridad, obligándoles a pactar y atenerse a lo pactado”.

⁴ Comisión Teológica Internacional, «La interpretación de los dogmas», en *Documentos 1969 – 1996*, BAC 1998, p. 449.

todo el conjunto de los fieles ha aceptado por su sentir común, y en la misma medida en que lo ha aceptado. Es decir, no se consideran a sí mismos *voz de Cristo en persona* que habla al resto de su Cuerpo Místico, sino sólo *voz de todo el Cuerpo Místico*, que expresa en palabras el pensamiento que entre todos los miembros ya han tenido¹. Por lo tanto, nunca van a ejercer el magisterio infalible por modo extraordinario imponiendo la propia autoridad porque lo sienten como un ejercicio abusivo de sus funciones. El caso de la Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* respecto a la no ordenación de mujeres fue muy ilustrativo. Leída por los católicos tradicionales que no tienen presente el nuevo contexto del magisterio conciliar, fue juzgada una definición «*ex cathedra*»; pero era un error que fue preciso aclarar, pues escandalizaba a los católicos modernos: el Papa no lo imponía en razón de su propia autoridad, sino sólo como voz de todo el Pueblo de Dios – «*in persona Populi Dei*» – que ya anteriormente así lo había creído. Esto que se hizo explícito para el acto más autoritativo del nuevo magisterio, mucho más vale para todo el resto de sus actos, empezando por los documentos del Concilio Vaticano II.

V. EL MAGISTERIO LIBERAL JAMÁS PUEDE ALCANZAR LA INFALIBILIDAD POR MODO ORDINARIO

El nuevo magisterio conciliar habría elegido entonces enseñar exclusivamente con la autoridad del magisterio ordinario, que sería infalible si llega a ser universal. Y podría argüirse que lo hace por una legítima prudencia pastoral ante el predominio de las tendencias liberales entre los mismos católicos, que les hace repugnante un ejercicio demasiado autoritario del magisterio. Además, con los modernos medios de comunicación, hoy puede llegarse más rápidamente al consentimiento universal en la doctrina, que asegura su infalibilidad. Pero hay que decir que un magisterio liberal tampoco puede llegar nunca a ser infalible por modo ordinario, porque se le traslada la enfermedad que le impide ejercer la infalibilidad por modo extraordinario.

Según la nueva edición del magisterio, revisada y corregida, el oficio de las autoridades eclesiásticas consiste en dirigir la «opinión Pública» – es decir, lo que piensa el Pueblo de Dios, que es opinión mientras no está *autorizado* por la jerarquía – para que no tienda a dividirse sino a unificarse y para que, si se distingue, no se oponga a las creencias del pasado. Si en este proceso se llega finalmente a la aceptación de expresiones comunes, estas serían «infalibles», porque según *Lumen gentium*, “el sentido de la fe de todo Pueblo de Dios guiado por el sagrado Magisterio no puede equivocarse cuando cree”. Claro que para este trabajo, los nuevos pastores tienen mucho más que aprender de los manuales de técnica democrática para manipulación de la opinión pública que de los manuales de teología escolástica. De allí que el Papa ya no se ponga a dar sentencias desde su Sede romana – magisterio «*ex cathedra*» –, sino a hacer campañas publicitarias girando por todo el mundo – magisterio «*ex papamobile*» –².

El problema está en que el «*sensus fidei*» no es infalible por sí mismo, sino sólo en la medida en que es no sólo guiado sino corregido por la jerarquía. El principio formal de la infalibilidad no es la virtud de la fe sino el carisma del magisterio jerárquico. Los obispos en cada diócesis deben discernir las creencias, devociones y costumbres de sus fieles, confirmando lo que juzguen bueno, completando lo imperfecto, corrigiendo lo desviado y condenando lo errado, fundados siempre en la propia autoridad que tienen de Cristo, confiados en la asistencia del Espíritu Santo para no errar en estos cometidos. Si en este ejercicio pastoral se halla que la universalidad de los obispos en comunión con el Papa sostienen una verdad o condenan un error, no se pueden equivocar.

Pero como señalamos más arriba, para que el magisterio ordinario alcance la nota de infalibilidad, también debe cumplir de manera equivalente con las **cuatro condiciones vaticanas**: la sentencia debe ser propuesta por la universalidad de los obispos en comunión con el Papa de manera definitiva y por el peso de la autoridad que tienen de Cristo. Si los obispos, en cambio, toman una actitud liberal creyendo que los movimientos religiosos de sus fieles gozan de una asistencia infalible del Espíritu Santo y no asumen la responsabilidad aún de oponerse a todos si los ven emprender una vía errada, no harán uso de su propia autoridad, única asistida por la infalibilidad. Ya no siguen las ovejas al pastor, sino el pastor a las ovejas, por lo que no hay que extrañarse que tomen mil caminos equivocados. Si el movimiento carismático o el camino neocatecumenal tienen éxito congregando mucha gente, los obispos se creen hoy obligados por el “espíritu” a confirmarlos. Ante una supuesta aparición de la Virgen no se sienten con derecho a juzgarla según los antiguos criterios doctrinales, sino que deben estar atentos al sentir del pueblo fiel para confirmarlo y unificarlo³. Pues bien, si la universalidad de los obispos en montón con el Papa aceptan de esta insen-

¹ Según la nueva doctrina, los ministros ordenados no se dicen obrar «*in persona Christi*», sino «*in persona Christi caput*».

² Algunos en Roma sostenían una tesis inversa a la de Cassiciacum: sedevacantismo material y no formal, pues no tenían un Papa *sedens in Urbe* sino *vagans per orbem*.

³ Ahora es la piedad popular la que discierne si una aparición es verdadera o no, y no la jerarquía; ésta está solamente para *normar* el sentir de los fieles. René Laurentin, un experto mariólogo *conciliar*, que en Medjugorje combatió fuertemente al Obispo del lugar porque desaprobó las supuestas apariciones allí ocurridas aplicando los criterios tradicionales de discernimiento (cf. Fr. Michel de la Trinité, *Medjugorje en*

sata manera, por ejemplo, los principios del movimiento carismático, nada tiene esto que ver con la infalibilidad, porque no están poniendo en juego la autoridad que tienen de Cristo. El Espíritu Santo nos asegura que los obispos no pueden errar cuando *imponen* su autoridad, pero nada nos asegura cuando la *deponen*. Quedan siempre en pie las promesas de la indefectibilidad de la Iglesia – las puertas del infierno no prevalecerán –, pero muy empequeñecido quedará el rebaño de Cristo si los pastores siguen adorando el sentir de su grey, cada vez más inspirado por el espíritu nada santo del actual aparato publicitario.

VI. CONCLUSIÓN

El magisterio conciliar no ha recurrido nunca al ejercicio de la infalibilidad por modo extraordinario, ni puede alcanzar nunca la infalibilidad del magisterio ordinario universal mientras se crea obligado a ejercer su oficio de modo subordinado a una inexistente infalibilidad del sentido de la fe del común de los creyentes.

Solución de las objeciones

A LA PRIMERA OBJECCIÓN

EL PUNTO DE DISOLUCIÓN DEL DILEMA PLANTEADO POR EL MAGISTERIO CONCILIAR

Hasta la víspera del Concilio Vaticano II, el teólogo católico triunfaba fácilmente sobre el neoteólogo liberal porque tenía en su apoyo un siglo de Encíclicas pontificias que habían denunciado y condenado todas las falacias en que se funda el modernismo. Pero abrupta e inesperadamente, la voz de la máxima autoridad en la Iglesia comienza a hablar el lenguaje, hasta ahora proscrito, de la nueva teología. Desde entonces comienza a ser rápidamente derrotada la doctrina tradicional porque a los argumentos del magisterio *ordinario* de las Encíclicas, el modernismo, hasta ayer acérrimo enemigo de la autoridad, le puede oponer la potencia del magisterio *extraordinario* del Concilio. Por eso, si se hace patente por qué las novedades conciliares carecen de autoridad en la Iglesia, se quitaría la única columna que hoy sostiene al modernismo e inmediatamente caería derrotado una vez más.

Sin embargo, el falso dilema planteado por el magisterio conciliar ha sido muy bien armado, y se hace necesario precisar exactamente cuál es el punto en que se disuelve; porque si se negara inconsideradamente la autoridad del Concilio, se correría el riesgo de restarle también autoridad al magisterio tradicional, quedando igualmente desarmados ante los sutiles errores del modernismo.

La clave del problema está, entonces, en la manera como el liberalismo modernista desnaturaliza el ejercicio de la autoridad magisterial. La causa por la cual el Concilio Vaticano II no quiso usar de la prerrogativa de la infalibilidad, y por la cual, como mostraremos luego, las novedades que introdujo carecen de toda autoridad, está en haber sido el único concilio en la historia de la Iglesia que fue ganado por un espíritu liberal.

A LA SEGUNDA OBJECCIÓN

HAY QUE DISOLVER EL DILEMA SIN ERGUIRSE COMO JUEZ DE LA CREDIBILIDAD DEL MAGISTERIO

La difícil pero, desde todo punto de vista, necesaria condición que debe cumplir la solución al problema del magisterio conciliar, es la de no pecar ni venialmente contra la verdadera *docilidad* que el católico debe guardar ante el magisterio de la Iglesia. La Iglesia está fundada sobre Pedro, y la solidez de esta Piedra reside principalmente en la autoridad de su magisterio. Por eso, para quebrar el dilema actual no debe prejuizarse la credibilidad del magisterio con algún criterio distinto que el que ofrece de sí misma la legítima autoridad, porque entonces se atenta contra la docilidad católica que tiene como única regla próxima de la fe al magisterio vivo de la Iglesia.

toute vérité, selon le discernement des esprits, Saint-Parres-lès-Vaudes, CRC, 1991), aplaude a la jerarquía argentina que en los fenómenos de San Nicolás ha sabido aplicar los criterios conciliares, dejando el discernimiento al sentir de sus fieles: “Mons. Castagna, siempre al servicio del Señor, asume interiormente las apariciones de San Nicolás, y confirma ese movimiento de gracia, *siguiendo a los fieles*, que fueron *los primeros en discernir* generosamente estas apariciones con profunda gratitud. Una aparición constituye en primer lugar un problema pastoral, y la aprobación viene por añadidura y confirma el *sensus fidelium* que surgió primero. Si el pueblo de San Nicolás y de la Argentina toda, continúa brindando su adhesión amplia y nutrida mediante la oración, el reconocimiento oficial de la aparición no será necesario o caerá de maduro” (René Laurentin, *María del Rosario de San Nicolás. Manifestaciones asumidas pastoralmente por la Iglesia*, ediciones Paulinas 1990, p. 141).

Las opiniones que pretenden explicar por qué los actos del magisterio conciliar carecen de autoridad negando la existencia de la *potestad* legítima en las personas que los han ejercido, pecan del modo dicho. Lo mostramos en general, y luego consideramos en particular cada una de las tres opiniones referidas en la objeción.

Argumento general

Para negar la autoridad de los actos de magisterio por carencia de potestad legítima sin erguirse como juez de su credibilidad, debería mostrarse que tal carencia es *notoria* de modo *antecedente* a los dichos actos. Ahora bien, todos los que dicen demostrar la carencia *notoria* de potestad, lo hacen por modo *consecuente* con los actos del magisterio conciliar. Por lo tanto, pecan al ponerse en jueces de la credibilidad del magisterio supremo.

- Al súbdito no le pertenece juzgar la rectitud de los actos puestos por la autoridad – pues no está en condiciones de hacerlo –, sino sólo su validez, comprobando que hayan sido ejercidos por quienes tienen la potestad debida. El súbdito no debe juzgar «qué se dice» sino «quién lo dice»: si lo enseña o manda la autoridad legítima, no le queda más que confiar en que lo dicho sea recto; sólo una autoridad superior podría juzgar si el acto es o no recto¹. Para negar, entonces, la validez de un acto que pretende imponerse con autoridad, el súbdito debe mostrar que, *previa e independientemente* de tal acto (de modo *antecedente*), se carece de potestad legítima para imponerlo. Sólo una autoridad superior puede concluir acerca de la ilegitimidad del acto juzgando su falta de rectitud.

Esto que decimos en general de toda autoridad, vale *maxime* respecto al Magisterio infalible de la Iglesia; porque todas las autoridades puramente humanas pueden errar y quedan sujetas a la autoridad superior de la fe y de la razón natural; el Magisterio de la Iglesia, en cambio, goza de la infalibilidad de la ciencia divina en sus definiciones y está por encima aún de los dictámenes de la razón natural². Una vez que se pronunció, nadie puede juzgarlo.

Además, todos los teólogos están de acuerdo en que las causas por las que puede faltar o perderse la potestad de jurisdicción para enseñar o legislar son necesariamente *notorias*, porque si pudiera faltar por causas *ocultas*, no se sabría nunca con certeza si la definición de los dogmas o la promulgación de las leyes fueran actos válidos, haciéndose imposible la existencia de la Iglesia como sociedad visible. Por ejemplo, si bien basta el acto externo de herejía, aún oculto, para incurrir *ipso facto* en excomunión (CIC 1917, canon 2314 § 1); sin embargo, para que los actos de jurisdicción del excomulgado sean inválidos es necesario que la herejía llegue a ser notoria por sentencia declaratoria (canon 2264) o de algún otro modo. Si se acepta que pudiera haber un óbice *oculto* que haga carecer del carisma de la infalibilidad a las personas que deberían detentarlo, de manera tal que pudieran poner un acto en el que nada *notorio* hiciera dudar de su infalibilidad, y sólo luego se descubriera el engaño al comprobarse errado; en esta hipótesis, siempre podría dudarse de las definiciones y el Magisterio de la Iglesia quedaría muerto y sepultado³.

- Ahora bien, a ningún católico en sus cabales se le ocurrió impugnar la legitimidad de Pablo VI o del Vaticano II antes que se pronunciaran durante el Concilio. Si hubiera habido dudas previas en estos puntos, no hubiera causado tanta perplejidad encontrar luego desviaciones doctrinales; el católico se encontró en un dilema justamente porque no dudaba de la legitimidad de las autoridades. El recurso a las tesis de «carencia de potestad» vino después, para intentar explicar por qué un magisterio que – a juicio de algunos – debía ser infalible, aparecía en contradicción con el magisterio anterior.

- Por lo tanto, la explicación no es válida. Si no se puede demostrar que *notoria y antecedentemente* la autoridad había perdido la potestad de jurisdicción necesaria, y además se afirma que el magisterio conciliar cumple con las condiciones de infalibilidad, entonces hay que aceptarlo bajo pena de herejía. Si parece haber contradicción con el magisterio anterior, hay que estar cierto y seguro que es un error de interpretación, y suspender el juicio hasta aclarar el punto. Apoyarse en el propio juicio y poner en duda la legitimidad de la autoridad, supone erguirse en juez del magisterio supremo; argüir que luego se ha puesto de manifiesto algún impedimento que en su momento estaba oculto, implica destruir la sustancia del magisterio. Las autoridades conciliares, al menos en el

¹ El enfermo no puede juzgar de la bondad del remedio, sino sólo de los títulos del médico, salvo que él sea mejor médico.

² El tema es amplio y lo hemos desarrollado un poco más en «La autoridad doctrinal del magisterio conciliar», *Cuadernos de La Reja* n° 3, bajo el título: «Los principios de las ciencias en general». La ciencia médica, por ejemplo, está sometida a los principios evidentes de la biología y antropología, algunos de los cuales son conocidos por el paciente. Si para curar la afonía el médico receta cortar la garganta, el paciente juzga incorrecta la decisión a la luz de los principios evidentes; es decir, no juzga en cuanto paciente sino en cuanto participa de la autoridad superior de la razón natural. El Magisterio infalible de la Iglesia, en cambio, establece los principios de fe, evidentes solamente para la ciencia divina: sólo Dios y los Santos del cielo pueden juzgarlos.

³ Apenas Pío XII hubiera pronunciado el dogma de la Asunción, sus fieles católicos deberían sentarse para comprobar cómo evoluciona la cosa, ¿y si hubiera apostatado ocultamente? ¿Y por qué aceptar la condenación de Nestorio? ¿Acaso la división que se siguió en la Iglesia no demostraría la ilegitimidad del Concilio de Éfeso?

momento en que se pronunciaron, eran legítimas; y es evidente que la doctrina del Vaticano II está en contradicción con el magisterio tradicional; pero el error está en considerar que el magisterio conciliar se expresó en condiciones de infalibilidad¹.

A) Respecto a las tesis «sedevacantistas»

Ni los «sedevacantistas» estrictos ni los mitigados (vacancia formal pero no material) pueden – ni siquiera pretenden – demostrar que Mons. Roncalli o Mons. Montini no fueron o dejaron de ser formalmente Papas de manera *notoria* y *antecedente* a las declaraciones conciliares. Aún concediendo que tuvieran una intención habitual y objetiva contraria al bien común de la Iglesia que fuera equivalente a una apostasía : mientras no sea *notoria*, no les impide ejercer la suprema autoridad pontificia. Si en estas condiciones ejercen el magisterio en un modo infalible, por la asistencia del Espíritu Santo lo que enseñan sería verdadero y todo católico debería aceptarlo.

No es lícito de ninguna manera el argumento hacia atrás («*quia*») : «Las declaraciones conciliares deberían ser infalibles y son notoriamente falsas, por lo tanto el Papa carece de autoridad». Tal discernimiento es válido para el magisterio interior del Espíritu Santo, que también es infalible : «Si lo que parece iluminación de la gracia resulta ir contra la fe o las buenas costumbres, ciertamente no está asistido por Dios». Pero el magisterio de la Iglesia no es interior e invisible, sino exterior y manifiesto. Si a los ojos de todos habla la autoridad suprema de la Iglesia, y el modo manifiesto como se expresa implica infalibilidad, lo que dice es verdadero o fallan las promesas de Jesucristo. Juzgar la rectitud doctrinal de una sentencia es muchas veces difícil aún para el buen teólogo, por eso para las verdades fundamentales Nuestro Señor nos dejó solamente el trabajo de discernir cuál es la autoridad y cuándo nos obliga a creer lo que enseña, prometiendo asistir a su Iglesia para que en esto no hubiera nunca posibilidad de engaño.

Además, al recurrir a lo que los grandes teólogos escolásticos han dicho acerca de la posibilidad de un Papa hereje o cismático y las consecuencias respecto a la posesión del pontificado supremo, no puede dejarse de lado el presupuesto inicial de todos ellos : Tratan del Papa como *persona privada* y no como doctor de la Iglesia. Ahora bien, el problema del nuevo magisterio nace nada más ni nada menos que ¡en los documentos de un concilio ecuménico! Cayetano, Suárez y Bellarmino se levantarían indignados contra el uso de sus disquisiciones en este campo. ¿Con qué derecho se asimila el magisterio del órgano supremo de la Iglesia con el magisterio de doctores privados? Sí, también nosotros asimilamos la autoridad del magisterio conciliar a la del magisterio personal de un teólogo – de un *mal* teólogo para colmo –, como lo terminaremos de mostrar en los artículos siguientes, pero el «*quid*» de la cuestión está en explicarlo sin minimizar la autoridad del magisterio tradicional.

Sólo después de mostrar cuál ha sido el mecanismo que ha dejado a la enseñanza de todo un Concilio sin la asistencia del Espíritu Santo, sólo entonces podría discutirse si los Papas conciliares han perdido la suprema autoridad como *consecuencia* de aquellos actos manifiestamente contrarios al bien común de la Iglesia. Para poder afirmarlo tendrían que implicar una herejía, apostasía o cisma *notorio*. Pero aunque el modernismo liberal es en su esencia la peor de las herejías, la sincera y perseverante voluntad que ha tenido durante los últimos siglos de conciliar el pensamiento moderno con la fe tradicional lo ha llevado a engendrar una confusión tal, que hoy en los seminarios y colegios católicos conviven codo con codo desde el teólogo más herético al más ortodoxo, pasando por todos los grados intermedios. Si se quiere penetrar en la doctrina profunda del *Novus Ordo Missae* aparece un pensamiento totalmente heterodoxo, pero no deja de ofrecer asideros para que muchos teólogos lo expliquen todo de modo católico. El ecumenismo del Papa no parece distinguirse en nada del sincretismo masónico, sin embargo condena el sincretismo, habla de respeto por la persona del prójimo y da pie suficiente para que más de un teólogo concilie sus propósitos con los de Pío XI en *Mortalium animos*. Al católico que ha evitado el contacto con este ambiente de confusión que envuelve prácticamente a toda la Iglesia, le cuesta creer – lo sabemos por experiencia – que personas con recta intención puedan conciliar a tal grado la luz con las tinieblas, pero los sofismas que realizan este milagro han alcanzado un altísimo grado de perfección. El resultado de todo esto es que en los Papas conciliares *no se hace notoria* la mala fe del herético o la mala voluntad del cismático. Y no se nos pida probarlo porque, con perdón del Lector, la *no notoriedad* es algo *notorio* y no se demuestra lo manifiesto : la gran mayoría de los católicos bien formados de hoy, que advierten la intrínseca malicia del magisterio conciliar, no consideran que los Papas hayan dejado de ser Papas.

Los que recurren a la Sedevacante para resolver el enigma de la esfinge conciliar se ven obligados a dar una serie de dudosas explicaciones para salvar los múltiples problemas que surgen ante la permanencia en la Cátedra

¹ Paradójicamente, estas tesis nacen entre los que tienen una alta estima de la autoridad del Magisterio, pero la exageran y la destruyen.

de San Pedro de Papas que no son Papas pero que todos los consideran tales. Es cierto que la distinción formal-material en la ocupación de la sede pontificia ha sido utilizada muchas veces por los teólogos, como en tantas otras cuestiones. También es cierto que hay que distinguir entre el poder de elegir al Papa que posee la Iglesia y el poder de conferirle su autoridad que posee sólo Cristo. Pero parece imposible que un obispo electo no reciba la autoridad de Cristo y sin embargo pueda aceptar válidamente la elección, como si el óbice que impide lo primero no impidiera también lo último. Si el electo tiene una intención de tal modo contraria a la requerida en un Papa que impidiera la recepción del poder pontificio por parte de Cristo – por hereje, cismático o perverso –, también sería óbice para la aceptación válida de la elección. Los teólogos hablan de ocupación puramente material de una sede sólo cuando hay *usurpación ilegítima* por parte del obispo¹. Así como, en la generación, de la disposición de la materia por parte de los padres se sigue necesariamente la creación del alma por parte de Dios, de la elección válidamente aceptada por parte de la Iglesia se sigue la comunicación de la potestad por parte de Nuestro Señor. Las disposiciones requeridas para aquello son las mismas que para esto².

¹ D. Sanborn, en su artículo «De Papatu materiali» (*Sacerdotium* XI, 1994), trae una larga serie de citas en la que se muestra que los teólogos han distinguido la sucesión apostólica formal con posesión de la autoridad, de una sucesión material en que hay posesión de la sede sin posesión de la autoridad. Pero es claro en todos los autores y textos citados que se trata de una posesión ilegítima por usurpación y no de una posesión que suponga elección válidamente recibida. Para ejemplo baste con el primero que se cita: “No sólo es necesario – dice Zubizarreta – la sucesión apostólica *material*, que consiste en la mera serie de pastores, sino también *formal*, en cuanto que cada uno sucede *legítimamente* a los otros [...] Por lo cual los cismáticos e intrusos, que por violencia o fraude *usurparon* la sede, interrumpen la sucesión formal, y se dice que comienzan una nueva serie de pastores” (p. 5).

² La comparación es de San Roberto Bellarmino (*De Romano Pontifice*, l. 2, c. 17), citado por D. Sanborn (*ibid.* p. 10). Si el sujeto elegido tiene el óbice de no haber sido consagrado todavía obispo, podría hablarse de «elección» pero no *simpliciter*, sino *secundum quid*: es electo a *condición* de que llegue *de hecho* a ser obispo. Recién cuando lo sea puede hablarse de elección *simpliciter*, porque hasta tanto no existe el sujeto en cuanto tal. Por eso aún en este caso podemos sostener la afirmación: a elección válida le sigue comunicación de la autoridad.

En la sección 2ª de la 2ª parte del trabajo de Sanborn (*Sacerdotium* XVI, 1996), el autor se extiende largamente (p. 38 a 48) en probar la posibilidad de tal separación entre materia y forma del pontificado, utilizando casi exclusivamente argumentos impropios por analogía con la filosofía de la naturaleza y no tanto argumentos propios teológico-canónicos, por lo que toda su exposición se hace muy imprecisa a pesar del vocabulario escolástico empleado. Compara también la elección con la generación (p. 44), señalando que si en la materia producida por los padres aparece alguna indisposición, no recibe la forma; pero parece que una elección válidamente aceptada habría que compararla más bien con una concepción que llega a buen término por parte de los padres, como hicimos nosotros. Pero, ¿cuánto vale esta manera de discutir? Nunca un teólogo o un canonista halló lugar para esta distinción, y Sanborn no aporta ninguna razón teológica clara que la justifique.

Mas si el autor defiende la muy dudosa existencia de una posesión puramente material pero legítima de la Sede apostólica, es para justificar la existencia de otro poder más dudoso todavía: el Papa material-legítimo tendría el poder de nombrar electores (cardenales). Así se explicaría que Juan Pablo II y sus sucesores puedan seguir siendo Papas materiales pero legítimamente elegidos. Las razones que justificarían este poder son las siguientes (*Sacerdotium* XVI, 1996, p. 29 a 38): La autoridad tiene dos objetos o fines distintos, el primero y principal es legislar, el segundo es elegir el sujeto que debe ejercer la autoridad. A objetos realmente distintos, facultades realmente distintas: la facultad de legislar viene de Dios y la posee el Papa en razón de su forma (autoridad apostólica); la facultad de elegir viene de la Iglesia y la posee el Papa en razón de la materia (elección válida). El *ius eligendi* no implica tener autoridad porque no se ordena a legislar en orden al bien común sino que se ordena a designar el sujeto de la autoridad. De allí que el Papa *mere materialis* tenga el poder de designar electores, poder comunicado por la Iglesia en razón de la elección válida.

No hace falta ser experto en derecho canónico para notar las enormes oscuridades de esta explicación. El *ius eligendi* pertenece ciertamente a los Romanos Pontífices, quienes establecen las leyes que rigen las elecciones comunicando a voluntad este poder a los electores. Si durante la vacancia de la Sede Apostólica la Iglesia posee el poder de elegir, este lo tiene comunicado del Papa, y sólo en el grado y medida en que él se lo comunicó: “Las leyes promulgadas por los Pontífices Romanos – declara Pío XII – no pueden de ninguna manera ser corregidas o cambiadas por la asamblea de los Cardenales de la Iglesia Romana durante su vacancia, y nada se le puede sustraer o agregar, ni puede acordarse ninguna dispensa para el conjunto o una parte de esas leyes. Esto vale principalmente para las Constituciones pontificias publicadas para regular la elección del Pontífice Romano. Aún más, si se hiciera o pretendiera hacer lo que sea contra esta prescripción, por Nuestra suprema autoridad, lo declaramos nulo y sin valor” (Const. apost. *Vacantis Apostolicae Sedis*, 8 de diciembre de 1945, n° 3). Si bien los Papas podrían delegar el poder de nombrar cardenales, nunca lo han hecho, y hasta prohíben rehabilitar los depuestos (cf. *Vacantis Apostolicae Sedis*, n° 36). Además, el *ius eligendi* pertenece al Papa porque tiene enormemente que ver con el bien común de la Iglesia, pues pocas cosas importan tanto como la ordenada designación del sujeto de la autoridad: “[Nuestros Predecesores] se esforzaron en poner un vigilante cuidado y en dotar de saludables reglas a un asunto muy grave de la Iglesia que Dios les había confiado, a saber: la elección del Sucesor de Pedro” (*Vacantis Apostolicae Sedis*, preámbulo). Ahora bien, suponer que Mons. Montini o Wojtyła, por haber sido válidamente elegidos y a pesar de no ser formalmente Papas, tienen el poder de designar cardenales, es una concesión muy generosa, más todavía viniendo de un sedevacantista. El problema es que no sólo han elegido cardenales, sino que cada uno de estos Pontífices ha establecido nuevas leyes en el régimen de elección (Pablo VI por la Const. ap. *Romano Pontifici eligendo*, 1º de octubre de 1975; y Juan Pablo II en la Const. ap. *Universi Dominici gregis*, 22 de febrero de 1996).

Otras versiones del sedevacantismo son más simples: los Papas conciliares son Papas putativos, es decir, sólo lo son según la opinión; y la Iglesia supliría la jurisdicción necesaria en aquellos actos indispensables al bien común de la Iglesia. Pero sigue en pie la objeción: habrían perdido la autoridad de manera oculta sorprendiendo a la Iglesia por la promulgación de errores en los documentos conciliares.

Por regla general, los que sostienen las tesis sedevacantistas defienden un alto concepto de la autoridad del magisterio de la Iglesia. Si llegaran a comprender que puede disolverse el dilema planteado por el magisterio conciliar sin atentar en lo más mínimo contra la autoridad del magisterio tradicional, no sólo en el campo en que se juega la infalibilidad sino también en todo el ámbito de su magisterio, no se verían ya obligados a embarcarse en explicaciones tan llenas de oscuridades.

B) Ilegitimidad del Concilio Vaticano II

Aunque puede plantearse la duda sobre la ilegitimidad del Concilio y, si Dios no dispone otra cosa, la misma autoridad de la Iglesia tendrá que resolverla algún día, sin embargo, como señalamos en el argumento general, no puede alegarse esta razón para explicar la existencia de errores doctrinales en los documentos conciliares si no se la justifica por hechos *notorios* y *antecedentes* a la promulgación de estos documentos. Ahora bien, aunque las irregularidades iniciales en el desarrollo del Concilio preocupó a muchos – rechazo de los esquemas preparatorios, silenciamiento de la Curia, avance de los elementos progresistas, etc. –, a nadie pareció esto suficiente como para dudar seriamente de la legitimidad del Concilio. La perplejidad vino después, cuando las malas semillas sembradas en los documentos comenzaron a dar su venenoso fruto en las reformas posconciliares.

Personalmente pensamos que los vicios del Concilio fueron tan esenciales y profundos que algún futuro Papa – o Nuestro Señor mismo – deberá declararlo inválido. Parece imposible discernir la cizaña del trigo en documentos viciados hasta en el mismo diseño temático. Pero, como comenzamos a mostrarlo en el *corpus* y terminaremos de hacerlo en los artículos siguientes, no es necesario resolver este punto para restarle toda autoridad al magisterio conciliar. Por la actitud liberal que expresamente tomaron al pronunciarse no quisieron imponer su autoridad, dejando sus declaraciones sin las garantías de la asistencia del Espíritu Santo.

No nos parece que haya incoherencia en considerar que el Concilio sea inválido y suponer, sin embargo, que los Papas conciliares no pierdan su autoridad. El Papa puede realizar un acto, promulgar una ley o establecer una institución que – si no están cubiertos por la infalibilidad – sean inválidos por ser contrarios al bien común, y sin embargo no necesariamente pierde por eso la potestad pontificia. Por ser gravemente contrario al bien común de la Iglesia fue inválido el acto por el que excomulgó a Mons. Lefebvre y los otros cinco obispos defensores de la fe; por el mismo motivo es inválida la ley por la que se promulgó el *Novus Ordo Missae*; y pensamos que se invalidó también el Concilio al desviarse de sus fines. Porque un concilio es una institución temporal cuya existencia depende de los actos por los que es convocado y dirigido por la legítima autoridad, y puede hacerse ilegítimo e inválido sin que los obispos que lo integran pierdan necesariamente por eso sus respectivas potestades en la Iglesia.

Opinamos que la invalidez se consuma en la primera sesión, cuando el grupo modernista de los obispos del Rin, apoyados por el Papa, se apodera del Concilio orientándolo a sus fines¹. Sin embargo, este tremendo hecho se fue poniendo de manifiesto poco a poco, por sus frutos; y no parece que pueda llegar a ser notorio hasta que no lo declare la misma autoridad de la Iglesia. Si en medio de esta situación al Papa se le hubiera ocurrido definir «*ex cathedra*» alguna sentencia, ésta sería infalible en razón de la autoridad del sólo Pontífice y no de un Concilio que propiamente no existiría como tal. Pero lejos estaban de hacerlo. Ante el rechazo de todas las orientaciones de las comisiones preparatorias por parte del grupo liberal, a Juan XXIII sólo se le ocurre elogiar – en el discurso de clausura de la primera sesión – “la santa libertad de los hijos de Dios”².

C) Sobre el defecto de confirmación por parte de los Papas conciliares

El ejercicio liberal de la autoridad sorprende al profano porque muestra a la vez, en aparente incoherencia, aspectos de extrema debilidad y de extremo despotismo; pero esto no nace de defectos de temperamento sino de los principios mismos del liberalismo. La autoridad liberal se hace débil ante las voces que encarnan la «opinión pública»: el periodismo en el orden político y los neoteólogos en el religioso (cf. el próximo artículo); pero una vez justificada por el infalible «sentir común», se transforma en el más absoluto de los poderes. Pablo VI cedió

¹ Al finalizar la primera sesión, el entonces Padre Ratzinger declaraba que “el carácter verdaderamente histórico de la primera sesión del Concilio” consistió en “la fuerte reacción contraria al espíritu que animó el trabajo preparatorio” (Cf. R. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber*, “Resultados de la primera sesión”, p. 70). Las comisiones preparatorias trabajaron con espíritu católico por el bien de la Iglesia; al final de la primera sesión el Concilio era animado por un espíritu contrario...

² Juan XXIII, Discurso de clausura de la primera etapa conciliar, 8 de diciembre de 1962, n. 10: “En un cuadro tan vasto se comprende muy bien que haya sido menester algún tiempo para llegar a un acuerdo sobre todo aquello que, «*salva caritate*», era motivo de comprensibles y ansiosas divergencias. También esto tiene su explicación providencial para el realce de la verdad y ha demostrado delante de todo el mundo la santa libertad de los hijos de Dios tal como se da en la Iglesia” (Concilio Vaticano II, BAC 1968, p. 1038).

gimiendo ante unos pocos peritos conciliares, pero trató como niños a la multitud de obispos del *Coetus Internationalis Patrum*; fue cien veces vencido por los expertos del *Consilium* para la reforma de la liturgia, pero impuso su misal pasando por encima de las resistencias más legítimas de obispos, sacerdotes y fieles del mundo entero. Por eso no puede decirse que el Concilio se haya desviado en contra de la voluntad de los Papas conciliares, sino que, muy por el contrario, lo pudo hacer gracias al despótico apoyo de ellos.

Sin embargo, hay que afirmar que faltó por completo una verdadera «confirmación» por parte del Romano Pontífice a los actos y decretos del Concilio. Como surge de lo que hemos expuesto – y de lo que expondremos en los próximos artículos –, para la mentalidad liberal el término «confirmar» significa algo distinto y opuesto a lo que significaba para el pensamiento tradicional. Un Papa católico «confirma» las declaraciones de todo un Concilio fundado en la propia autoridad que tiene de Cristo, juzgándolo todo *como supremo maestro* de tal manera que, si le parece lo aprueba dejando firme esa doctrina; si no le parece la reprueba y nada vale lo dicho a los ojos de la Iglesia. Un Papa liberal, en cambio, «confirma» las enseñanzas del Concilio considerándose instrumento de la comunidad eclesial para autentificar como *supremo notario* lo que el Espíritu Santo inspiró al «*sensus fidelium*», los neoteólogos expresaron en doctrinas y los obispos unificaron en pocas sentencias; de manera tal que, parezca lo que le parezca, está obligado a firmar lo que el Espíritu enseña en la Iglesia. Ahora bien, aunque el Espíritu Santo no deja de inspirar a la más pequeña de las almas, no garantiza para nada las manifestaciones exteriores del común de los fieles, cada vez más manejadas por los dueños de la publicidad. Por lo tanto, la «confirmación» liberal no vale nada y deja las declaraciones conciliares no sólo sin la nota de infalibilidad, sino también – como luego diremos – sin ninguna autoridad doctrinal. Los Papas conciliares aprobaron e impusieron la doctrina del Concilio, y de la manera más tiránica, pero no como maestros vicarios de Cristo, única modalidad asistida por la infalibilidad (cf. respuesta a la 4ª obj.).

Docilidad católica ante el magisterio

El magisterio de la Iglesia participa de la misma autoridad de Dios al enseñar, por lo que se le debe en grado máximo «fe de autoridad» y no «fe de credibilidad». Cuando se pronuncia, entonces, el católico sólo debe juzgar «quién lo dice» y ser dócil en aceptar «lo que se dice». Pero tanto al juzgar «quién lo dice» como al aceptar «lo que se dice», debe hacerlo formalmente y no materialmente :

– Al juzgar «quién» enseña, no debe considerar tanto la persona física que se pronuncia, ya sea el Papa o los obispos, sino la persona moral o personalidad asumida en cuya autoridad se funda la enseñanza. El católico debe reconocer de manera clara y expresa que los Pastores se pronuncian *in persona Christi* y no en persona propia o de cualquier otra entidad creada : “Porque aunque nosotros mismos o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema” (Gal 1, 8).

– Al aceptar «lo que» se enseña, no debe considerar solamente las sentencias pronunciadas, sino también el grado de credibilidad que la misma autoridad les reconoce : infalibles, ciertas u opinables. Y en esto también hace falta docilidad para no restar ni sumar haciendo, por ejemplo, que lo que se enseña como cierto se disminuya a opinable o se aumente a infalible.

Ahora bien, a causa de su liberalismo, el magisterio conciliar se presenta ante el atónito católico de una manera inédita en ambos aspectos :

– No se expresa ni *in persona Christi*, ni *in propria persona*, sino «*in persona Populi Dei*», arguyendo erradamente que también es infalible en su «*sensus fidei*».

– No propone sus novedades ni como infalibles, ni como ciertas, ni como opinables, sino como «discutibles», creyendo equivocadamente que alcanzan infalibilidad a través del «diálogo en comunión» del Pueblo de Dios (cf. próximo artículo).

Por lo tanto, el católico dócil al magisterio, al no reconocer claramente la voz del Maestro en el nuevo y extraño modo del magisterio conciliar, no acepta nada que le parezca distinto al evangelio anunciado por el magisterio infalible anterior; y como los mismos Pastores lo invitan al diálogo, viendo la fe en peligro, se ve obligado a entrar en una discusión inconcebible en el marco del magisterio tradicional.

A LA TERCERA OBJECCIÓN

NO BUSCAR OTRO CRITERIO FUERA DE LO QUE EL MAGISTERIO VIVO DICE DE SI MISMO

Para resolver el dilema del magisterio conciliar no hay que buscar otra regla o criterio fuera de lo que el magisterio vivo dice de si mismo. El principio fundamental que distingue al católico del protestante es que toma

como única regla o criterio próximo de la doctrina revelada al magisterio vivo de la Iglesia¹. Si además ponemos las cuatro condiciones vaticanas como regla o criterio para juzgar si tal acto del magisterio vivo es o no infalible, este segundo principio no debe entenderse en contradicción con el primero y fundamental. Es decir, es el mismo magisterio vivo quien debe decir si se cumplen o no estas condiciones :

– Es la misma jerarquía quien debe dar a entender si habla en razón de la autoridad que tiene de Cristo, a título personal o de otro modo. No le es lícito al católico juzgar que quien ocupa la Sede romana no habla en cuanto Papa porque lo que dice está errado, pues en este caso ya no toma como regla inmediata al magisterio vivo.

– Es el mismo magisterio quien juzga si la materia de su enseñanza tiene o no conexión con la Revelación. Si el Papa definiera «*ex cathedra*» que dos más dos es cuatro, no sería lícito al católico rechazarlo porque no tenga conexión con la Revelación, pues no le corresponde a él juzgar qué se hace necesario defender para conservar el Depósito de la fe.

– De la misma manera, para juzgar a quiénes se dirige la enseñanza y el grado de certeza que tiene la misma, no hay que buscar otra regla fuera de lo que el magisterio manifiesta en su acto mismo.

Ahora bien, es cierto que el magisterio conciliar nunca ha querido reconocer que las novedades que enseña no tengan conexión con la Revelación, sino que, muy por el contrario, pretende erradamente que provienen de la médula misma del Evangelio. Por lo tanto, si el Concilio manifestara comprometer plenamente en sus declaraciones la autoridad que tiene de Cristo, no sería lícito argüir la falta de esta condición para justificar la no infalibilidad del magisterio conciliar.

Pero como el Concilio no impone su doctrina con la autoridad que le viene de arriba, sino que la propone abierta al diálogo con el resto de la Iglesia y de la humanidad, al teólogo tradicional – que contra el suponer de algunos ni está fuera de la Iglesia ni es un extraterrestre – no le queda más remedio que juzgar según sus luces si verdaderamente existe tal conexión necesaria con el depósito de la Fe. Y por poco que investigue llega a la siguiente conclusión : Las novedades conciliares sí tienen *conexión necesaria* con la Revelación, pero no porque estén implícitas en el *Depositum Fidei* como la conclusión en sus premisas ni como la aplicación particular en su principio universal, sino porque están *necesariamente excluidas* como el contrario por su opuesto dentro del mismo género. Nos explicamos un poco mejor :

Los errores conciliares – que podrían resumirse en la *libertad, igualdad y fraternidad* revolucionarias – tienen por su misma naturaleza estrecha relación con la verdad del Evangelio. El Cardenal Ratzinger dijo que las novedades conciliares han “nacido fuera de la Iglesia” y habrían sido incorporadas ya “depuradas y corregidas”, pero esto es falso y aquello no es completamente cierto, porque los errores liberales han nacido dentro de la Iglesia de verdades reveladas que han sido luego deformadas y enloquecidas. Fue Jesucristo quien trajo al mundo la verdadera libertad : “La verdad os hará libres” (Jn 8, 32), la verdadera igualdad : “Ya no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos” (Col 3, 11) y la verdadera fraternidad : “Este es mi mandamiento, que os améis los unos a los otros como Yo os he amado” (Jn 15, 12); bondades de las que ni noción tenía el mundo antiguo. El hombre moderno aprendió del cristianismo este género de bienes, pero negando su diferencia específica, que consiste en su orden al fin sobrenatural, creó la especie contraria que *maxime* dista : una libertad ni siquiera ordenada a los fines que descubre la razón natural, sino sólo sometida al más puro capricho del hombre. El liberalismo modernista es la herejía por antonomasia del catolicismo, que no puede darse en el mundo que ha permanecido ajeno al Evangelio, ya sea entre judíos, musulmanes o paganos de oriente².

¹ Pío XII, *Humani generis*, 12 de agosto de 1950, DS 3884 : “Este sagrado magisterio ha de ser para cualquier teólogo en materias de fe y costumbres *la norma próxima y universal de la verdad*, como quiera que a él encomendó Cristo Señor el depósito entero de la fe”.

² Rubén Calderón Bouchet, «Religión y sociedad», en *Cuadernos de La Reja* nº 3, p. 20 a 22 : “La Iglesia es una sociedad de personas y el pecado propio que inspira este privilegio espiritual es, precisamente el personalismo. Es éste quien provoca la ruptura protestante e inspira, con posterioridad la herejía por antonomasia que es el liberalismo con su exaltación de la libertad y su pretensión de hacer de todos los órdenes sociales : Iglesia, sociedad civil, estado y familia instrumentos al servicio exclusivo de la persona. [...] No hay nada, en el desarrollo de nuestra civilización, que no tome su energía de una idea cristiana arrancada de sus quicios sobrenaturales. El liberalismo nace de la veta personalista de la fe cristiana y aunque mitigado por la naturaleza social de la Iglesia y el valor sacramental de sus vínculos salvadores, crece sin trabas en el clima protestante de la fe subjetiva. Cuando en el siglo XIX penetra en algunas cabezas del pensamiento católico, lo hace de soslayo y contrariando las enseñanzas explícitas del Magisterio Romano que condenará una y otra vez esta suprema herejía de los tiempos modernos. Recién con el movimiento modernista y su inesperado triunfo en el Concilio Vaticano II, logra romper las barreras de las defensas teológicas y penetrar en los documentos de la Cátedra de Pedro a través de las influencias conjugadas de Maritain, Rahner, Congar y Theillard de Chardin, sin descontar por supuesto la «extraña» teología de Juan Pablo II”.

A LA CUARTA OBJECCIÓN

EL MAGISTERIO CONCILIAR NO QUIERE IMPONER SU AUTORIDAD

El magisterio conciliar no es infalible, entonces, porque a causa de su liberalismo no cumple con dos de las cuatro condiciones vaticanas. No cumple con la primera porque no enseña en razón de su autoridad suprema recibida inmediatamente de Cristo sino en nombre de una autoridad coordinada y subordinada a la autoridad del «sensus fidelium» que se supone infalible. Y tampoco cumple con la cuarta, porque en consecuencia ya no tiene intención de imponer nada a modo de definición. Como cree primeramente inspirado al «sensus fidelium», considera esencial el «diálogo» de la jerarquía – sacerdocio ministerial – con el Pueblo de Dios – sacerdocio común –, diálogo que no puede ser unilateralmente zanjado por una abusiva definición «ex cathedra caelestis». Para el nuevo magisterio, sólo puede considerarse definitivo e infalible lo que resulte al término de este «diálogo en comunión».

Contra la acusación de voluntarismo

La objeción nos acusa primeramente de voluntarismo al distinguir en la noción de «definición *ex cathedra*», por una parte, una *intentio* especulativa por la que se propone cierta doctrina; y por otra, una *intentio* volitiva por la que se obliga a dar un mayor o menor asentimiento. Al Magisterio, se nos dice, le basta *dar a conocer* el Evangelio para que éste obligue por la autoridad de Dios: “[El Evangelio] se *dio a conocer* a las gentes para que obedezcan a la fe” (Rom 16, 26), porque de otro modo la «*obedientia fidei*» sería obediencia a los hombres y no a Dios. – A lo que respondemos mostrando, primero, en dónde comienza y, segundo, en dónde termina el escrúpulo del adversario: A) nace del deseo de extender el magisterio infalible, provocado por la moderna depreciación del magisterio *mere* auténtico; pero B) termina negándole a la Iglesia un magisterio verdadero y propio.

A) *Se le pide menos a la noción vaticana de «definición» para incluir las Encíclicas dentro de los dominios de la infalibilidad, salvándolas del naufragio del “magisterio incierto” mere auténtico.*

- En toda proposición doctrinal hay que considerar dos aspectos: 1. lo que dice, es decir, qué es lo que predica y respecto a qué sujeto; y 2. con qué certeza lo afirma, es decir, si se propone como duda o problema, como opinión o como certeza. De allí que el verbo «*definir*» dicho de una doctrina pueda entenderse de dos maneras, según se lo refiera a uno u otro de estos aspectos. Puede significar: 1. *Delimitar* con precisión los conceptos. 2. *Determinar* con certeza una cuestión dudosa¹. Se pueden delimitar con precisión los términos de una proposición dudosa sin por eso resolver la duda acerca de su verdad; se puede determinar con certeza la verdad o falsedad de una cuestión sin explicar con mayor precisión sus términos. Según se ponga el acento en uno u otro aspecto, se alcanza una noción distinta de «definición *ex cathedra*»:

– El adversario pone el acento en el primer aspecto, pudiendo darse el segundo como consecuencia accidental. El magisterio, dice, «define» cuando *delimita* de manera precisa una doctrina, señalando de manera explícita o implícita su conexión con la Revelación. *Roma locuta, causa finita*: no es necesario que manifieste una especial intención de que se acepte, pues por el mero hecho de pertenecer a la Revelación o estar en conexión necesaria con ella ya se tiene la obligación de sostener tal sentencia.

– Nosotros decimos que el uso que se hace del verbo «definir» en el contexto del magisterio «*ex cathedra*» pone ciertamente el acento en el segundo aspecto. La función principal del magisterio no es tanto explicar con precisión el sentido de los términos, los alcances de una doctrina o la conexión exacta que guarda con la Revelación – tarea que no deja de hacer pero que pertenece más propiamente a la teología –, sino más bien establecer con una certeza superior a la humana, que puede llegar a la infalibilidad, ciertas verdades para que sirvan luego de principio y fundamento del desarrollo teológico. Esto se ve claro por la costumbre de los Papas y de los Concilios, que en sus declaraciones más solemnes son breves en sus expresiones, eligiendo los términos no por su claridad científica sino por su seguridad tradicional².

¹ *Diccionario de la Real Academia Española*: “*Definir*. 1. Fijar con claridad, exactitud y precisión la significación de una palabra o la naturaleza de una persona o cosa. 2. Decidir, determinar, resolver una cosa dudosa”.

² Como aparece por lo dicho, los dos aspectos del verbo «definir» pertenecen al orden especulativo, pues no pueden dejar de considerarse esos dos aspectos en toda proposición. B. Lucien (en «*Le magistère pontifical*», *Sedes Sapientiae* n. 48, 1994) distingue también esta doble acepción del término «definir», pero de manera exagerada, dejando sólo el 1º sentido en el orden especulativo y trasladando el 2º al orden jurídico, en el que «definir» significaría terminar una disputa por una sentencia, como cuando se incluye una proposición en un canon con anatema. Así entendido, es claro que no hace falta que el Magisterio obligue jurídicamente, bajo pena de excomunión o algo equivalente, para que una doctrina pueda ser tenida como infalible «*ex cathedra*». Lucien cita a Mons. Gasser, relator de la Deputación de la Fe en el Vaticano I, cuando hace esta última aclaración que acabamos de hacer (p. 64): “Voy a decir entonces, en muy pocas palabras, cómo debe

• De la diversa manera de entender la noción de «definición» resulta una muy diversa extensión de los dominios de la infalibilidad :

– Si sólo basta que el Papa, hablando en cuanto tal, proponga de manera clara y precisa una doctrina en materia de fe y costumbre para que deba considerarse como una definición «*ex cathedra*», sin necesidad que diga expresamente que pertenece a la fe o que manifieste una especial intención de que sea sostenida firmemente por los fieles; entonces, por ejemplo, de las encíclicas doctrinales de los últimos tiempos, como *Mystici Corporis* y *Mediator Dei*, casi todo el texto – salvo el saludo inicial y la despedida final – debería considerarse magisterio infalible por modo extraordinario.

– Si además de la exposición clara y precisa de una doctrina, es necesario que el magisterio manifieste de alguna manera su intención de imponerla como «*doctrina tenenda*», es decir, como una doctrina a retener y sostener firmemente, sin posibilidad de ponerla en duda; entonces se reduce mucho aquello que deba considerarse como definición «*ex cathedra*». En las últimas encíclicas doctrinales anteriores al Vaticano II, por ejemplo, algunos puntos especialmente afirmados podrían considerarse como «definidos» por los Papas, pero la intención general no es la de imponer la doctrina a la maneja de un símbolo de fe, sino solamente dar una síntesis de la enseñanza común de la Iglesia sobre ciertos temas.

• Los Papas del siglo anterior al Concilio Vaticano II condenaron los errores del liberalismo y modernismo a través, sobre todo, del magisterio de las encíclicas. Por esta razón particular, y porque en general el liberalismo es enemigo de la autoridad, el magisterio conciliar ha promovido una enorme devaluación de la autoridad del magisterio *mere* auténtico, es decir, no infalible, dejando decir y entender que falla como cualquier humano¹. Por eso es tentadora la tesis del adversario para aquel que quiere oponerse a la herejía modernista actual, pues reviste de infalibilidad todos los documentos necesarios para combatirla. Pero hay que hacer honor a la verdad, porque lo que esta

entenderse el término «*definit*» según la Deputación de la Fe. No está ciertamente en la intención de la Deputación de la Fe que esta palabra sea tomada en su sentido jurídico, de manera que signifique solamente el fin impuesto a una controversia suscitada en torno a una herejía o a una doctrina perteneciente a la fe; sino que la palabra «*definit*» significa que el Papa profiere directamente y de manera delimitada [*directe et terminative*] su sentencia respecto a una doctrina concerniente a la fe y costumbres, de manera que cada fiel pueda tener certeza de la mente de la sede apostólica”. Y exclama entonces Lucien : “Esta vez se ha hecho luz completa : el sentido jurídico está excluido, y se ha retenido el sentido especulativo del verbo «definir». El Papa «define» cuando se pronuncia directamente respecto a una doctrina, bien delimitada y precisada (bien «definida», en el sentido ordinario de la palabra), y que manifiesta claramente la existencia de un vínculo de compatibilidad o incompatibilidad de esta doctrina con la Revelación”. Pero se equivoca. Mons. Gasser descarta, por supuesto, el sentido jurídico, pero es muy claro que guarda el 2º sentido que hemos señalado nosotros. Lucien ha traducido de manera forzada “*directe et terminative*” (que él mismo incluye en latín en su texto) por “*directement et de façon délimitée*”, ¿eso significa *terminative*? Gasser señala en cambio que el efecto inmediato de la definición es la certeza de los fieles. Mas no hacía falta señalar estas sutilezas, pues unos días antes Mons. Gasser había aclarado con toda precisión este punto, como trae también Lucien (p. 63) : “No basta cualquier manera de imponer la doctrina, sino que es necesario la intención manifestada de definir la doctrina, o de imponer un fin a la fluctuación respecto a una cierta doctrina o cosa a definir, dando una sentencia definitiva, y proponiendo esta doctrina como a ser sostenida por toda la Iglesia. Este elemento es ciertamente algo intrínseco a toda definición dogmática sobre la fe o las costumbres enseñada por el pastor y doctor de la Iglesia universal y que debe ser sostenida por toda la Iglesia : sin embargo, esta misma propiedad, nota de la definición propiamente dicha, debe ser expresada también, al menos en cierta medida, cuando [el Papa] define una doctrina para ser sostenida por toda la Iglesia”.

Nota bene. En artículos posteriores, el P. Lucien matiza su posición, acercándose a la nuestra. Cf. el *Apéndice cuarto*, p. 178.

Una rápida mirada a los teólogos basta para mostrar como entienden la expresión «*doctrinam... tenendam definitam*» del Vaticano I :

L. Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi*, ed. 3ª, q. 14, tesis 31, § 1 : “Ad definitionem autem oportet esse iudicium, *illudque ultimum ac definitivum*. «Vox definit [cita a Gasser] significat quod Papa suam sententiam circa doctrinam quae est de rebus fidei et morum, *directe et terminative* proferat». Proinde, a locutione Pontificis agentis munus pastoris universalis, praedicta ratio definitionis dupliciter potest abesse : vel quia in locutione illa iudicium dogmaticum non continetur, vel quia etsi iudicium contineatur *non tamen ultimum ac definitivum*”.

H. Mazzella, *Praelectiones scholastico-dogmaticae*, vol. 1, n° 721 : “Ex parte formae, ut ferat definitivam sententia *cum intentione manifestata obligandi*”.

I. Salaverry, *De Ecclesia Christi*, en *Sacrae Theologiae Summa*, BAC 2ª ed. n° 594 : “Et quidem «*tenendam definiens*», id est, *ad absolutum mentis assensum omnes obligans atque ultima et irrevocabili sententia rem decidens*”.

“Para la definición es preciso que se dé un juicio *que sea último y definitivo*. «El término *define* [cita a Passer] significa que el Papa pronuncia su sentencia acerca de una doctrina de fe y costumbres, de modo directo y terminativo». De allí que, en las locuciones del Pontífice ejerciendo el oficio de pastor universal, dicha razón de definición puede faltar de dos maneras : o porque en dicha locución no se contenga un juicio dogmático, o porque, aunque se contuviera, tal juicio *no sea último y terminativo*.”

“Por parte de la forma, que dé sentencia definitiva *con intención manifestada de obligar*”.

“Y además, «*definiendo que sea sostenida*», es decir, *obligando a todos a un asenso absoluto de la mente y decidiendo el asunto con una sentencia última e irrevocable*”

¹ Cf. (entre muchos otros) André Naud, *Le Magistère incertain*, Ed. Fides 1987, p. 33 : “Si por otra parte no es sino muy recientemente, a saber en el Vaticano II, que el Magisterio ha consentido en no hablar de inerrancia bíblica en sentido absoluto, con cuánta mayor razón no se está todavía dispuesto a comprender con toda claridad y a decir expresamente que la asistencia prometida a la Iglesia y al Magisterio es completamente compatible, no solamente con aquella búsqueda a tientas de la verdad, característica del devenir humano, sino aún con errores, incluso con errores importantes y durables, y aún nefastos”.

exageración gana por un lado lo pierde por otro : no puede explicarse las claudicaciones del magisterio actual. No hay que extender indebidamente el ámbito de la infalibilidad, sino defender – como hace Pío XII en *Humani Generis* – la altísima autoridad del magisterio *mere* auténtico : “No ha de pensarse que no exige de suyo asentimiento lo que en las encíclicas se expone, por el hecho de que en ellas no ejercen los Pontífices la suprema potestad de su magisterio; puesto que estas cosas se enseñan por el magisterio ordinario, al que también se aplica lo de «quien a vosotros oye, a Mí me oye»”¹. Pero de esto trataremos más especialmente en los próximos artículos.

B) *Si la jerarquía eclesiástica no pudiera obligar a creer o no creer, entonces no tendría un magisterio verdadero y propio.*

- *En general*, el maestro principal es aquel que posee la ciencia perfecta, por lo que puede llevar a sus discípulos a conocer la verdad de una proposición de dos modos : descubriéndoles su verosimilitud o evidencia por el peso de la demostración; o, si no están preparados todavía para ello, obligándolos a sostenerla como probable o cierta por el peso de su autoridad. Un simple repetidor, en cambio, que no tiene autoridad propia, sólo puede persuadir a los alumnos mostrando con fidelidad lo que dijo el maestro, sin atreverse a interpretar o desarrollar la doctrina : enseña pero no es maestro. Pero también se da el caso del maestro auxiliar, que participa imperfectamente de la ciencia y doctrina del maestro principal y puede, por lo tanto, interpretarla y desarrollarla hasta cierto grado : aunque participado y dependiente, tiene verdadero magisterio y puede imponer ciertas sentencias por el peso de su propia autoridad.

En la ciencia teológica, por ejemplo, Santo Tomás es un maestro principal. Un simple profesor de seminario es un repetidor que, para ser creído, debe fundar cada una de sus afirmaciones en textos explícitos de Santo Tomás; participa de la ciencia del Angélico de una manera puramente instrumental. Cayetano, en cambio, es un maestro auxiliar, tan compenetrado con el pensamiento tomista que merece ser creído cuando interpreta y prolonga su doctrina. Este tiene una autoridad participada a manera de causa segunda : lo que mueve a aceptar su doctrina es formal y principalmente la autoridad de Santo Tomás, pero secundaria y como materialmente también mueve su autoridad personal en la medida en que su intelecto participa del hábito teológico del Doctor Angélico.

En la ciencia revelada el maestro principal es Jesucristo; los diáconos y simples sacerdotes son repetidores; y el Papa y los obispos son verdaderos maestros auxiliares. Jesucristo les comunica una luz especial por la que participan de su ciencia divina, haciéndolos capaces de interpretar y desarrollar la doctrina revelada con garantías de infalibilidad en ciertos casos.

- Si a la jerarquía de la Iglesia se le negara el poder de obligar a creer alguna sentencia o a tener por proscribida alguna otra por el sólo peso de la autoridad que tiene de Cristo, no se les estaría reconociendo un magisterio verdadero y propio. Si sólo tuvieran el oficio de mostrar la proposición y su conexión con la fe para que sólo en razón del objeto los fieles se sintieran obligados a creer, entonces se estaría reduciendo el magisterio del Papa y de los obispos a una simple función de repetidores. El Papa puede imponer una doctrina de las dos maneras, como repetidor de la Revelación : “dice la Escritura, enseña la Tradición, está revelado”; pero también como verdadero doctor con autoridad : “Yo mando que se crea o no se crea tal cosa”. Por supuesto que se le debe creer formal y principalmente por la autoridad de Dios que lo asiste : “Yo mando *en nombre de Dios*”, pero no es necesario que el Papa diga explícitamente que lo que enseña tiene conexión con la Revelación. Si obliga a creer o no creer es porque alguna conexión tiene, y obedeciendo a la voz del Magisterio se obedece formal y principalmente a la voz de Nuestro Señor : “El que a vosotros oye, a Mí me oye” (Lc 10, 16)².

Las intenciones del magisterio conciliar

Aunque se nos concediera que es necesario manifestar la intención de imponer la doctrina, la objeción nos acusa también de error al juzgar que el magisterio conciliar no lo habría hecho, ya sea en el Concilio, pues su carácter pastoral no supone falta de firmeza doctrinal; ya al menos después, en que se llegó a excomulgar a los refractarios.

Respondemos : A) El magisterio conciliar no sólo no manifestó claramente la intención de imponer su doctrina, sino que, por adoptar una actitud liberal, claramente manifestó la intención de no imponerla³. Pero distinguimos :

¹ Pío XII, *Humani Generis*, DS 3885. Cf. Dom Paul Nau, *Un source doctrinale : Les Encycliques. Essai sur l'autorité de leur enseignement*, Les Editions du Cèdre, Paris 1952.

² Algunos teólogos distinguen la fe que se debe a Dios o «fe divina» de la que se debe al Magisterio o «fe eclesiástica», pero nos parece que se evitaría este recurso, fuente de muchos errores, si se conociera mejor la profunda doctrina tomista de la participación aplicada a la causalidad instrumental. Si la Iglesia tiene autoridad, es por participación de la autoridad de Cristo, por lo tanto todo asentimiento a la autoridad doctrinal de la Iglesia está formal y principalmente fundado en la autoridad de Nuestro Señor.

³ I-II, q. 6, a. 2 ad 2. «No quiero» (*non volo*) puede significar un acto positivo de la voluntad : «quiero que no» (*nolo*); o la simple privación de acto : «no pongo un querer».

B) No ha habido intención de imponerla por el poder de magisterio, pero sí – y tremenda – por el poder de gobierno, porque el liberal no usa de la autoridad magisterial pero abusa de la disciplinar. Y aclaramos : C) A la «*potestas docendi*» se debe siempre obediencia, pero a la «*potestas regendi*» no siempre, porque está subordinada a la fe.

A) Si algo hubo notorio en el Concilio Vaticano II, fue el giro liberal en la actitud de la suprema autoridad. El Papa resignó su autoridad a favor de los obispos; los obispos resignaron la suya a favor de los teólogos; los teólogos habían renunciado a su ciencia para escuchar al hombre; y la voz del hombre – supuestamente dotada de la infalibilidad del «*sensus fidei*» – no era otra que la publicidad.

• Mons. Roncalli tenía mentalidad liberal, pero comienza a ser Papa en una Roma con hábitos e instituciones tradicionales heredadas de Pío XII. Como dijimos, sólo un concilio – por su naturaleza colegial y propósito reformador – pudo ofrecerle la ocasión de vencer esta inercia y girar el timón en la dirección liberal. En su discurso inaugural anunció de manera muy clara el novedoso espíritu que tendría el Concilio¹. El anuncio no quedó en palabras. La inercia preconiliar había marcado la mayoría de los trabajos de las comisiones preconiliares que, salvo el de liturgia, eran excelentes síntesis del magisterio anterior², y para dar libertad de opinión a los obispos fue necesario eliminarlos³. También hubo que silenciar la Curia romana, contagiada del mismo mal⁴. El Papa dejó el Concilio en manos de los obispos, pero no de cualesquiera, sino del grupo de obispos liberales «del Rin», únicos que entendían y exigían que así lo hiciera la autoridad pontificia.

Pablo VI prosiguió decididamente con la renuncia *práctica* a la supremacía papal. Le sumó la renuncia *simbólica* deponiendo la Tiara el 13 de noviembre de 1964, después de una misa concelebrada con el patriarca Maximos IV y varios obispos melquitas⁵, ceremonia que puede considerarse como la «desentronización sacra-

¹ El discurso contenía un mensaje en cierto modo codificado, porque para comprenderlo bien hacía falta conocer los reclamos de los liberales hasta entonces oprimidos por el yugo romano. El motivo que confiesa haber tenido para convocar el Concilio desorienta al católico común : “Por lo que se refiere a la iniciativa del gran acontecimiento que hoy nos tiene aquí congregados, baste, a simple título de orientación histórica, revelar una vez más nuestro humilde testimonio personal de aquel primer momento en que, de improviso, brotó en nuestro corazón y en nuestros labios la simple palabra «Concilio ecuménico»” (n. 7). Pero hay que tener presente que los liberales siempre habían lamentado que los concilios se reunieran sólo con ánimo de combatir errores y condenar herejías; éste era el primer concilio con origen carismático. Otra diferencia esencial entre el católico común y el liberal era el juicio – de condena en aquellos y de admiración en éstos – sobre la época moderna; pues bien, el Papa deja claro de qué lado se pone : “[Hay] quienes en los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruina [...] Mas nos parece necesario decir que disintimos de esos profetas de calamidades” (n. 9). No se trata de discutir puntos doctrinales sino de adaptar la doctrina a los métodos actuales, pues “una cosa son las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa” (n. 14). Un modernista sabe cuánto puede llegar a dar este principio. El Concilio no piensa condenar a nadie : “Hay que remediar a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada más que condenándolos” (n. 15). Manifiesta tener aquella visión “más amplia” de la unidad que exigía el modernismo : “Desgraciadamente la universal familia cristiana no ha conseguido plenamente esta visible unidad en la verdad”. Ahora ve la unidad en tres círculos concéntricos, cada vez más amplios : “Más aún, considerando bien esta misma unidad, impetrada por Cristo para su Iglesia, parece como refulgir con un triple rayo”, el primero de “los católicos entre sí”, el segundo de “los cristianos separados”; y el tercero de las “religiones no cristianas” (n. 17). Queda así anunciado el nuevo ecumenismo. Finalmente concluye dirigiéndose a los obispos como hacedores del Concilio, sin ninguna referencia a una función suya especial como Papa. El mensaje fue perfectamente comprendido por los más interesados : “Como se lo ha subrayado varias veces – dice André Naud en *Le Magistère incertain* –, el contenido y el tono del discurso de Juan XXIII en la apertura del Concilio Vaticano II eran verdaderamente nuevos, como también fue de una novedad propiamente revolucionaria el tono general del pontificado de ese gran Papa, el más sorprendente sin ninguna duda de los tiempos modernos. El llamado de Juan XXIII al *aggiornamento* de la Iglesia fue recibido con mucho entusiasmo, hasta con fervor” (p. 38).

² André Naud, *Le Magistère incertain*, p. 39 : “Los textos preparados para el Concilio por las diversas comisiones preparatorias quedarán para siempre como los testigos irrecusables de una cierta tendencia a zanjar con excesiva autoridad respecto a todo, a apuntar alegremente a todo lo que se mueve para condenarlo. Esos textos evidentemente fueron reprobados por el Concilio. Muchos no fueron ni siquiera examinados”.

³ “En la quincena posterior a la apertura del Concilio – contaba Mons. Lefebvre – no quedaba ninguno de los esquemas preparados con tanto cuidado; ni uno solo. Todos habían sido rechazados, arrojados al cesto de papeles; no quedaba nada, ni una sola frase. Todo había sido desechado”. Citado por Michel Davies en *El Concilio del Papa Juan*, Iction, p. 64. Cf. Romano Amerio, “*Iota Unum, Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica en el siglo XX*”, Salamanca 1994, p. 75 : “Con Juan XXIII la autoridad papal se manifestó solamente como abandono del Concilio que había sido preparado (con el efecto radical que ello supuso) y como condescendencia con el movimiento que el Concilio, rota la continuidad con su preparación, quiso darse a sí mismo... Vaticano II se inclinaba a desprenderse de la estricta continuidad con la tradición y a darse formas, modalidades, procedimientos fuera de serie”.

⁴ Ralph Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tiber. Historia del Concilio Vaticano II*, Criterio Libros, Madrid 1999 : “Durante el Vaticano I (1869-1870) la Curia había guiado a la mayoría, y los obispos de habla alemana y los obispos franceses habían encabezado la minoría. Pero ahora los papeles se habían invertido, y en el espacio de apenas un mes los obispos de habla alemana y los de Francia se hallaban al timón del Vaticano II” (p. 50). “El padre Küng consideraba que el rechazo del esquema sobre las fuentes de la Revelación constituía «un magnífico paso adelante en la dirección correcta. Es algo que todos en Alemania esperábamos. Pero siendo una minoría muy pequeña, no lo soñamos como posible». En conclusión, dijo que «tal vez el resultado más decisivo de la primera sesión es que parte de los obispos han comprendido que son ellos, y no sólo la Curia romana, quienes componen la Iglesia» (p. 71)

⁵ *L'Osservatore Romano* en lengua española, 1º de diciembre de 1964; *La Documentation Catholique* n° 1437 (en tapa). Pablo VI hizo donación de la Tiara a los pobres como gesto de solidaridad con los pobres y desgraciados, gesto que sólo alcanza sentido a la luz de la doctrina liberal.

mental» de la autoridad pontificia tradicional. Y culminó con la renuncia *doctrinal* promulgando el nuevo dogma de la colegialidad – capítulo III de *Lumen Gentium* –, apenas atenuada por una agónica *Nota previa*.

- Los obispos, a su vez – como lo pide la nueva doctrina del infalible «*sensus fidelium*» –, se dejaron guiar por los teólogos. Decimos “los obispos” en general porque el Concilio terminó siendo dominado por el grupo de obispos liberales apoyados por los Papas; y decimos “los teólogos”, aunque sólo se trató de los archimodernistas «peritos» conciliares – Schillebeeckx, Rahner, Congar, Küng – que el grupo «del Rin» tenía como consejeros¹. El mismo Cardenal Ratzinger lo va a reconocer años después: “El movimiento litúrgico, bíblico y ecuménico, y finalmente un fuerte movimiento mariano, crearon un nuevo clima cultural en el cual creció y se desarrolló también una nueva teología, que dio sus frutos para toda la Iglesia en el Concilio Vaticano II. Los mismos obispos se habían sorprendido por la riqueza de una teología en parte poco familiar, y se dejaron conducir de buena gana por los teólogos como si fueran sus guías, por una tierra aún inexplorada para ellos, si bien las decisiones últimas, lo que podía transformarse en una afirmación del Concilio, y por tanto de la Iglesia misma, era competencia de los Padres. Después del Concilio la dinámica de esta evolución continuó; los teólogos se sintieron cada vez más como verdaderos maestros de la Iglesia e incluso como maestros de los obispos”². Pablo VI lloraba: “*Sono i periti che fanno il Concilio!*”, pero su liberalismo le impedía impedirlo.

- Los nuevos teólogos ya no creen en las verdades abstractas, supuestamente independientes de tiempo y lugar. La nueva teología depende esencialmente de la geografía y la historia. Hay teología de Europa y de América, hay moderna y postmoderna; y el teólogo debe estar a la escucha del mundo y expresar lo que siente el católico de hoy, el hombre contemporáneo. Pero la voz del hombre de hoy termina siendo la de los modernos medios de comunicación. Y así otra característica del Concilio y del magisterio conciliar es su desdichada dependencia del periodismo y de la publicidad³.

B) Cuando decimos que el magisterio conciliar no tiene intención de imponer sus novedades con autoridad, nos referimos a la autoridad doctrinal que posee en razón de la «*potestas docendi*»; porque por otra parte, ha hecho uso y abuso de la autoridad disciplinar que tiene por la «*potestas regendi*» para obligar a fieles, sacerdotes y obispos a plegarse a sus reformas.

- “Considerada en sí misma – enseña Salaverri –, se distingue una triple potestad de la Iglesia en razón de un triple *acto, objeto y fin*: a) La «*potestas docendi*» tiene como propio *enseñar* [acto], es decir, proponer la *verdad revelada* o en conexión con lo revelado [objeto], para que los hombres la reciban por el *asentimiento del intelecto* y sostengan rectamente la fe cristiana [fin]. b) La «*potestas regendi*» tiene como propio *regir* [acto], es decir, dar *leyes y preceptos* conducentes al fin de la Iglesia [objeto], para que los fieles las observen por la *obediencia de la voluntad* y arreglen sus acciones según la ley de Cristo [fin]. c) La «*potestas sanctificandi*» tiene como propio *santificar*, es decir, administrar los *medios instituidos para conferir la santidad*, para que los fieles los reciban con la debida disposición de alma y obtengan la santidad sobrenatural. [...] Esta distinción tripartita de la potestad eclesiástica se establece según las *razones intrínsecas y formales de la misma potestad*, como se ve por las tres nociones dadas, que hemos establecido a partir del triple acto, objeto y fin”⁴.

¹ M. Davies, *El Concilio del Papa Juan*, Icton p. 61: “El redactor de *The Tablet* durante el Vaticano II fue Douglas Woodruff, uno de los eruditos católicos más sobresalientes de Inglaterra. En una de sus crónicas sobre el Concilio, señala: «Pues en cierto sentido éste ha sido el Concilio de los *periti*, callados en el aula, pero muy efectivos en las comisiones y en los oídos de los obispos». Se trata de un comentario singularmente perspicaz y sería difícil superar «el concilio de los *periti*» como descripción monofrásica del Vaticano II”.

R. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tiber*, p. 93: “Puesto que normalmente la opinión de los obispos de lengua alemana era adoptada por la alianza europea, y puesto que normalmente la postura de la alianza europea era adoptada por el Concilio, bastaba con que un teólogo impusiese sus puntos de vista a los obispos alemanes para que el Concilio los tomase como algo propio. Tal teólogo existía: era el P. Karl Rahner, S.I. Técnicamente, el P. Rahner era el teólogo consultor del Cardenal König. En la práctica, era consultado por muchos miembros de las jerarquías alemana y austríaca, y muy bien podía considerarse la mente más influyente de la conferencia de Fulda”.

² Cardenal J. Ratzinger, en la presentación de la *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *L'Osservatore Romano* en lengua española, 1º de julio de 1990.

³ M. Davies, *El Concilio del Papa Juan*, p. 117: “El Padre Louis Bouyer, que era, por cierto, considerado un *progresista* antes y durante el Concilio, ha señalado: «No sé si el Concilio nos ha liberado de la tiranía de la Curia Romana, como nos aseguran, pero lo que es seguro es que, quierase o no, nos ha entregado (después de haberse rendido) a la dictadura de los periodistas y particularmente a la de los más irresponsables e incompetentes». Cuando el Padre Bouyer afirma que el Concilio se rindió a la dictadura de los periodistas, quiere decir, en efecto, al grupo del Rin; porque casi todos los periódicos y periodistas influyentes respaldaron el programa del grupo del Rin”.

⁴ I. Salaverri S.J., «De Ecclesia Christi», en *Sacrae Theologiae Summa*, BAC tomo I, nº 1288-9.

• El magisterio conciliar quiere dejar una amplia libertad a los cristianos para interpretar la Revelación, sin pretender ya imponer una doctrina «oficial» – como en tiempos de Pío XII¹ –, sino favoreciendo el pluralismo teológico. Si impone los dogmas fundamentales de la fe, lo hace – como dijimos – no tanto en razón de la propia «*potestas docendi*» de la jerarquía, sino en cuanto han alcanzado el consenso de todo el Pueblo de Dios.

• Pero según la liberalísima concepción de unidad de la «Iglesia-comunión», la libertad de pensamiento y de acción debe desenvolverse en un clima de respeto y de diálogo con los demás miembros y movimientos de la Iglesia, siendo oficio propio del moderno «magisterio» (?) estar al servicio de esta manera de unidad. Se comprende entonces que el único hereje y cismático (más bien cismático, pues se pierde la noción de herejía) sea el teólogo chapado a la antigua que sale blandiendo una encíclica dispuesto a cortarle la cabeza al primero que intente discutirla². La nueva Iglesia conciliar no se considera fundada en el monolito de la doctrina, sino en los médanos del diálogo, y por su «*potestas regendi*» sólo condena y excomulga – con la fiereza de quien defiende su vida – al fundamentalismo tradicionalista³.

C) La «*potestas docendi*» puede exigir el *asentimiento del intelecto* de manera absoluta si se ejerce en condiciones de infalibilidad: “Es ciertamente imposible que el juicio de la Iglesia universal pueda errar en aquellas cosas que pertenecen a la fe, por lo que más debe asentirse a la sentencia del Papa – al que pertenece determinar respecto a la fe – dada como juicio [definitivo], que a la opinión de cualquier otro sabio hombre respecto a la Escritura”⁴. Pero la «*potestas regendi*» no puede exigir la *obediencia de la voluntad* de la misma manera, porque sus decisiones no recaen sobre verdades reveladas sino sobre personas y hechos particulares, respecto a lo cual no hay infalibilidad: “En aquellas otras sentencias que pertenecen a hechos particulares, como cuando se trata de posesiones, crímenes o cosas tales, es posible que el juicio de la Iglesia sea errado por causa de falsos testigos”⁵. Y si bien, en la gran mayoría de los casos, el fiel católico debe obedecer y acatar en el foro externo aún las decisiones injustas en razón del bien común, cuando hay peligro de escándalo en la fe debe resistir “*in faciem*” (Gal 2, 11): “Debe saberse no obstante que, donde hubiese peligro de la fe, los preladados deberían ser reprendidos aún públicamente por los súbditos”⁶. Ahora bien, el magisterio conciliar no ha querido garantizar sus novedades ejerciendo un infalible «poder de enseñar» del que se avergüenza; pero luego pretende imponer al católico una nueva manera de vivir, que se muestra en todo contraria a la tradicional, ejerciendo entonces toda la potencia de su «*potestas*» no «de regir» – lo que supone orden al fin de la Iglesia, que es la salvación de las almas –, sino de presionar, «*potestas coercendi*». Por lo tanto, el católico que quiere ser fiel al magisterio infalible que garantiza la manera de ser tradicional, debe resistir *in faciem*, públicamente, a las novedades del magisterio conciliar.

A LA QUINTA OBJECCIÓN

El argumento que presenta la quinta objeción se parece sobremanera a las ilusiones de un prestidigitador, pues arranca de manera sencilla y clara, y en un rápido pase de magia desemboca en una maravillosa conclusión. – ¿Acaso un concilio sólo puede ser infalible en sus declaraciones extraordinarias? – No por cierto, también puede

¹ Mons. Ph. Delhaye, *Comisión Teológica Internacional : Documentos 1970 – 1979*, Cete Madrid 1983, p. 13 y 15, salvo de la exclamación en adelante, que no aparece en esta edición española sino en la francesa de Cerf, p. 16: “Se está así muy lejos de las exigencias [por parte del Magisterio] de una sola doctrina considerada clásica y tomada exclusivamente de una sola corriente teológica. El Papa [Pablo VI] desea el pluralismo de los intentos... El Magisterio no se delega a los teólogos, de los que postula su ayuda. Pero tampoco toma el lugar de la teología técnica. Hay un abismo entre las catequesis de los miércoles de Pablo VI, que recuerdan los puntos esenciales de la fe que hay que creer y vivir, y los discursos inflamados de Pío XII que parecen salir de un manual clásico. ¡Y no sin razón! Han sido compuestos por profesores demasiado felices de hacer pasar bajo cubierta de la autoridad pontificia sus opciones y sus tesis de escuela”.

² Walter Kasper, *Teología e Iglesia*, Herder 1989, p. 16: “Una teología es eclesial y católica en la medida en que participa en los procesos de comunicación y de consenso que se dan en la Iglesia, en la medida en que acepta ser completada – y corregida, en caso de necesidad – por otras teologías, por otros carismas y por otros ministerios de la Iglesia, en la medida en que se inserta – a veces con cierta tensión – en el todo católico. La frontera se encuentra allí donde el polo de tensión se convierte en contradicción no integrable. Sucede esto cuando el individuo absolutiza su propio juicio y se aferra con tozudez a él. Cuando esto sucede, el individuo hace que su egoísmo suplante a la *communio* eclesial. Y entonces se vulnera, incluso se elimina, el principio fundamental de lo católico”.

³ André Naud, *Le Magistère incertain*, p. 36: “Lectura fundamentalista, en efecto, es aquella que se adhiere a los textos como a absolutos sin raigambre histórica; que no tiene en cuenta el carácter siempre deficiente de todo lenguaje humano para formular las realidades divinas [...] La causa próxima del mal católico, sobre todo tal como se da en la vida concreta de una Iglesia exageradamente prisionera de su propia tradición, está ciertamente allí, en la ausencia de una hermenéutica de los textos conciliares y pontificios”.

⁴ Santo Tomás, *Quodlibetal IX*, artículo último.

⁵ Santo Tomás, *ibid.*

⁶ II-II, q. 33, a. 4 ad 2.

darse la infalibilidad por modo ordinario. – ¿Tendrá que dispersarse la universalidad de los obispos allí presentes para que su unanimidad sea válida? – Claro que no, la reunión o dispersión local de los obispos es algo accidental. – Pues si nada hay por aquí y nada por allá, abracadabra : ¡todo lo que diga el Concilio es infalible por magisterio ordinario universal! Es maravilloso, porque uno vio a muchos teólogos sudando por discernir cuáles eran las verdades que los concilios tenían la intención de definir, cuando – intención o no intención – todo era infalible igual por modo ordinario del magisterio universal.

Lo que están olvidando los que así razonan, es que para que el magisterio ordinario de la Iglesia llegue a ser infalible y pueda entonces decirse *universal*, tiene también que cumplir de modo equivalente – como se dijo en el *corpus* – las cuatro condiciones definidas por el Vaticano I para el magisterio «*ex cathedra*», exigencia que deriva del *modo humano* que no dejan de tener estos actos. Así entonces, si una declaración de un concilio cumpliera con las cuatro condiciones vaticanas, aún cuando no estuviera especialísimamente solemnizada, por ejemplo, en forma de canon bajo anatema, sería infalible por sí misma y pertenece por definición al magisterio extraordinario. El modo ordinario del magisterio infalible, dijimos, se da cuando es, no uno aisladamente, sino una *serie de actos* la que alcanza a cumplir de modo equivalente las condiciones de una definición «*ex cathedra*». En el magisterio de un concilio podrá haber, además de aquellas sentencias expresamente definidas infalibles por sí mismas, muchas otras declaraciones infalibles porque ya lo eran por el magisterio anterior, o que llegan a serlo porque la repetición del concilio corona una serie de declaraciones anteriores. El resto de las afirmaciones conciliares no infalibles ni de uno ni de otro modo, es magisterio extraordinario *mere* auténtico, que goza de mayor o menor autoridad según el modo como son propuestas¹.

El Concilio Vaticano II no quiso poner intención de definir ninguna doctrina, por lo que no hay nada infalible por modo extraordinario. En sus extensas declaraciones hay, por supuesto, mucho infalible por modo ordinario, en la medida en que repite sentencias ya infalibles por el magisterio anterior. Pero en cuanto a las novedades que denominamos propiamente «magisterio conciliar», no tienen ciertamente ningún asiento en el magisterio tradicional que permita discutir siquiera la posibilidad de que sean infalibles por magisterio ordinario universal. Cuánto peso de autoridad tengan como magisterio *mere* auténtico, lo discutiremos en el artículo tercero, pero por lo que llevamos dicho ya podemos sospechar que este es el único caso en la historia de la Iglesia en que vale el título del pésimo libro de André Naud, *El magisterio incierto*.

A LA SEXTA OBJECCIÓN

Como se dijo en el *corpus*, el magisterio conciliar tampoco podría llegar nunca a constituirse *magisterio ordinario universal* porque los sofismas liberales impuestos desde el Concilio Vaticano II llevaron a que los pastores renuncien en la práctica a ejercer de manera imperativa su magisterio doctrinal. Es cierto que las tesis liberales y modernistas han llegado a ser doctrina común en todos los campos de la teología (al menos en lo que llega a publicarse); y lo que es inmensamente más grave, han llegado a plasmarse como cuerpo de doctrina – en la versión más respetuosa de la tradición – en el nuevo Catecismo de la Iglesia. Pero esta *unanimidad* conciliar está tan lejos de constituirse magisterio ordinario universal “como lejos está el oriente del occidente” (Sal 102), porque es una unanimidad (más publicitaria que real, insistimos) que se da en el clima de pluralismo y libertinaje que la negligencia de los pastores ha dejado que invada la Iglesia. Todo se puede decir, todo se puede discutir, siempre y cuando no se pretenda imponer a los demás la propia manera de pensar. El *magisterio ordinario universal* – dotado del carisma de la infalibilidad – se da cuando los obispos en comunión con el Papa enseñan una doctrina con la firmeza equivalente a la de una definición «*ex cathedra*», es decir, cuando la imponen por su propia autoridad para que sea sostenida por sus fieles, sin dejar ningún lugar a discusión. Esta actitud del magisterio hoy no existe, y apenas la jerarquía parece querer revestirse tímidamente de mayor autoridad, se levanta una tremenda ola de indignación que halla mil ecos en los medios publicitarios². La propagación puramente material de doctrinas y

¹ A veces un concilio puede expresar una simple opinión sobre un punto todavía poco establecido, como por ejemplo el Concilio de Vienne, XV ecuménico, año 1311, Constitución *De Summa Trinitate* : “...hemos creído que *debe elegirse como más probable* y más en armonía y conforme con los dichos de los Santos y de los modernos doctores de teología la segunda opinión que afirma conferirse en el bautismo la gracia informante y las virtudes infusas tanto a los niños como a los adultos” (DS 483).

² Romano Amerio, *Iota unum*, Salamanca 1994, p. 105 : “La célebre encíclica *Humanae vitae* del 25 de julio de 1968 dio lugar a la más generalizada, importante y en algunos aspectos insolente manifestación de la disensión intestina de la Iglesia. Sobre ella publicaron documentos casi todas las Conferencias episcopales : unas asintiendo, otras disintiendo. No es una novedad en la Iglesia la aparición de documentos episcopales con ocasión de enseñanzas o decisiones del Papa; basta recordar cuántas cartas de obispos a sus diocesanos vieron la luz durante el Pontificado de Pío IX. Lo novedoso es que tales cartas no expresen un juicio de consenso, sino un juicio de revisión, como si

modos de pensar, universal a fuerza de periódico y televisión y no de predicación magisterial, nada tiene que ver con la firme unanimidad del Magisterio enseñando en nombre de Nuestro Señor.

Esta situación de confusión y de caos, en que se escuchan mezcladas las verdades católicas con las opiniones más heréticas y los pastores de la Iglesia – escondiendo sus lámparas bajo el celemín (Mt 5, 15) – no quieren imponer su autoridad porque los han persuadido que el «sentir de los fieles» es infalible y llegará por sí sólo a la verdad; esta terrible situación – repetimos – de abandono por parte del Magisterio vivo es la que supone San Vicente de Lerins al dar su canon al fiel cristiano «*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*»¹: “¿Qué hará un católico cristiano si ve que el contagio de la novedad se esfuerza por devastar no ya una partecita solamente, sino toda la universal Iglesia? En este caso, todo su afán será adherirse a la antigüedad, la cual no puede ser ya víctima de engaños de novedad alguna”. Es así que, para refutar los errores del modernismo liberal, recurrimos a los teólogos anteriores al Vaticano II. “¿Y si en la misma antigüedad – sigue diciendo San Vicente – se descubre el error de dos o tres personas, y aun de alguna ciudad o provincia tal vez? Entonces se esforzará a todo trance por oponer a la temeridad o ignorancia de unos pocos los decretos, si los hubiere, de algún concilio universal, celebrado por todos en la antigüedad”. También nos ocurre que al volver la vista a la teología preconiliar cargados con la experiencia de los errores actuales, descubrimos en autores que en su momento tuvieron gran prestigio las raíces del presente mal. Debemos recurrir entonces a los documentos fuertes del magisterio tradicional, los Concilios de Trento y Vaticano I en primer lugar, y luego a la segura doctrina de las Encíclicas pontificias. “¿Y si, finalmente, se suscitara una cuestión sin tener alguno de estos auxilios a su alcance? Entonces se ingeniará para investigar y consultar, comparándolas entre sí, las sentencias de los mayores, de aquellos solamente que, aun viviendo en diversos lugares y tiempos, por haber perseverado en la fe y comunión de una misma Iglesia católica, fueron tenidos por maestros acreditados; y lo que ellos, no uno o dos solamente, sino todos a una en consentimiento unánime, abiertamente, repetidamente, persistentemente, hubieron sostenido, escrito, enseñado, tenga entendido que eso es también lo que él ha de creer sin duda alguna”. Estos son los criterios para recurrir a la tradición de la Iglesia como «lugar teológico». Muchos de los errores y confusiones de hoy no han sido condenados o definidos explícitamente por el magisterio anterior, y se hace necesario hacer obra de teólogos para refutarlos, teniendo como preciosa norma la confianza en la tradición. Después de la autoridad del magisterio, no hay nada que odie más un modernista que el recurso a la tradición “*in eodem sensu eademque sententia*”², es decir, sin las reinterpretaciones de la «hermenéutica crítica» en la que los nuevos teólogos son especialistas.

Es cierto, como dice la objeción, que no debe cometerse el grave error de aplicar al *magisterio* los criterios que da San Vicente para el lugar teológico de la *tradición*. Para que un argumento tomado de la tradición de la Iglesia tenga autoridad en teología, tiene que gozar de cierta universalidad local y temporal. Pero las sentencias del magisterio tienen autoridad por sí mismas, según la intención con que son propuestas.

A LA SÉPTIMA OBJECIÓN

Como el Espíritu Santo no asiste a la profesión de fe del pueblo cristiano de modo inmediato – como quiere la nueva teología – sino “por medio del magisterio auténtico”³, el modo como se da la profesión de fe de los fieles refleja el modo como es propuesta por el magisterio. Ahora bien, el magisterio conciliar no impuso sus novedades con firme autoridad doctrinal, sino que las propuso en clima de diálogo y pluralismo teológico. Por lo tanto, las novedades conciliares se han difundido entre los fieles cristianos no a modo de creencias sostenidas con firmeza y unanimidad, sino como una enfermedad espiritual por la que cada uno puede creer lo que en conciencia le

hubiese dejado de existir el principio de que *Prima Sedes a nemine iudicatur*. Nadie ignora lo vivaz que fue la oposición, sobre el fondo o sobre su oportunidad histórica, al dogma de la infalibilidad, ni cómo se puso de manifiesto tanto en la controversia histórico-teológica como en los debates del Vaticano I. Por ejemplo, los obispos alemanes no se pusieron de acuerdo sobre las obras de Döllinger, condenadas por mons. Ketteler, obispo de Maguncia, pero admitidas por otros obispos. Sin embargo, cuando el dogma fue definido, en el espacio de pocos meses (excepto Strossmayer, que se retrasó hasta 1881) todos sus oponentes se adhirieron a él. Las definiciones pontificias no sólo fijaban los términos (*finis*) de la verdad disputada, sino que también ponían fin a la disputa, por ser absurdo que la doctrina de la Iglesia deba encontrarse en régimen de perpetuo *referéndum*. Sin embargo, habiendo establecido el Vaticano II el principio de la colegialidad en especie (y en general de la corresponsabilidad de todos en todo), la encíclica de Pablo VI se convirtió en un texto susceptible de lecturas dispares, según la hermenéutica tratada más arriba. Y no sólo los obispos, sino los teólogos, los Consejos pastorales, los sínodos nacionales, la totalidad de los hombres (creyentes o no creyentes), entraron a debatir la enseñanza del Papa y a censurarla”.

¹ San Vicente de Lerins, *Commonitorio*, final del c. 2. El texto siguiente en el que se explica este canon constituye el capítulo 3.

² San Vicente de Lerins, *Commonitorio*, c. 23, al comienzo. Cf. Conc. Vaticano I, DS 3020.

³ Franzelin, *De divina Traditione*, p. 103.

parezca bien. Esta confusión de la nueva Babel conciliar está infinitamente lejos del «*consensus fidelium*» que constituye un «lugar teológico» como criterio de la Revelación.

- La profesión de fe del pueblo fiel depende desde siempre y por su misma naturaleza de la confirmación del magisterio auténtico de la Iglesia. Nuestro Señor prometió que la universalidad de los fieles nunca podría caer en el error – “las puertas del infierno no prevalecerán” –, pero señaló también que la firmeza del edificio provenía del fundamento sobre el que estaba puesto : “Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán sobre ella” (Mt 16, 18). El Espíritu Santo inspira internamente el corazón de los fieles de manera tal que siempre necesitan la confirmación exterior de la autoridad para tener seguridad acerca de lo que creen. Y mientras más viva es la fe de un cristiano y más luces recibe de Dios, más siente la inseguridad de su propio juicio y más busca la confirmación exterior de aquellos de quienes Nuestro Señor dijo : “Quien a vosotros oye a Mí me oye”. De allí que la profesión *externa* de la fe no sigue la iluminación *interna* sino la confirmación *externa* del magisterio auténtico. Los primeros Padres se gloriaron no de enseñar sus propias inspiraciones, sino lo que recibieron de los Apóstoles.

- Lo que pasó desde el principio pasa también hoy : el pueblo fiel sigue creyendo lo que le enseñan sus pastores con la autoridad de Dios. Si hoy sus pastores le enseñan que tiene que seguir sus propias inspiraciones porque son infaliblemente guiadas por el Espíritu Santo, también lo «cree» – con fe totalmente humana – y termina cayendo en la mayor confusión porque ya nadie tiene seguridad de nada. El sofisma liberal de la «voluntad popular» es tan mentira en el orden religioso como lo es en el político. Así como con la mentira de la «democracia» política se reemplaza la legítima autoridad de los poderes públicos por la autoridad perversa de los poderes ocultos que manejan la propaganda; así también con la nueva «democracia religiosa» introducida por el Vaticano II se ha reemplazado la autoridad del magisterio por otra oculta apoyada también en la publicidad. Y podemos estar seguros que este nuevo poder inspirador no es el Espíritu Santo.

- Es cierto que los errores liberales difundidos desde el Concilio han contagiado en mayor o menor grado a la inmensa mayoría de los católicos. Pero no lo han hecho a manera de doctrinas de contornos precisos profesadas con firme convicción, sino a modo de disposición espiritual viciosa por la que se valora más la libertad que la verdad. Es imposible que una opinión se establezca con firmeza en una multitud tan extensa y diversa como la que compone la Iglesia, si es enseñada – como lo hace el magisterio conciliar – en un lenguaje ambiguo y sin fuerza de obligación. Pero es claro que no podía ser de otra manera, porque no hay poder sobre la tierra o debajo de ella que pueda inducir a los pastores de la Iglesia, por corrompidos que estuvieran, a que enseñen el error con la claridad y firmeza de una definición dogmática : Por el carisma de la infalibilidad Nuestro Señor Jesucristo ha ligado sus espíritus para que en estas condiciones sólo puedan enseñar la verdad ¹.

Habiendo concluido que el magisterio conciliar no es infalible, nos quedan dos problemas por resolver. ¿Puede un católico poner en discusión enseñanzas del magisterio, aún cuando no sean propuestas infaliblemente? Suponiendo que pudieran discutirse, ¿qué grado de autoridad hay que reconocerle a las enseñanzas del magisterio conciliar?

¹ Aún el nuevo «Catecismo de la Iglesia católica», que normalmente debería haber sido un instrumento eficazísimo para la unificación doctrinal – como lo fue el Catecismo romano del Concilio de Trento –, está muy lejos de alcanzar un efecto para el cual, en verdad, no fue pensado. También está redactado según los principios del pluralismo teológico, evitando dar definiciones demasiado precisas en cada punto de doctrina y presentando, en cambio, una multiplicidad de textos y enfoques que hace muy difícil establecer, en la mayoría de los casos, qué es exactamente lo que se afirma. Lo que en verdad pretende ofrecer el nuevo Catecismo es un marco doctrinal a un pluralismo de catecismos «inculturados» : “El «Catecismo de la Iglesia católica» – dice Juan Pablo II en la Const. apost. *Fidei depositum* – se destina a alentar y facilitar la redacción de nuevos catecismos locales *que tengan en cuenta las diversas situaciones y culturas*, pero que guarden cuidadosamente la unidad de la fe y la fidelidad a la doctrina católica”.

Artículo Segundo

Si el magisterio conciliar puede ser puesto en discusión

Mons. Lefebvre organizó una resistencia a las reformas surgidas del último Concilio que, aunque fundada en motivos doctrinales, no salía totalmente del marco *disciplinar*. Llegó a presentar unos *dubia* sobre la libertad religiosa, recurso siempre legítimo para los fieles de Cristo ante un magisterio no asistido por la infalibilidad, y a reprochar a los Papas conciliares sus contradicciones con el magisterio anterior en dos cartas abiertas. Pero quienes continuaron su combate han llevado la lucha al plano *doctrinal*, disputando con la jerarquía eclesiástica de igual a igual como en las contiendas escolásticas¹. Ahora bien, aunque el Concilio y los Papas del Concilio no han querido imponer su enseñanza recurriendo al carisma de la infalibilidad, no por eso han dejado de ser la autoridad suprema de la Iglesia; y es dudoso que pueda darse siquiera un caso en que simples fieles puedan poner en pública discusión la sentencia del magisterio auténtico. Parece entonces que, antes de decir nada más, es imperioso resolver este asunto.

Objeciones

PRIMERA OBJECCIÓN

TODO MAGISTERIO AUTÉNTICO EXIGE SUMISIÓN DEL INTELECTO

No sólo el magisterio infalible de la Iglesia sino todo magisterio auténtico exige por parte de los fieles la sumisión del intelecto. Ahora bien, aunque el magisterio conciliar no quiso ser infalible, sin embargo no deja de ser magisterio auténtico. Por lo tanto, los fieles católicos deben ser dóciles a su enseñanza y no pueden ponerlo en discusión.

• La unidad de la Iglesia tiene como primer fundamento, desde su misma institución por Jesucristo, la docilidad al magisterio: “Mas el que la fundó [a la Iglesia] única – dice León XIII en *Satis cognitum* –, la fundó también una, es decir, de tal naturaleza que cuantos habían de formar parte de ella habían de estar unidos entre sí por tan estrechísimos vínculos, que de todo punto formarían una sola nación, un solo reino, un solo cuerpo... Mas el necesario fundamento de tan grande y absoluta concordia entre los hombres es el acuerdo y unión de las inteligencias... [Con tal finalidad] instituyó Jesucristo en la Iglesia un magisterio vivo, auténtico y juntamente perenne, al que dotó de su propia autoridad, le proveyó del Espíritu de verdad, lo confirmó con milagros y quiso y severísimamente mandó que sus enseñanzas fueran recibidas como suyas. Cuantas veces declare la palabra de ese magisterio que tal o cual verdad forma parte del conjunto de la doctrina divinamente revelada, cada cual debe creer con certidumbre que eso es verdad; pues si en cierto modo pudiera ser falso, se seguiría de ello, lo cual es evidentemente absurdo, que Dios mismo sería el autor del error de los hombres”².

Ahora bien, el fiel católico nunca tuvo necesidad de discernir entre magisterio infalible y magisterio simplemente auténtico para decidirse a someter su intelecto³. Las notas que permiten distinguir el primero han sido precisadas recién en el Concilio Vaticano I, y aún después los mismos teólogos no llegan a ponerse de acuerdo en multitud de casos si tal o cual declaración cumple con las condiciones de infalibilidad. Si el fiel católico tuviera que hacer este discernimiento para poder creer con certeza lo que le enseña el magisterio, hace tiempo que la Iglesia hubiera perecido.

Por lo tanto, la unidad de la Iglesia exige no sólo la sumisión al magisterio infalible, sino *también al magisterio simplemente auténtico*: “Es necesario rendir obediencia religiosa de la voluntad y de la inteligencia al magisterio auténtico del pontífice romano, aún cuando no habla *ex cathedra*, de manera que su magisterio supremo

¹ Véase, por ejemplo, la «Carta al Santo Padre» con la que Mons. Fellay presenta el trabajo de la Fraternidad San Pio X sobre *El problema de la reforma litúrgica* y la «Carta a los Cardenales» de todos los superiores de la misma Fraternidad que prologa el documento *Del ecumenismo a la apostasía silenciosa*.

² DS 3305.

³ Acerca de la distinción entre *magisterio infalible* y *magisterio simplemente auténtico*, cf. art. 1º, respuesta, I.

sea realmente reconocido, y que se adhiera sinceramente a la enseñanza que propone”¹. Esta exigencia no es ilegítima porque el magisterio simplemente auténtico también está asistido por el Espíritu Santo : “No ha de pensarse – dice Pío XII en *Humani generis* – que no exige de suyo asentimiento lo que en las encíclicas se expone, por el hecho de que en ellas no ejercen los Pontífices la suprema potestad de su magisterio; puesto que estas cosas se enseñan por el magisterio ordinario, al que también se aplica lo de «quien a vosotros oye, a mí me oye» (Lc 10, 16)”². No puede entonces ponerse en discusión el magisterio simplemente auténtico de la Iglesia, como sigue diciendo Pío XII a continuación del texto citado : “Si los Sumos Pontífices en sus documentos pronuncian de propósito sentencia sobre alguna cuestión hasta entonces discutida, es evidente que esa cuestión, según la mente y voluntad de los mismos Pontífices, no puede ya tenerse por objeto de libre discusión entre los teólogos”.

- En el primer artículo de nuestra disputa se concedió que el Vaticano II no compromete la infalibilidad del magisterio; pero no deja de ser una enseñanza impartida por el Papa y los obispos reunidos, órganos auténticos del perenne magisterio de Cristo. Es más, como la mayor o menor autoridad del magisterio no infalible se reconoce “ya por la materia de los documentos, ya por la frecuencia de la proposición de la misma doctrina, ya por la manera de expresarse, el espíritu y la voluntad de los pontífices romanos se manifiestan ante todo por los actos doctrinales que miran la Iglesia universal, como ciertas constituciones apostólicas, encíclicas o alocuciones más solemnes”³; hay que decir que los documentos promulgados por un Concilio ecuménico gozan al menos de la mayor autoridad posible dentro del magisterio simplemente auténtico.

- Por lo tanto, la posición de la Fraternidad San Pío X, que pretende defender la autoridad del magisterio tradicional de los Papas sobre los errores modernos, expresado casi en su totalidad en documentos que pertenecen no al magisterio infalible sino al simplemente auténtico – como son las Encíclicas por lo general –; y sin embargo se opone y discute la enseñanza del magisterio auténtico conciliar, es contradictoria : “Es sobre todo contradictoria – declaró Juan Pablo II ante las consagraciones sin mandato pontificio realizada por Mons. Lefebvre – una noción de Tradición que se oponga al magisterio universal de la Iglesia, el cual responde al Obispo de Roma y al colegio de los obispos; nadie puede permanecer fiel a la Tradición si rompe los lazos y vínculos con aquél a quien el mismo Cristo, en la persona del Apóstol Pedro, confió el ministerio de la unidad en su Iglesia”⁴.

SEGUNDA OBJECIÓN

ANTE LA SENTENCIA DEL MAGISTERIO, EL CATÓLICO DEBE GUARDAR SILENCIO

El discípulo que discute la sentencia del maestro presume ser su igual; ahora bien, ni el mejor teólogo puede presumir tener igual autoridad que el magisterio de la Iglesia, sea pre o post Concilio; por lo tanto, una vez que el Magisterio ha dado sentencia, con o sin las condiciones de infalibilidad, el católico debe guardar silencio, pues ya no queda lugar a discusión.

- Es propio del discípulo presentar sus dudas al maestro para que les sean resueltas; pero una vez dada la respuesta, el deber del discípulo es quedarse en la sentencia dada : Si la cátedra respondió con certeza, debe sostener con certeza la solución; si la cátedra da su opinión, debe adherirse a la opinión dada. Un alumno que vuelve a poner en duda las soluciones dadas por el maestro, merece ser expulsado del aula por pecar contra la sumisión intelectual debida a la autoridad de la cátedra. Presentar una objeción a la sentencia propuesta por el maestro no le pertenece al inferior sino al igual, esto es, no lo puede hacer el alumno en cuanto tal, sino otro maestro de igual autoridad⁵.

- Así también es propio de los fieles cristianos elevar a la Santa Sede las dudas de mayor consideración que pudieran surgir respecto a la fe o a la moral; pero una vez que el Magisterio se pronuncia, ya sea enseñando una doctrina o condenando un error, su sentencia ya no puede ser puesta en discusión por los teólogos católicos : *Roma locuta, causa finita*. Ahora bien, esta actitud no se debe sólo para las definiciones *ex cathedra* sino para todo el magisterio auténtico, infalible o no infalible : Si el Magisterio se pronuncia con las notas de la infalibilidad, su sentencia debe ser recibida por los fieles como dada *in persona Christi*; si el Magisterio enseña de modo ordinario, la doctrina debe aceptarse como auténticamente católica; si el Magisterio opina, duda o niega, el fiel católico hace suya la opinión, la duda o la negación. Así como el teólogo católico pecaría de presunción si diera por cierta una sentencia que el mismo magisterio de la Iglesia declara como dudosa; también pecaría si pusiera en

¹ Esquema *De Ecclesia*, preparatorio al Concilio Vaticano II. Cf. *Le Sel de la terre* n° 34, p. 43.

² DS 3885.

³ Esquema *De Ecclesia*, preparatorio al Concilio Vaticano II. Cf. *Le Sel de la terre* n° 34, p. 44.

⁴ Juan Pablo II, motu proprio *Ecclesia Dei adflicta*, DS 4822.

⁵ En la recta pedagogía de la disputa escolástica, el maestro permite las objeciones mientras el asunto se presenta a modo de problema; pero una vez dada la respuesta y solucionadas las objeciones, se sigue con otra cosa. El discípulo que vuelve a la objeción, que se busque otro maestro.

duda la opinión segura de la Iglesia. Como dice León XIII, “*oportet Apostolicae Sedis stare iudicio, et quod ipsa senserit, idem sentire singulos*”¹.

• Por lo tanto, si un teólogo católico tuviera formada una opinión contraria a la sentencia del Magisterio – conciliar o no conciliar – de tal modo que le fuera imposible la sumisión del intelecto, tiene el estricto deber de *guardar silencio* hasta resolver sus dudas, porque, *primero*, debe presuponer que el error está de su parte y no de parte de la Iglesia; y *segundo*, presentar una objeción a la sentencia dada es causa de escándalo, pues por más que lo haga con modo humilde, hace ver como que no reconoce la divina autoridad del Magisterio.

TERCERA OBJECIÓN

SI HAY CONTRADICCIÓN APARENTE, SE PREGUNTA EN PRIVADO

Sólo en el caso extraordinario en que una declaración del Magisterio apareciera en inmediata contradicción con otra de igual o mayor autoridad, puede el fiel católico manifestar su perplejidad. Esto puede ocurrir con el magisterio conciliar porque juzgó conveniente usar un lenguaje adaptado al hombre moderno. Pero debería hacerse siempre a modo de pregunta privada y nunca de disputa pública por el peligro de escándalo.

• El discípulo sólo puede volver sobre una sentencia del maestro si, habiendo considerado bien los términos, no deja de ver contradicción con otra sentencia anterior del mismo maestro. Así entonces solamente cuando una declaración del magisterio no infalible se halla en *inmediata contradicción* con otra de autoridad igual o mayor, puede el católico fiel preguntar a la autoridad eclesiástica competente cómo debe resolverse el conflicto. Decimos contradicción con otra sentencia de *igual o mayor autoridad*, porque si la declaración anterior tuviera una autoridad claramente menor, hay que quedarse con la última suponiendo que hay una rectificación de la doctrina. Y decimos también que la contradicción debe ser *inmediata*, porque si se ve contradicción con alguna conclusión extraída de una sentencia del magisterio por medio de un razonamiento teológico, entonces ya no hay derecho a preguntar; *primero* porque las conclusiones teológicas no tienen la misma autoridad que las sentencias del magisterio de la Iglesia, que tienen calidad de principios en teología; y *segundo*, porque el teólogo tiene la obligación de argumentar buscando la conciliación de las sentencias en aparente contradicción.

• El magisterio conciliar no ha querido recurrir a las definiciones *ex cathedra* y, además, no ha querido usar el lenguaje escolástico sino uno más adaptado al hombre de hoy, en diálogo constante con el pensamiento liberal; por eso es comprensible que los cristianos formados en un ambiente conservador, que haya permanecido cerrado al vuelco liberal sufrido por la sociedad en general, crean ver contradicción con el magisterio tradicional, que se pronunció con otro lenguaje y en otras circunstancias históricas. Es más, podemos conceder aún que en algunos puntos la contradicción no sea aparente (sólo en las palabras) sino real (también en los conceptos), ya que no se trata de una enseñanza dogmática irreformable y las nuevas circunstancias pueden llevar a juzgar ciertos asuntos de modo diferente.

• Pues bien, puede ser justificado que el católico tradicional manifieste su perplejidad a los obispos y, en los casos más serios, ante la Santa Sede; pero debe hacerlo en privado, con toda discreción y mostrando absoluto respeto por la sagrada autoridad de la Jerarquía: “Si los supremos pontífices en actos de este género [de magisterio auténtico no *ex cathedra*], deliberadamente, emiten juicio sobre un asunto hasta entonces controvertido, según el espíritu y voluntad de los mismos pontífices, la cuestión *ya no puede ser debatida públicamente* entre teólogos”²; porque en caso contrario, se provoca grave escándalo en la fe. Las cartas abiertas que Mons. Lefebvre y Mons. de Castro Mayer dirigieron al Papa y los opúsculos publicados por la Fraternidad sobre la reforma litúrgica y el ecumenismo, que discuten de igual a igual con el mismo magisterio de la Iglesia, hacen más daño a la fe en la autoridad eclesiástica que los peores teólogos progresistas, cuyas herejías no son respaldadas por sus vidas.

Contrarréplicas

Nota. En las objeciones habla el conservador obsecuente, que conoce la teología tradicional pero no quiere reconocer la naturaleza modernista del magisterio conciliar; en las réplicas habla primero el tradicionalista crítico, que rechaza el modernismo del nuevo ma-

¹ León XIII, Encíclica *Immortale Dei*, 1º de noviembre de 1885: “En cuanto a las opiniones, ante todo es necesario no sólo mantener todas las cosas con firme juicio comprendidas, que los Romanos Pontífices han enseñado o enseñaren, sino profesarlas públicamente, siempre que la ocasión lo exigiere. Y, señaladamente, acerca de las que llaman «libertades», en estos novísimos tiempos inventadas, *es menester atenerse al juicio de la Sede Apostólica y lo que ella sintiere, eso debe sentir cada uno*” (Dz 1880, antigua numeración). Es claro que el Papa no se refiere exclusivamente al magisterio infalible.

² Esquema *De Ecclesia*, preparatorio al Concilio Vaticano II. Cf. *Le Sel de la terre* nº 34, p. 44.

gisterio pero halla las causas de la crisis en el catolicismo preconiliar; y en segundo lugar habla el modernista conservador, que se identifica con el pensamiento conciliar pero interpreta a su manera la tradición. En las objeciones, entonces, son verdaderos los principios y falsa la conclusión; en las réplicas, en cambio, es al contrario : son falsos los principios pero verdadera la conclusión. El sedevacantista no participa en la discusión porque considera infalible al magisterio simplemente auténtico de mayor autoridad, como el de las Encíclicas, único que aquí nos importa.

PRIMERA RÉPLICA

EL MAGISTERIO NO INFALIBLE DEBE JUZGARSE A LA LUZ DE LA TRADICIÓN

Todo católico ha sabido siempre que el magisterio es regla próxima de la fe y la tradición regla remota; por lo que, si bien el magisterio infalible es regla absoluta, el magisterio no infalible es regla relativa sometida a la regla absoluta de la infalible tradición. Si hoy se ha impuesto el magisterio conciliar en notoria oposición a la tradición, no se debe tanto al liberalismo de los últimos Papas, que no siempre los hubo santos, sino más bien a la obsecuencia clerical de los católicos modernos. El magisterio conciliar debe ser puesto en discusión sin ningún escrúpulo.

- La doctrina transmitida por magisterio ordinario universal y las definiciones dogmáticas de magisterio extraordinario explicitan infaliblemente el depósito revelado y constituyen la sustancia de la tradición. El magisterio vivo de la jerarquía en cada tiempo es regla próxima de fe para los católicos, pero regla siempre sometida a la regla remota de la tradición, de la que nunca se puede apartar¹. Por eso, antes de definir la infalibilidad del magisterio *ex cathedra* del Romano Pontífice, los Padres del Concilio Vaticano I aclaran : “No fue prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los Apóstoles o depósito de la fe”². De allí que, cuando la jerarquía define una doctrina en ejercicio de su magisterio infalible, éste se impone como regla absoluta de la fe; pero el ejercicio simplemente auténtico del magisterio, como no es infalible, es regla relativa, siempre sometida y dependiente de la regla remota de la tradición. De allí que cuando Pío XII dice : “tampoco ha de pensarse que no exige de suyo asentimiento lo que en las encíclicas se expone”, agrega a continuación : “las más de las veces, lo que en las encíclicas se propone y se inculca, pertenece ya por otros conceptos a la doctrina católica”³; porque el grado de asentimiento de los fieles en materia no infalible depende del grado de apoyo que esta materia tenga en la tradición.

- Así como San Pedro fue resistido públicamente por San Pablo cuando atentó contra lo que él mismo había definido en el primer concilio de Jerusalén⁴, así también en la cristiandad antigua y medieval, ningún obispo ni Papa podía atentar contra la doctrina tradicional sin que inmediatamente se le opusieran y se lo reprocharan públicamente los fieles católicos. Pero la “poquita fe” (Lc 12, 28) de la cristiandad moderna dejó en el clero el monopolio de la ortodoxia, llegando a tener una actitud tan pasiva ante la doctrina que el magisterio conciliar ha podido enseñar todo lo contrario del magisterio inmediatamente anterior sin que a nadie se le ocurra quejarse. La causa por la cual el magisterio ordinario conciliar enseña tantos errores, no hay que buscarla en complicadas consecuencias del espíritu liberal, sino simplemente en que no se ejerce en un medio celoso de la tradición, como ocurría con el magisterio ordinario tradicional. La obsecuencia de los católicos preconiliares ante la tiranía clerical no era católica : al magisterio conciliar hay que resistirle *in faciem*, como lo hizo San Pablo ante San Pedro y como siempre lo hicieron los católicos ante cualquier atentado de las autoridades contra la tradición.

SEGUNDA RÉPLICA

EL MAGISTERIO CONCILIAR PERMITE EL DIÁLOGO

La mejor manera de enseñar consiste en que el maestro dialogue con el discípulo llevándolo a alcanzar por sí mismo la verdad. Ahora bien, el magisterio conciliar adoptó por fin esta manera de enseñar. Por lo tanto, el magisterio conciliar permite el diálogo, esto es, permite la discusión mientras no termine en disenso.

- Mientras el niño no ha madurado en el uso de la razón, le corresponde creer y memorizar lo que el maestro le enseña; pero una vez que ha llegado a la edad de pensar, conviene que el maestro haga entonces – como decía Sócrates – el oficio de partero : debe guiarlo por medio de un oportuno diálogo a concebir por sí mismo la

¹ J. Salaverri SI, *Tractatus de Ecclesia*, in «Sacrae Theologiae Summa», BAC tomo I, 1962, n. 806, p. 754 : “Según el Concilio Vaticano [I], la Escritura y la Tradición son *simpliciter* la palabra de Dios escrita y transmitida, mientras que el Magisterio es solamente *custos et declarator* de la palabra de Dios escrita o transmitida. Y por lo tanto, la Escritura y la Tradición son, en sí mismas, *Regula fidei quoad nos remota*; el Magisterio es, en cambio, no en sí mismo sino en razón de la palabra de Dios que declara, *Regula fidei quoad nos proxima*”.

² Concilio Vaticano I, constitución dogmática *Pastor aeternus*, 18 de julio de 1870, DS 3069-3070.

³ Pío XII, *Humani generis*, DS 3885.

⁴ Cf. Ga c. 2.

verdad; porque la gloria del maestro está en llevar al discípulo a ser su igual y porque, todavía más, en el diálogo ambos se enriquecen haciendo progresar la verdad; ya que la verdad no es un bien individual sino un bien común que vive y crece en comunidad.

Ahora bien, así como en las ciencias humanas conviene enseñar por medio del diálogo porque el discípulo es en cierto modo igual al maestro en cuanto que también tiene uso de razón; así también conviene el diálogo en la enseñanza de la ciencia revelada porque no sólo la fe de los pastores es inspirada por el Espíritu Santo, sino también el sentido de la fe de los simples fieles.

Por lo tanto, aunque pertenece a la jerarquía definir el dogma por su magisterio extraordinario, conviene que de modo ordinario alimente un diálogo intraeclesial, permitiendo a los teólogos presentar opiniones aún contrarias a las enseñanzas no irreformables de los Papas, porque así se alcanzan los dos frutos señalados :

– La fe individual se hace más viva y fecunda al ser objeto de una reflexión personal, lo que no ocurre cuando su aplicación a la vida se recibe del Magisterio con actitud pasiva.

– La fe comunitaria de la Iglesia progresa en la fidelidad al depósito revelado por la mutua causalidad entre magisterio y teología : porque la fe de los pastores se enriquece al estar atentos a lo que el Espíritu Santo dice por boca de los fieles, en especial de los teólogos, y porque la reflexión en la fe de éstos es rectificadora y confirmada por la autoridad de aquéllos.

• En la cristiandad antigua, los Santos Padres tuvieron gran libertad en su reflexión teológica sobre el dato revelado y la jerarquía eclesial supo tomar su doctrina como norma de la ortodoxia; pero la cristiandad medieval alcanzó un sentido tan fuerte de la autoridad, tanto temporal como espiritual, que polarizó la reflexión teológica en torno a la autoridad pontificia : así como en el cielo la luz descende de Dios por Cristo a las jerarquías angélicas, así también en la tierra la ciencia debía descender por el Papa a los órdenes jerárquicos de la Iglesia – según la visión neoplatónica del Dionisio, tan difundida entre los medievales –. Ante esta exacerbación de la autoridad, la cristiandad moderna reaccionó con una exaltación en muchos casos abusiva de la libertad – como en la reforma protestante –, lo que a su vez provocó reacciones y condenas por parte de la jerarquía; pero una vez decantado lo que había de excesivo en las libertades modernas, el Magisterio pudo devolver su legítima libertad a la teología. Esto ocurrió cuando, en el Concilio Vaticano II, los Papas restablecieron el diálogo.

• Por lo tanto, si bien hasta Pío XII las autoridades eclesiales no permitían que ninguna declaración del magisterio se pusiera en discusión, ni siquiera los simples discursos a las parteras, sin embargo, a partir del Concilio Vaticano II, los Papas relanzaron el fecundo diálogo eclesial, permitiendo que los teólogos pongan en discusión la doctrina que no tenga todavía el carácter de «*vinculum veritatis*» (los dogmas); a condición que la discusión no se transforme en disenso, rompiendo el «*vinculum caritatis*» (la comunión eclesial). Este diálogo entre obispos y teólogos comenzó de hecho en el mismo Concilio¹ – que llegó a llamarse «el concilio de los peritos»² –, fue promulgado en los documentos conciliares³ y luego fue explicado por la Congregación para la doctrina de la fe⁴. Nadie le impide, entonces, a la Fraternidad San Pío X presentar sus objeciones al magisterio conciliar; lo condenable es que lo haga en actitud de rebeldía a la autoridad legítima, sin respeto de la legítima diversidad de opinión en teología y rompiendo la comunión en la caridad.

¹ Lo recordará el Cardenal Ratzinger unos años después, al presentar la Instrucción *Donum veritatis* : “La importancia del teólogo y de la teología para toda la comunidad de los creyentes se hizo visible *de modo nuevo* con ocasión de la celebración del Concilio Vaticano II... Los mismos obispos se habían sorprendido por la riqueza de una teología en parte poco familiar, y *se dejaron conducir de buena gana por los teólogos como si fueran sus guías*, por una tierra aún inexplorada para ellos, si bien las decisiones últimas, lo que podía transformarse en una afirmación del Concilio, y por tanto de la Iglesia misma, era competencia de los Padres. Después del Concilio la dinámica de esta evolución continuó; los teólogos se sintieron cada vez más *como verdaderos maestros de la Iglesia* e incluso *como maestros de los obispos*” (*L’Osservatore Romano* en lengua española, 1º de julio de 1990).

² M. Davies, *El Concilio del Papa Juan*, Icton, p. 61 : “El redactor de *The Tablet* durante el Vaticano II fue Douglas Woodruff, uno de los eruditos católicos más sobresalientes de Inglaterra. En una de sus crónicas sobre el Concilio, señala : «Pues en cierto sentido éste ha sido el Concilio de los *periti*, callados en el aula, pero muy efectivos en las comisiones y en los oídos de los obispos». Se trata de un comentario singularmente perspicaz y sería difícil superar «el concilio de los *periti*» como descripción monofrásica del Vaticano II”.

³ Constitución *Gaudium et spes* n. 92 : “La Iglesia, en virtud de la misión que tiene de iluminar a todo el orbe con el mensaje evangélico y de reunir en un solo Espíritu a todos los hombres de cualquier nación, raza o cultura, se convierte en señal de la fraternidad que permite y consolida el diálogo sincero. Lo cual requiere, en primer lugar, que se promueva en el seno de la Iglesia la mutua estima, respeto y concordia, reconociendo todas las legítimas diversidades, para abrir, con fecundidad siempre creciente, el diálogo entre todos los que integran el único Pueblo de Dios, tanto los pastores como los demás fieles”.

⁴ En la instrucción *Donum veritatis* sobre la vocación eclesial de teólogo, 24 de marzo de 1990. Cf. más adelante.

Respuesta

Debe decirse que el magisterio conciliar puede y debe ser puesto públicamente en discusión. Porque la jerarquía eclesiástica puede proponer su magisterio de diversas maneras, implicando cada una diversos grados de autoridad. Ahora bien, la actitud liberal adoptada por la jerarquía conciliar la lleva a proponer su magisterio a manera de diálogo público – del Pueblo de Dios –, lo que implica grado cero de autoridad. Por lo tanto, los simples fieles se ven obligados a participar en esta discusión pública en defensa de las enseñanzas antiliberales y antimodernistas del magisterio tradicional.

El argumento toma como principio doctrinal, a luz del cual debe resolverse el problema, los «grados de autoridad» en los actos de magisterio; asunto suficientemente establecido en cuanto la existencia de estos grados, pero en cuanto a su naturaleza no tan explicado como el de la infalibilidad. Luego trae como hecho evidente que el magisterio conciliar se propone a manera de «diálogo», señalando la causa de este hecho : «el liberalismo» (la misma que para la respuesta del primer artículo), y – a la luz del principio doctrinal – la consecuencia : el «grado cero de autoridad» implicada. La conclusión se sigue con necesidad, sobrepasando en dos puntos el problema planteado : el magisterio conciliar no sólo se puede sino que «se debe» poner en discusión; y esta discusión debe ser «pública». Expliquemos por partes.

I. LOS GRADOS DE AUTORIDAD EN LOS ACTOS DE MAGISTERIO

Existencia. Como se demuestra en la primera objeción, no sólo el magisterio infalible está asistido por el Espíritu Santo, sino también el magisterio simplemente auténtico; y por lo tanto exige de los fieles religiosa sumisión del intelecto; pero la asistencia del Espíritu Santo está comprometida en diversos grados, según la naturaleza de los actos magisteriales que se ponen. El autorizado esquema *De Ecclesia*, preparatorio al Concilio Vaticano II, en su capítulo sobre el Magisterio eclesiástico (frecuentemente citado en las objeciones), considera doctrina católica cierta y segura que el magisterio simplemente auténtico se impone a los fieles según diversos grados de autoridad, que dependen de la diversa manera de expresarse : “Es necesario rendir obediencia religiosa de la voluntad y de la inteligencia al magisterio auténtico del pontífice romano, aún cuando no habla *ex cathedra*, de manera que su magisterio supremo sea realmente reconocido, y que se adhiera sinceramente a la enseñanza que propone; haciéndolo *según el espíritu y la voluntad por él manifestada* ^[nota], que se reconoce ya por la materia de los documentos, ya por la frecuencia de la proposición de la misma doctrina, ya por la manera de expresarse”¹. En la nota da varias referencias y trae la siguiente cita de Pío XI : “Para que no se priven de una ayuda dada por Dios con tan generosa bondad, deben necesariamente prestar esta obediencia no sólo a las definiciones solemnes de la Iglesia, sino también, guardando el modo debido – *servato modo* –, a las otras constituciones y decretos por los cuales algunas opiniones son proscritas y condenadas como peligrosas o malas”².

Naturaleza. La jerarquía eclesiástica en ejercicio de su magisterio, transmite y explica la doctrina revelada a todos los hombres de todos los tiempos como órgano o instrumento del Espíritu de Cristo. Ahora bien, como el efecto del instrumento responde substancialmente a la causa principal, que es Jesucristo, el magisterio eclesiástico tiene esencialmente un *modo divino*, pues conduce infaliblemente a la verdad. Pero como es un magisterio ejercido por medio de hombres y para hombres, adquiere accidentalmente un *modo humano*, tanto por parte del *sujeto* del magisterio como por parte del *objeto* que, como dijimos³, es doble : la *materia* y los *discípulos*.

Modo humano por parte del sujeto. Aunque el Papa y el Concilio al ejercer su magisterio están asistidos por el Espíritu Santo, tienen sin embargo la obligación moral de disponerse a esta altísima operación al modo como los hombres se hacen aptos para enseñar : estudiando, reflexionando, consultando y orando antes de pronunciarse; y no conviene que den sentencia definitiva hasta tanto no tengan suficiente certeza de la doctrina que enseñan. La certeza de la sentencia del Magisterio no depende de esta preparación, porque los hombres que enseñan son meros instrumentos de Nuestro Señor y porque de otra manera nadie podría estar seguro de la verdad de ninguna definición; pero obrar sin disponerse sería tentar a Dios⁴. De aquí que la Iglesia suele esperar a que una doctrina *madure* entre los

¹ Esquema *De Ecclesia*, preparatorio al Concilio Vaticano II. Cf. *Le Sel de la terre* n° 34, p. 43.

² Pío XI, Carta encíclica *Casti connubii*, 31 diciembre de 1930 : AAS 22 (1930), p. 580.

³ Cf. los «Prenotandos acerca del magisterio de la Iglesia», art. 1º, respuesta, I. Se cita allí a Santo Tomás en II-II, q. 181, a. 3.

⁴ Juan de Santo Tomás, *De la autoridad del Sumo Pontífice*, disp. III, a. 2, n. 13 : “En la definición de cosas de fe, se requiere que se proceda «humano modo» a una diligente investigación, que por sí sola no ofrece suficiente fundamento para una definición infalible, mas sí lo hace al estar bajo la dirección del Espíritu Santo”.

teólogos antes de definirla dogmáticamente, pero esto no es en absoluto una condición necesaria al ejercicio de un magisterio esencialmente divino. Cuando urge terminar con una disputa doctrinal, la Iglesia se pronuncia con infalibilidad y soluciona en un momento lo que en siglos de discusiones teológicas no se hubiera podido solucionar¹.

Modo humano por parte de la materia. En la condición humana, no toda materia sufre ser conocida con el mismo grado de certeza. Un maestro puede definir perfectamente qué es un círculo matemático, pero de una lámina de bronce sólo puede decir que es circular dentro de cierto margen de error : de uno por ciento, por mil o por millón, según la precisión – nunca perfecta – de sus instrumentos de medición. De la misma manera puede decirse con absoluta certeza que hacer voto de pobreza, castidad y obediencia es más conveniente para alcanzar la perfección; el grado de certeza es menor cuando hay que juzgar acerca de la Regla en que tal o cual congregación ha precisado la manera de practicar los votos religiosos; y la certeza es humanamente imposible cuando hay que juzgar si a tal o cual persona concreta le conviene entrar en religión. Según el modo humano de conocer, sólo se puede tener total certeza en materia *universal*, mientras que la certeza es menor o sólo probabilidad cuando la materia es más *concreta*. Esta limitación tampoco se impone necesariamente al magisterio eclesiástico, que tiene un modo esencialmente divino, por lo que, cuando es necesario, puede llegar a juzgar con certeza – que los teólogos reconocen como infalible – ciertos hechos concretos, como la santidad de una persona o la verdad de una aparición; pero la cualidad de la materia es uno de los elementos que en general interviene en la diversidad de los grados de autoridad.

Modo humano por parte de los fieles. La ciencia puede alcanzarse por la investigación de uno mismo o por la enseñanza de un maestro. Ahora bien, el modo humano de alcanzar la verdad por propia investigación comienza con la pregunta, sigue luego con la opinión cada vez más segura, hasta alcanzar la certeza que sufra la materia; y la solución de un problema permite plantear otro más profundo. Mas la buena manera de alcanzar la ciencia por la enseñanza no es diferente, porque aunque el maestro posea la ciencia perfecta, conviene que haga seguir al discípulo la misma vía de la propia investigación, provocando la pregunta y dando lugar a la opinión antes dar respuesta. Por lo tanto la Iglesia, aunque recibió de Cristo por revelación toda la ciencia necesaria para la salvación, no ha pretendido exponerla acabadamente desde el principio, sino que la va definiendo con infalible certeza a medida que surgen cuestiones y se dividen las opiniones. Nos parece que ésta es la causa principal de los grados de autoridad, y no denota en el Magisterio ciencia imperfecta sino *perfecta pedagogía*.

Grados en la intención magisterial. Una proposición materialmente idéntica puede ser propuesta por el maestro de tres maneras : como pregunta o problema, como opinión o como sentencia cierta. Si consideramos la adquisición de la verdad como un movimiento, la pregunta y la certeza son los extremos en los que no se dan grados; la opinión en cambio es la que progresa desde la probabilidad dudosa, casi idéntica a la pregunta, pasando de la menor a la mayor probabilidad y llegando hasta la “probable certeza”², casi idéntica a la certeza a secas. Estos modos de la intención magisterial pueden significarse explícitamente en la frase por medio de palabras³, pero frecuentemente se ponen de manifiesto sólo por el contexto. Como el más diferente de los tres modos es la pregunta o problema, éste exige ser claramente significado, ya sea por palabras, ya por la entonación de la voz o por los signos de interrogación. De los otros dos, el que más requiere explicitación es la certeza, porque para el modo humano de conocer es el más extraordinario. En la gran mayoría de los casos el hombre sólo puede alcanzar opinión, lo que le basta para la vida; de allí que cuando nada se agrega, se supone opinión más o menos probable, según que la materia sea más o menos contingente y concreta⁴. – Pues bien, aunque a Nuestro Señor le convenía preguntar y hablar con infalible certeza, pero no opinar, porque esto no es propio de Dios ni le era propio como hombre, ya que en cuanto a su intelecto humano no era viador sino comprensor⁵; sin embargo, como eligió a hombres viadores para hablar en su Nombre, no es totalmente impropio que en el magisterio eclesiástico las certezas infalibles sean extraordinarias y ordinariamente se hallen *de alguna manera* diversos grados de opinión, por las razones explicadas.

¹ Puede hacerlo directamente el Papa, pero para materias de importancia suele recurrir a los Concilios por la misma conveniencia humana de consultar antes de definir.

² Cf. Santo Tomás, II-II, q. 70, a. 2 : “En los actos humanos, sobre los cuales se constituyen los juicios y se exigen los testimonios, no puede tenerse certeza demostrativa, pues tienen por objeto cosas contingentes y variables. Y por eso, basta la certeza probable – *probabilis certitudo* – que en la mayoría de las ocasiones llega a la verdad, aunque en las menos se separe de ella”.

³ Se significan por medio de adverbios; interrogación : si acaso (*utrum*); certeza : verdaderamente, ciertamente; opinión dudosa : quizás; opinión menos y más probable : posiblemente, probablemente; opinión cierta : seguramente; etc.

⁴ Si el maestro habla de hechos históricos, no es necesario que a cada frase le agregue «quizás», «tal vez», «probablemente», porque ya se sabe que en esa materia no puede haber certeza; si trata de ciencias naturales, las afirmaciones suelen ser más probables pero no dejan de ser opiniones; si enseña metafísica puede proponer principios necesarios y evidentes, y es bueno que lo aclare porque son pocas las cosas sobre las que el hombre puede estar cierto.

⁵ Tuvo la visión beatífica desde el primer instante de la Encarnación, por lo que no podía errar ni tener temor de errar (lo que es propio de la opinión) hasta en la materia más contingente. La exégesis modernista niega esta verdad fundamental.

Grados en la divina asistencia. ¿Qué implica la «opinión» de un magisterio asistido por el Espíritu Santo? Aquí está el *quid* de nuestra cuestión, que lamentablemente no ha sido suficientemente tratado por los teólogos. En cada ciencia se mide la mayor o menor probabilidad de una opinión según los criterios de verdad propios de la materia que trata. El historiador mide el margen de error de su opinión según la conjunción de testimonios y documentos; el médico receta con mayor o menor seguridad sus remedios según la experiencia acumulada de curación¹; el astrónomo describirá el cielo según la mayor o menor resolución de su telescopio; el filósofo, cuyo criterio es la evidencia de la razón, opinará con mayor o menor seguridad según la verosimilitud de sus argumentos. El teólogo – al que conviene distinguir con precisión del *magister* eclesiástico – juzga a la luz combinada de la fe en los principios revelados y de la razón, de manera que una opinión es más o menos segura según su mayor o menor congruencia con estos principios; cuando esta congruencia se hace inferencia perfecta, entonces pasa de la opinión a la certeza teológica. Aquel que es órgano del magisterio eclesiástico, en cambio, no tiene como criterio propio de su ministerio ni la fe ni la razón, porque, si bien debe considerar teológicamente lo que va a definir – *humano modo* –, sin embargo el carisma de la infalibilidad que asiste a un Papa cuando define un dogma no depende de su fe ni de su ciencia personal, pues podría ser hereje interiormente y no por eso deja de ser infalible. El criterio de verdad del *magister* eclesiástico es *la asistencia del Espíritu Santo actualizada por su intención ministerial*, pues para hablar en nombre de Cristo no tiene más que hacerlo intencionadamente; de manera que, a igualdad de otras condiciones, mientras *más impositiva* es la intención con que propone su sentencia, *más asistida* está por el Espíritu Santo y tiene *menos margen de error*.

Objeción. Parece inconveniente hablar de *asistencia* del Espíritu Santo a una *opinión*; porque una opinión, por probable que sea, mientras no es certeza guarda siempre la posibilidad de no ser verdadera; por lo tanto se estaría afirmando que a veces el Espíritu Santo asiste a lo falso, lo que suena a blasfemia.

Respuesta. Las vías que conducen a la ciencia son como las sendas que suben a la montaña : muchas parten desde la base, pero unas se encuentran, otras terminan en paredes o abismos infranqueables y a medida que se sube disminuyen las que son practicables, siendo única y estrecha la que accede a la cumbre. Así también al tratar un problema teológico, es fácil proponer los principios generales para su solución, pero luego hay que ir haciendo las distinciones necesarias para precisar la respuesta; porque aún haciendo distinciones verdaderas, si no son las oportunas, la investigación termina desorientada; y si se comete un pequeño error en algún principio, fácilmente terminan las conclusiones en el precipicio de la herejía. El que investiga por su cuenta corre el riesgo de tener que rehacer todo el camino desde el principio si se da cuenta que erró la senda; pero el discípulo guiado por el maestro es corregido en cada caso para que no se pierda, pudiendo estar seguro que aunque su opinión pueda no ser todavía completamente verdadera, no está lejos de serla, pues su maestro no le habría tolerado un error de importancia. Así ocurre con el magisterio eclesiástico bajo la guía y asistencia del Espíritu Santo. Los Papas, como dijimos, tienen la misma obligación moral que los demás doctores de no imponer su enseñanza con mayor certeza que la que permite el *status quaestionis* teológico, salvo que las circunstancias los obliguen a darle mayor firmeza a su sentencia para terminar con discusiones, pudiendo llegar en caso de necesidad a la definición dogmática. Pero a diferencia de los demás doctores, el mismo o mayor grado de certeza con que proponen su enseñanza no se funda en el valor de la argumentación ni en la autoridad de su ciencia personal, sino en aquella guía y asistencia del Espíritu Santo que asegura que la probabilidad es verdadera y que crece acercándose a la verdad completa. – La objeción supone opiniones simples y aisladas, cuando por lo general si se trata de sentencias doctrinales, son complejas, y si son sentencias simples, pertenecen a un discurso complejo². Es cierto que para que una sentencia sea verdadera, debe serlo en todos sus aspectos, pues fallando en uno ya es falsa³; pero si en la verdad completa no hay grados, si los hay en la falsedad, pues el error puede ser de menor o mayor importancia, de menores o mayores consecuencias. En los actos de magisterio auténtico que no alcanzan las condiciones de infalibilidad, la asistencia gradual del Espíritu Santo comprometida según la mayor o menor imposición de la intención magisterial, garantiza que la sentencia está más o menos cerca de la verdad : o en sí misma, en una sentencia compleja; o en sus consecuencias. No hay blasfemia porque al Espíritu Santo sólo se le atribuye lo que hay de mayor o menor seguridad.

Objeción. Si la tesis fuera cierta, sería más importante conocer la intención magisterial que aquello mismo que se enseña, porque de la intención dependería que la sentencia se tome o se deje; pero como se reconoció, esta

¹ Aún con todos los avances modernos en la comprensión del organismo humano, la medicina sigue siendo más empírica que científica.

² Cuando se afirma absolutamente que «la Santísima Virgen es corredentora», hay multitud de distinciones y aspectos a considerar, si un Papa dice que «la Virgen Niña permaneció en el Templo» no hay mucho que aclarar, pero debe tenerse en cuenta que es opinión ordenada en su contexto a alimentar la piedad : Mientras tenga algún fundamento para afirmarlo, no importa tanto que sea cierta sino que sea piadosa.

³ I-II, q. 19, a. 6 ad 1 : “Bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus”.

intención normalmente no se significa expresamente; por lo tanto, en la mayoría de los casos el magisterio simplemente auténtico para nada serviría.

Respuesta. El magisterio de la Iglesia es por definición un magisterio público, es decir, asistido por el Espíritu Santo en su *manifestación externa*: no importa lo que el Papa siente o piensa en su interior, sino lo que sensiblemente expresa al exterior. Ahora bien, un aspecto que debe quedar siempre suficientemente significado en todo acto de enseñanza, es el grado de intención magisterial; porque el discípulo en cuanto tal se guía por fe en la autoridad del maestro y no por la verosimilitud de argumentos que no está en condiciones de juzgar – esto sería propio del que investiga por sí mismo –¹. Si no siempre se significa con palabras, es porque queda suficientemente explicitado por las circunstancias también externas y visibles. Agreguemos a esto una observación de importancia: no tiene sentido distinguir grados con poca distancia. No hay prácticamente diferencia entre una opinión dudosa y el planteo de un problema; basta saber que algo es opinión y no certeza, sin necesidad de hilar muy fino acerca del grado de probabilidad que tenga; y, lo que ahora más nos importa, tampoco tiene demasiada importancia distinguir el magisterio *ex cathedra* de aquel magisterio simplemente auténtico que se le acerca en seguridad, porque si aquél tiene certeza infalible, éste la tiene tanta que el teólogo no puede poner en duda su sentencia. Por esta razón, los Papas y los Concilios nunca se han preocupado por aclarar si hablan estrictamente *ex cathedra*: Si se pronuncian con solemnidad y firmeza para toda la Iglesia, los fieles pueden tener absoluta certeza que no hay error alguno que tenga importancia en tal materia.

Ejemplo. El Concilio de Florencia, XVII ecuménico bajo Eugenio IV, exige de los armenios la aceptación de ciertos puntos de doctrina sobre los sacramentos. Entre otras cosas dice: “El sexto sacramento es el del orden, cuya materia es aquello por cuya entrega se confiere el orden: así el presbiterado se da por la entrega del cáliz con vino y de la patena con pan”². Se discutió entre los teólogos si la materia del orden era la entrega de los instrumentos, o la imposición de manos por parte del obispo. Pío XII terminó definiendo que es la imposición de manos. ¿Se equivocó el Concilio? El Cardenal Billot dijo que la declaración es infalible, el Cardenal van Rossum dijo que no es enseñanza definitiva, que no es infalible y que allí se equivocó el Concilio. Este Cardenal defiende bien la opinión que no es declaración infalible, pero, como le objetaron buenos teólogos³, es pecado gravísimo decir que se cometió un error en materia tan importante, en un acto de tanta solemnidad y con tan graves consecuencias para la fe de los armenios. En el peor de los casos la afirmación del Concilio puede considerarse menos exacta – en cuanto no menciona explícitamente que, además de los instrumentos, es necesaria la imposición de manos –, pero nunca totalmente falsa. Cuando Pío XII zanja la cuestión, no deja aparecer la menor sombra de duda acerca de las determinaciones del Concilio de Florencia⁴.

Conclusión. *El magisterio simplemente auténtico de la jerarquía eclesiástica goza de la asistencia del Espíritu Santo en mayor o menor grado, teniendo entonces su sentencia mayor o menor autoridad ante el católico fiel, según los diversos grados de la intención magisterial que van de la probabilidad a la certeza; debiendo éstos juzgarse more humano, es decir, según los criterios con que suelen juzgar los hombres las sentencia de sus maestros: o por lo que expresamente dicen, o por la materia, o por la solemnidad del acto, o por la frecuencia con que se enseña.*

II. EL MAGISTERIO CONCILIAR HA PREFERIDO EL DIÁLOGO AL EJERCICIO DE SU AUTORIDAD

El magisterio conciliar ha creído oportuno dirigirse a la Iglesia de una manera nueva: mediante el «diálogo». Expliquemos entonces tres cosas: la *existencia* de este diálogo, sus *causas* y sus *consecuencias*.

1º Instauración del «diálogo» como nuevo modo de ejercer el ministerio apostólico

El cambio más manifiesto del magisterio conciliar respecto al magisterio anterior es que ha preferido ejercerse por medio del «diálogo». Este fue solemnemente promulgado por Pablo VI en *Ecclesiam suam*, su primera encíclica, del 6 de agosto de 1964⁵: “«Id pues, enseñad a todas las gentes»; es el último mandato de Cristo a sus apóstoles. Éstos, con el mismo nombre de apóstoles, definen su propia e indeclinable misión. Nos daremos a este

¹ Una pésima costumbre moderna, consecuencia del ambiente liberal en que vivimos, es que aquellos que están en condiciones de ser maestros de los demás, escriben de muchas cosas sin manifestar si las juzgan verdaderas o falsas, buenas o malas, dejando este juicio fundamental al criterio del lector, como si éste con una lectura ya estuviera en igualdad de condiciones para hacerlo que aquel que estudió toda una vida. Éste es el pecado – adelantando nuestra conclusión – del magisterio conciliar.

² Bula *Exultate Deo*, 22 de noviembre de 1439, DS 1326.

³ Cf. A. Michel, «Ordre: Interprétation du Décret», *D.T.C.*, col. 1330.

⁴ Constitución apostólica *Sacramentum Ordinis*, 30 de noviembre de 1947. Refiriéndose explícitamente al Concilio de Florencia, el Papa dice “Y si alguna vez por voluntad y prescripción de la Iglesia aquella [= la entrega de los instrumentos] ha sido necesaria también para la validez, todos saben que la Iglesia tiene poder para cambiar y derogar lo que ella ha estatuido”.

⁵ Tomamos las citas de *Ocho grandes mensajes*, BAC 1971.

interior impulso de caridad, que tiende a hacerse don exterior de caridad, el nombre, hoy ya común, de *diálogo*. La Iglesia debe entablar diálogo con el mundo en que tiene que vivir. La Iglesia se hace palabra. La Iglesia se hace mensaje. La Iglesia se hace coloquio... el diálogo debe caracterizar nuestro ministerio apostólico” (n. 59-62). Esta nueva manera de tratar con la sociedad moderna se haría conveniente sobretudo “por la madurez del hombre, religioso o no religioso, capacitado por la educación civil para pensar, para hablar y para tratar con la dignidad del diálogo” (n. 72). “Esta forma de relación... no mira a obtener inmediatamente la conversión del interlocutor, ya que respeta su dignidad y su libertad” (n. 73); la jerarquía no pretenderá entonces imponer una enseñanza por vía de autoridad : “[La] autoridad [del diálogo] es intrínseca por la verdad que expone, por la caridad que difunde, por el ejemplo que da; no es orden, no es imposición” (n. 75); el Papa y los obispos escucharán y permitirán la objeción : “La dialéctica de este ejercicio de pensamiento y de paciencia nos hará descubrir elementos de verdad también en las opiniones ajenas, nos obligará a expresar con lealtad nuestra enseñanza y nos dará el mérito por la fatiga de haberlo expuesto a las objeciones de los demás, a la lenta asimilación del prójimo” (n. 77). Pablo VI ofrece dialogar con el mundo, en el que distingue “tres círculos concéntricos” : el de la humanidad en general, incluyendo a los ateos; el de los que creen en Dios, principalmente judíos y musulmanes y el de los cristianos separados, donde el diálogo “ha recibido el calificativo de ecuménico” (n. 102). Y propone también un “diálogo doméstico” (n. 106) en el interior de la Iglesia, aunque previniendo contra “el espíritu de independencia, de crítica, de rebelión” que “transforma fácilmente el diálogo en discusión, en altercado, en disidencia” (n. 108). Finalmente observa que – cuando el Concilio va por la mitad – este diálogo ya *existe* : “Nos sentimos alegres y confortados al observar que este diálogo en el interior de la Iglesia y hacia el exterior que la circunda es ya una realidad” (n. 110).

El cambio de actitud del Magisterio se produjo desde el comienzo del Concilio, permitido – como dijimos en el primer artículo ¹ – por el modo «dialogístico» propio de toda asamblea de tal naturaleza. Con gran humildad, Juan XXIII no quiso imponer a los obispos su autoridad pontificia para dejarles libertad de expresión, permitiendo en primer lugar que echaran a la papelera todos los documentos elaborados en su nombre y con su aprobación por las Comisiones preparatorias al Concilio, durante dos años de intenso trabajo ²; y luego dejó que la Curia Romana, que no es sino la voz del Papa, fuese escandalosamente silenciada ³. Los obispos, a su vez, siguieron el ejemplo y entraron en diálogo con sus teólogos, siguiendo humildemente sus inspiradas indicaciones. – Es claro que no nos referimos a todos los obispos y a todos los teólogos, sino sólo al pequeño pero poderoso grupo de los obispos «del Rin», únicos que se atrevieron a dialogar de igual a igual con el Papa; y a sus peritos, formados en la «nueva teología», únicos que se creían con una ciencia superior a la de sus obispos ⁴. – Y algo nunca visto, todo el Concilio, a su vez, entró en diálogo con el mundo a través de lo que «el mundo» considera su voz : la prensa ⁵.

Este diálogo *ad extra* y *ad intra* de la Iglesia, lejos de terminar con la finalización del Concilio, se ha intensificado y oficializado por medio de novedosas Comisiones instituidas por Pablo VI. Para el diálogo *ad extra*, se establecieron los Secretariados «para la Unión de los Cristianos» y «para los no Cristianos», de los que dependen diversas Comisiones de diálogo; y *ad intra* se instituyó la «Comisión Teológica Internacional», vinculada a la S. C. para la Doctrina de la Fe. Es muy instructivo considerar la finalidad y modalidades de estas Comisiones, y su relación con la Curia Romana :

– La Comisión Teológica Internacional (CTI) reúne a teólogos de diversas opiniones, representativos de un deseado pluralismo teológico, para que, dialogando entre ellos, encuentren lo que hay de común en sus opiniones, y puedan así servir de interlocutores en el diálogo con la jerarquía, representada a su vez por la S. C. de la Doctri-

¹ Cf. el artículo primero, p. 30, donde hablamos de la «transfiguración liberal» de la autoridad.

² Mons. Lefebvre, citado por Michel Davies en *El Concilio del Papa Juan*, Iction, p. 64 : “En la quincena posterior a la apertura del Concilio no quedaba ninguno de los esquemas preparados con tanto cuidado; ni uno solo. Todos habían sido rechazados, arrojados al cesto de papeles; no quedaba nada, ni una sola frase. Todo había sido desechado”.

³ Cf. R. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber*, Criterio Libros, Madrid 1999. El P. Wiltgen fue “fundador y director de una agencia de prensa del concilio” (Introducción a la edición francesa). Todo su libro es una denuncia de este silenciamiento : el Rin designa a los obispos de Francia y Alemania, avanzada del modernismo, y el Tíber a la Curia Romana.

⁴ Cf. las citas de la segunda réplica, p. 54.

⁵ Michel Davies en *El Concilio del Papa Juan*, Iction, p. 117 : “El Padre Louis Bouyer, que era, por cierto, considerado un *progresista* antes y durante el Concilio, ha señalado : «No sé si el Concilio nos ha liberado de la tiranía de la Curia Romana, como nos aseguran, pero lo que es seguro es que, quiérase o no, nos ha entregado (después de haberse rendido) a la dictadura de los periodistas y particularmente a la de los más irresponsables e incompetentes». Cuando el Padre Bouyer afirma que el Concilio se rindió a la dictadura de los periodistas, quiere decir, en efecto, al grupo del Rin; porque casi todos los periódicos y periodistas influyentes respaldaron el programa del grupo del Rin”. Esta «apertura al mundo» había sido especialmente querida por Juan XXIII : “En junio de 1961 el Papa Juan dijo a quienes se dedicaban al trabajo preparatorio que no deseaba «olvidar a los periodistas», cuyos deseos de noticias sobre el Concilio él apreciaba” (Wiltgen, p. 36).

Nota. Alargaríamos demasiado nuestro artículo si nos detuviéramos a considerar cómo se llevó antes y durante el Concilio el diálogo con ortodoxos, protestantes, judíos, masones y comunistas. Sólo faltó la comisión oficial para continuar el diálogo comenzado por Eva con Satanás.

na para la Fe (SCDF)¹. Aunque, para facilitar el diálogo, el prefecto de la SCDF es a la vez presidente de la CTI, sin embargo ésta no es una institución pontificia y ni siquiera necesariamente clerical².

– Las Comisiones de diálogo interreligioso tienen una naturaleza semejante, son nombradas oficialmente pero sus conclusiones comprometen solamente la autoridad personal de los teólogos que intervienen³; luego son publicadas para ver cómo son «recibidas» por la Iglesia y la jerarquía permanece libre de continuar o no con los acuerdos ecuménicos.

Como se ve y se podía presuponer, al instaurarse la metodología del «magisterio dialogado», los teólogos adquieren una importancia fundamental como los interlocutores naturales ante la jerarquía eclesiástica, cumpliendo la función de *mediadores* entre la cumbre de las autoridades y la base de los simples fieles.

2º El magisterio «dialogado» es una exigencia del liberalismo conciliar

Debido al modo humano como la jerarquía ejerce su magisterio, se justifica que antes de definir doctrina o dar directivas prácticas, el Papa sostenga un *diálogo consultivo* ya sea con los obispos, ya con teólogos, ya con otros fieles calificados, pues “también conviene a los mismos superiores ser enseñados en cuanto a algunas cosas, porque en lo que cae bajo la prudencia nadie se basta a sí mismo para todas las cosas”⁴. Pero, por una parte, este diálogo nunca se había considerado necesario y, por otra, al tiempo de dar sentencia los Papas siempre dejaron claro, para tranquilidad de los fieles, que la autoridad de sus definiciones no nace de la prolijidad de sus deliberaciones sino de la asistencia del Espíritu Santo. El magisterio conciliar, en cambio, considera absolutamente necesario recurrir al diálogo en todos los casos, y a la hora de sostener una doctrina frente a las impugnaciones, tranquilizan a sus neoteólogos y neolaicos⁵ recordando que lo propuesto es fruto del mutuo acuerdo⁶. ¿Por qué?

El reemplazo del *magister dixit*, o magisterio autoritario, por el «magisterio dialogado» es una exigencia del pensamiento liberal. Ahora bien, los Papas podrían verse obligados a recurrir excesivamente al diálogo por una de dos razones contrarias: *ya sea* por tolerancia con el ambiente liberal en que viven los católicos, de modo transitorio; *ya sea* de modo definitivo por estar ellos mismos contagiados de modernismo. Pero es evidente que los Papas conciliares recurren al diálogo no como etapa dispositiva previa antes de definir la doctrina, sino como método obligado y definitivo. Por lo tanto, hay que decir que el magisterio dialogado es una exigencia del modernismo de la jerarquía conciliar.

El modernismo, que no es otra cosa que un intento de justificación teológica del liberalismo católico, pretende resolver el (falso) conflicto entre libertad y autoridad, sobre todo entre la libertad de pensamiento y la autoridad doctrinal, por medio de una democratización del ejercicio del magisterio⁷. El Espíritu Santo – dice – asiste al «*sensus fidei*» de todos los fieles para expresar la Revelación del modo adecuado al contexto cultural e histórico que viven; y asiste también a la jerarquía pero sólo para unificar la pluralidad de estas expresiones en fórmulas comunes. Ahora bien, este proceso exige el diálogo por ambas partes: para que la jerarquía conozca lo que el Espíritu dice a la Iglesia y para que los fieles reconozcan como suyas las fórmulas propuestas por la jerarquía. En

¹ Alocución de Pablo VI a los miembros de la Comisión Teológica Internacional, del 6 de octubre de 1969 [AAS 61 1969, 713-716]: “Permitásenos... asegurarnos de nuestra intención de reconocer las leyes y las exigencias propias de vuestros estudios, es decir, de *respetar aquella libertad de expresión* que es propia de la ciencia teológica y aquella posibilidad de investigar que reclama el progreso de la ciencia, la cual estima sumamente cada uno de vosotros”. Cf. Mons. Ph. Delhay, Secretario de la CTI, en la «Introducción» a los *Documentos 1969-1996*, publicados por BAC en 1998: “El papel del teólogo y muy especialmente del miembro de la Comisión teológica internacional no consiste en repetir y comentar las enseñanzas del Magisterio como lo implicaba el esquema clásico en tiempos de Pío XII. El teólogo debe colaborar con el Magisterio”.

² La edición de los *Documentos* de la BAC dice en nota, p. 660: “Por primera vez en la historia de la Comisión Teológica Internacional [mayo de 1986] son miembros de ella dos seglares: J. Finnis y W. May. La lista contiene dos nombres de obispos (SS.EE. Mons. J. Medina Estévez y Mons. B Kloppenburg), pero ninguno de ellos era obispo residencial en el momento de ser confirmado como miembro de la CTI; quizás el criterio consista en mantener separados el magisterio teológico y la potestad de magisterio episcopal, propia de los obispos residenciales”.

³ Jacques E. Desseaux, *Dialogues théologiques et accords œcuméniques*, Cerf 1982, p. 37: “Estas declaraciones, fruto de los trabajos de las comisiones oficiales, no tienen todavía valor oficial que comprometa las Iglesias. No son declaraciones de las Iglesias que comprometan la autoridad de las Iglesias. No autorizan, entonces, un cambio de la disciplina eclesiástica actualmente en vigor. Las conclusiones de las comisiones interconfesionales permanecen, por el momento, bajo la responsabilidad de sus autores. El hecho de la publicación no cambia nada ni en su naturaleza ni en su autoridad”.

⁴ II-II, q. 49, a. 3 ad 3.

⁵ Permitásenos el término, que los pastores conciliares no pastorean corderos sino leones.

⁶ Cf. el caso de *Ordinatio sacerdotalis*, discutido en el art. 1º, respuesta, III, donde el Papa se apoya no en su propia autoridad sino en la del magisterio ordinario universal, esto es, en el *magisterio dialogado*.

⁷ Cf. el artículo primero, p. 28: «La autoridad de la Iglesia según el liberalismo».

este proceso vital se hace absolutamente necesario la función mediadora del teólogo, o mejor digamos : del *neo*-teólogo. Este es el poeta poseedor del doble carisma de traducir la vida en doctrina y la doctrina en vida :

– como investigador – mediación *ascendente* –, sabe traducir la experiencia de fe vivida por la porción de Iglesia con la que él comunica, en «una» teología;
 – como predicador –mediación *descendente* –, sabe traducir las fórmulas dogmáticas en la vida cotidiana de los fieles ¹.

Esta es la metodología que se impuso *de hecho* en el Concilio al ser copado por el grupo modernista de los obispos del Rin con sus tiránicos «*periti*», apoyados decididamente por Juan XXIII; y que poco después fue impuesta *de derecho* por Pablo VI. Para comprobar hasta qué punto responde al pensamiento modernista denunciado por San Pío X en la *Pascendi*, basta considerar la finalidad y funcionamiento de la novedosísima Comisión Teológica Internacional, a lo que nos hemos referido brevemente. El nuevo método exigió también la disolución del Santo Oficio y la creación de la no menos novedosa Congregación para la Doctrina de la Fe. Ambas instituciones explican claramente la metodología del «magisterio dialogado» en sendos documentos : la CTI en las doce tesis sobre *Magisterio y Teología*, 1975, y la SCDF en la instrucción *Donum veritatis*, 1990. Cayendo nuevamente en el vicio de alargarnos, hagamos un comentario de ambos documentos. Nos parece necesario para curar la ingenuidad o sonsera de tantos buenos cristianos que no quieren darse cuenta de la profundidad de estos cambios.

Magisterio y Teología ². Las doce tesis de la Comisión Teológica Internacional sobre *Magisterio y teología* toman como “punto de partida” la alocución de Pablo VI al Congreso Internacional sobre la Teología del Concilio Vaticano II, celebrado en Roma en octubre del 66 ³. La 1ª tesis introduce el asunto, las tres siguientes tratan de lo común entre el Magisterio y los teólogos, de la 5ª a la 9ª se habla de las diferencias, y en las tres últimas de la manera de promover las relaciones entre ambos. El texto de las conclusiones está precedido por una introducción del secretario de la CTI, Mons. Ph. Delhaye, y lo complementan unos comentarios de O. Semmelroth y K. Lehmann, quienes, junto con H. U. von Balthasar, fueron los principales responsables del trabajo.

Tarea común. “Magisterio y teología tienen en común, aunque de forma analógica y de modo particular, la tarea de «conservar el depósito sagrado de la Revelación, de penetrarlo más profundamente, de exponerlo, enseñarlo y defenderlo»” ⁴. Hasta Pío XII el Magisterio creía ser él quien tenía este encargo, pero la CTI aclara en la tesis 1 que “hay que admitir también cambios profundos” en las relaciones recíprocas entre la Jerarquía y los teólogos. Hoy la cabeza está abajo y los pies arriba. Es tan así, que tanto la Jerarquía como los teólogos deben aprender ahora de la infalible conciencia colectiva de la Iglesia : “Uno y otra [Magisterio y teología] tienen la obligación de atender al «sentido de la fe» poseído por la Iglesia en el pasado y en el presente. La Palabra de Dios, en efecto, se propaga de una manera vital a través de los tiempos, en el «sentido común de la fe», del que está animado el Pueblo de Dios en su totalidad” (tesis 3).

Diferencias. Las diferencias que se dan en los nuevos servicios que Magisterio y teólogos prestan al progreso y unificación de la ciencia de la fe pueden resumirse diciendo, con Pablo VI, que los teólogos tienen *la primacía de la ciencia* y el Magisterio *la primacía de la autoridad*. El que discierne y explica lo que está implícito en la experiencia eclesial del misterio de Cristo, haciendo progresar la ciencia de la fe, es propiamente el teólogo, asistido por el Espíritu Santo en su sentido de la fe. El teólogo es *la inteligencia*, que transforma la experiencia en ciencia. Si algún obispo suele ser teólogo, eso es accidental; normalmente son unos ignorantes y más vale que no piensen; a ellos les corresponde escuchar a los teólogos, quedarse con lo que haya de común entre las diversas teologías personales y sancionarlo con autoridad. El documento señala diferencias en cuatro puntos : respecto a las funciones específicas (tesis 5), a la autoridad que poseen (tesis 6), a la inserción en la Iglesia (tesis 7) y a la libertad de que gozan (tesis 8).

Funciones específicas. “Al Magisterio le compete mantener con autoridad la autenticidad cristiana y la unidad en materia de fe y moral”. No es “tarea propia del Magisterio elaborar síntesis teológicas”, como erradamente pensaron los últimos Papas, promulgando encíclicas como *Mystici corporis* o *Mediator Dei*. Sus funciones “pudieran aparecer marcadas por un carácter negativo”, pero algo de positivo tienen. Los teólogos, en cambio, “están investidos de una función de mediación entre el Magisterio y el Pueblo de Dios”. A ellos les toca “someter a un

¹ Esto vale para el diálogo intraeclesial, que es el que ahora nos interesa, pero también tiene una función mediadora – como vimos – en el diálogo *ad extra* o ecuménico.

² Cf. Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-1996*, BAC Madrid 1998, p. 117-145.

³ Cf. la *Introducción* de Mons. Ph. Delhaye.

⁴ Tesis 2, la cita interior es de Pablo VI, en la alocución referida.

nuevo examen” la Sagrada Escritura para ayudar al Magisterio en sus funciones. Como dice Semmelroth, en su *Comentario*, “parece poder afirmarse que a los teólogos toca primariamente el deber de escuchar la Palabra de Dios – de manera, sin duda, cualificada, es decir, científicamente – mientras que al Magisterio eclesiástico toca más bien enseñar esta Palabra escuchada, pero con la ayuda de expertos en la ciencia teológica... El mismo Magisterio tiene necesidad de la ayuda de los teólogos para poder reconocer en la fe del pueblo cristiano cuanto es verdadero y cuanto es erróneo, puesto que la fe de la comunidad del pueblo de Dios es norma también para aquellas cosas que el Magisterio podrá proponer obligatoriamente a todos para que las crean”. Hasta Pío XII se creía que lo propuesto por el Magisterio era norma para la fe del pueblo cristiano. Ahora parece que es al revés.

Calificación de las autoridades respectivas. Se dice que “el Magisterio tiene su autoridad de la ordenación sacramental” (sin decir que depende del poder de jurisdicción). “Los teólogos deben su autoridad específicamente teológica, a su cualificación científica”. Se funda en el sentido de la fe, y por eso no se da “sin una experiencia vivida y sin la práctica de la misma fe”. Es una autoridad no dependiente sino paralela a la del Magisterio, “que se deriva de la Palabra de Dios”.

Vinculación a la Iglesia. “El Magisterio es un cargo eclesial oficial conferido por el mismo sacramento del orden”, que “no concierne solamente a las Iglesias particulares confiadas a cada uno de ellos”, sino también a la Iglesia universal (estas afirmaciones dejan de lado completamente la realidad del poder de jurisdicción). En cambio “la tarea del teólogo recibe su dinamismo de la vida del Espíritu Santo” inmediatamente, sin necesidad de intervención alguna de la Jerarquía, como tradicionalmente se creía. Por eso, no es necesaria “una misión canónica explícita”, sino que “todos los bautizados pueden desempeñar la tarea de teólogos en la medida en que, por una parte, viven efectivamente la vida de la Iglesia, y cuando, por otra, están dotados de la competencia científica requerida”.

Libertad y función crítica. Tanto el Magisterio como los teólogos son libres en el ejercicio de sus funciones. Pero el Magisterio debe ejercer su libertad de tal manera que “no parezca su ejercicio arbitrario o exorbitante” (como lo hicieron los anteriores Papas). “Por otra parte, entre los teólogos, algunos reivindican una libertad científica exagerada... no deja de ser conveniente, aunque ello no sea cosa fácil, encontrar constantemente una manera de actuar que, aun siendo libre y valiente, evite cualquier especie de arbitrariedad [por parte de la Jerarquía] y todo daño al sentimiento de comunidad de la Iglesia [por parte de los teólogos]”. ¿Qué límites tiene la libertad del teólogo? Solamente “la ley de la verdad” y “el principio moral de la responsabilidad personal y social”, para llevar a cabo su tarea “de una manera positiva y no destructiva”. Nadie se extraña entonces que en esta relación entre Magisterio y teología “se dé lugar a algunas tensiones”. No sólo es normal, sino que es bueno: “representa por el contrario un factor de dinamismo” (Tesis 9). Es exactamente el mismo factor de dinamismo del que hablaba San Pío X: “Aquí vemos, Venerables Hermanos, cómo levantó su cabeza una doctrina perniciosísima que furtivamente introduce en la Iglesia a los laicos, como elementos de progreso. De una especie de convenio y pacto entre estas dos fuerzas, la conservadora y la progresiva, es decir, entre la autoridad y las conciencias individuales, nacen los progresos y los cambios”¹.

El recurso para resolver estas saludables contradicciones es el *diálogo*: “El diálogo asegura la mejor de las ayudas recíprocas” (Tesis 10). El límite del diálogo, dice la Tesis 11, es “la verdad de la fe”. Pero si tenemos en cuenta que nunca hay una fórmula adecuada para expresar la verdad *en sí* de la fe, podemos comprender qué ilimitado es este límite. Por eso, más bien hay que decir que el límite del diálogo es el mismo diálogo, y que el teólogo caerá en herejía no por decir barbaridades, sino por dejar de dialogar: “El hecho de «herejía» no puede ser definitivamente establecido más que cuando el teólogo acusado ha dado pruebas de obstinación, es decir, rehuye cualquier intercambio apto para hacer luz sobre una opinión contraria a la fe y rechaza prácticamente todo diálogo” (Tesis 12).

Hay entonces una nueva interpretación del concepto de «autoridad del Magisterio». El teólogo nuevo debería aclararle al tradicional que, según sus nuevas nociones, ni el Magisterio es magisterio, ni la Autoridad tiene autoridad. No es magisterio a la antigua porque habla pero no sabe, el que sabe es el teólogo. Y no tiene la autoridad autoritaria de antes, porque ya no decide sino que dialoga.

«*Donum veritatis*». En 1990, ante el creciente número de «pensadores» que desprecian las tímidas directivas que vienen de Roma, la Congregación para la Doctrina de la Fe se decide a llamarlos al orden con la «Instrucción *Donum veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo»². Pero es tan respetuosa de la libertad del teólogo que para evitar el *disenso*, al que define como “aquella actitud pública de oposición al Magisterio de la Iglesia” (n.

¹ Dz 2095 (antigua numeración).

² *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 1 de julio de 1990.

32), no halla mejor método que explicar detalladamente cuál es el *desacuerdo* al que tienen derecho. ¿Resultado? Este documento es quizás la peor y más autorizada desautorización del Magisterio.

El «*sensus fidei*». El documento toma como primer principio la versión modernista del «sentido de la fe», que invierte la relación entre jerarquía y fieles¹. El primer punto, bajo el título “La verdad, don de Dios a su pueblo”, señala que la explicación del Depósito revelado es oficio de todos los cristianos. El Cardenal Ratzinger lo subraya en la *Presentación* que hizo de la Instrucción: “Observando la articulación del documento, nos impresionará el hecho de que al comienzo no hayamos colocado al Magisterio, sino el tema de la verdad como don de Dios a su pueblo: la verdad de la fe no ha sido dada al individuo aislado [sea Papa u obispo], sino que Dios ha querido dar vida con ella a una historia y a una comunidad. La verdad reside en el sujeto comunitario del pueblo de Dios, en la Iglesia”².

Esta inversión justifica la libertad del teólogo frente a la autoridad de la Jerarquía. La norma para el teólogo no es el Magisterio, sino el “«sentido sobrenatural de la fe» del cual depende y que se le manifestará como regla segura para guiar su reflexión y medir la seriedad de sus conclusiones” (n. 8). El teólogo, entonces, es libre de pensar lo que quiera, pero “la audacia que se impone a menudo a la conciencia del teólogo no puede dar frutos y edificar” si no entra en *diálogo* con la Iglesia en general, y con el Magisterio en particular (n. 11). El diálogo de la Jerarquía con el teólogo, entiéndase bien, no es la mayéutica socrática por la que el maestro conduce a su discípulo a concebir la verdad. Todo lo contrario, es como el diálogo del padre del enfermo con el grupo de especialistas. Los que saben son los teólogos, y no se puede hacer nada hasta que no lleguen a un acuerdo.

Grados de proposición. Al tratar, en la cuarta parte, de las relaciones entre Magisterio y teología, el documento distingue tres modos como puede pronunciarse el Magisterio, que implican tres actitudes diferentes por parte del teólogo (n. 23):

– “Cuando el Magisterio de la Iglesia se pronuncia de modo infalible declarando solemnemente que una doctrina está contenida en la Revelación, la adhesión que se pide es la de la fe teológica”. Es decir, Magisterio *ex cathedra* sobre el objeto primario de la Revelación.

– “Cuando propone «de modo definitivo» unas verdades referentes a la fe y a las costumbres, que, aun no siendo de revelación divina, sin embargo están estrecha e íntimamente ligadas con la Revelación, deben ser firmemente aceptadas y mantenidas”. Se trata del Magisterio *ex cathedra* sobre el objeto secundario. No dice que sea infalible, pero podríamos suponerlo.

– “Cuando el Magisterio, aunque sin la intención de establecer un acto «definitivo», enseña una doctrina para ayudar a una comprensión más profunda de la Revelación y de lo que explicita su contenido, o bien para llamar la atención sobre la conformidad de una doctrina con las verdades de fe, o en fin para prevenir contra concepciones incompatibles con esas verdades, se exige un religioso asentimiento de la voluntad y de la inteligencia. Este último no puede ser puramente exterior y disciplinar, sino que debe colocarse en la lógica y bajo el impulso de la obediencia de la fe”. Este es el Magisterio simplemente auténtico³.

Los dos primeros modos, que podríamos llamar de Magisterio solemne, son más bien el término de diálogos pasados que se imponen al presente. ¿Quiere decir que sobre estos pronunciamientos ya no se dialoga? ¡Siempre hay diálogo!, porque las fórmulas dogmáticas son siempre inadecuadas y necesitan siempre ser reinterpretadas⁴. Pero debe hacerse con más cuidado porque está en juego la unión en la fe. En cambio, cuando se trata del tercer modo, lo único que importa es no romper la unión en la caridad: “En el diálogo debe prevalecer una doble regla: cuando se pone en tela de juicio la comunión de la fe vale el principio de la «*unitas veritatis*»; cuando persisten divergencias que no la ponen en tela de juicio, debe salvaguardarse la «*unitas caritatis*»” (n. 26). Como puede suponerse, el campo de los pronunciamientos solemnes es pequeño y está en perpetuo litigio de límites; por lo tanto importa mucho comprender cuál es “la lógica y el impulso de la obediencia de la fe”, de la que se habla en el tercer modo, para saber qué debe entenderse por el “religioso asentimiento de la voluntad e inteligencia” que hay que prestar.

La lógica, o más bien, la dialéctica de la *obediencia fidei*, es la libre oposición de contradicción entre las conciencias individuales y la autoridad, hecha en la comunión de la caridad, que necesariamente lleva a la comunión de la fe. Entre el sí y el no siempre hay una tercera posibilidad, porque tanto el Magisterio como los teólogos son falibles y el misterio de Cristo es inexpresable. La infalibilidad se encuentra sólo al término del diálogo, al encontrar la síntesis. Esta lógica le debe mucho más a Hegel que a Aristóteles.

¹ Además de lo dicho en el primer artículo, véase el *Apéndice segundo*.

² *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 1 de julio de 1990, p. 12, 2ª columna.

³ La infalibilidad del Magisterio ordinario universal ha sido absorbida seguramente por el infalible «*sensus fidei*» de la Iglesia toda.

⁴ Cf. Comisión Teológica Internacional, *La interpretación de los dogmas* (1988), en Documentos, BAC, p. 417-453.

Errores del Magisterio. El Magisterio en su modo ordinario no es infalible y por lo tanto puede equivocarse: “El Magisterio puede intervenir sobre asuntos discutibles en los que se encuentran implicados, junto con principios seguros, elementos conjeturales y contingentes. A menudo sólo después de un cierto tiempo es posible hacer una distinción entre lo necesario y lo contingente... ha podido suceder que algunos documentos magisteriales no estuvieran exentos de carencias. Los pastores no siempre han percibido de inmediato todos los aspectos o toda la complejidad de un problema” (n. 24). Podrían aceptarse estas afirmaciones generales, pero lo que es inaceptable es la aplicación que hacen a enseñanzas en absoluto contingentes sino estrictamente doctrinales. Al condenar el liberalismo y el modernismo, por ejemplo, la Iglesia habría creído necesariamente malo lo que sólo era momentáneamente inconveniente; así al menos lo dice el Cardenal Ratzinger¹.

San Pío X ya había escuchado antes estas afirmaciones: “Los apologistas de nuevo cuño... conceden de buena gana que hay en la religión católica muchas cosas que chocan a los ánimos. Es más, con mal disimulado placer van diciendo abiertamente que aun en materia dogmática hallan ellos errores y contradicciones; pero añaden a renglón seguido que ello no sólo admite excusa, sino que fue justa y legítimamente introducido: afirmación, a la verdad, maravillosa”². Pero este Papa olvidaba, según nuestro documento, que sólo “la decantación que se realiza con el tiempo” (n. 24) permite al Magisterio ordinario, en diálogo con el resto de la Iglesia, alcanzar certeza: “Sería algo contrario a la verdad si, a partir de algunos determinados casos, se concluyera que el Magisterio de la Iglesia se puede engañar *habitualmente* en sus juicios prudenciales, o no goza de la asistencia divina en el ejercicio *integral* de su misión... El [teólogo] sabe que algunos juicios del Magisterio podían ser justificados en el momento en el que fueron pronunciados, porque las afirmaciones hechas contenían aserciones verdaderas profundamente enlazadas con otras que no era seguras. Solamente el tiempo ha permitido hacer un discernimiento y, después de serios estudios, lograr un verdadero progreso doctrinal” (n. 24).

El desacuerdo. Siendo así las cosas, fácilmente puede darse “el caso del teólogo que encontrara serias dificultades, por razones que le parecen fundadas, a acoger una enseñanza magisterial no irreformable” (n. 28) como, por ejemplo, la *Humani Generis*. ¿Qué hacer? Se deberá entregar “a una reflexión profunda y paciente, dispuesto a revisar sus propias opiniones” (n. 29). “Si las dificultades persisten, no obstante un esfuerzo leal, constituye deber del teólogo hacer conocer a las autoridades magisteriales los problemas que suscita la enseñanza”, pero sin estridencias ni “ejerciendo una presión sobre la opinión pública” (n. 30). ¿Y si permanece el desacuerdo? “Frente a una afirmación sobre la cual siente que no puede dar su adhesión intelectual, su deber consiste en permanecer dispuesto a examinar más profundamente el problema”. Será difícil, pero debe tener “la certeza de que si la verdad está verdaderamente en peligro, terminará necesariamente imponiéndose” (n. 31). Como ya dijera San Pío X, según el modernismo, “el católico ha de obrar de modo que públicamente se muestre obedientísimo a la autoridad, pero no por eso deje de seguir su propio genio”³.

¹ Presentación del Cardenal Ratzinger, *L'Osservatore Romano*, edición española, 1 de julio de 1990, p. 12: “El documento afirma – quizás por primera vez con esta claridad – que hay decisiones del Magisterio que no pueden ser la última palabra sobre la materia en cuanto tal, pero que se hallan radicadas sustancialmente en el problema; son sobre todo una expresión de prudencia pastoral y una especie de disposición provisional. Su núcleo esencial permanece válido, pero sus aspectos, en los que han influido las circunstancias de las diversas épocas, pueden tener necesidad de ulteriores modificaciones. Se puede pensar al respecto en las declaraciones de los Papas del siglo pasado sobre la libertad religiosa, así como en las decisiones antimodernistas de comienzos de este siglo, principalmente en las decisiones de la Comisión bíblica de aquella época”.

² Dz 2102.

³ *Pascendi*, Dz 2093. En esta Encíclica se había explicado en más detalle la actitud del neoteólogo ante el *desacuerdo* (Dz 2095): “No por ser maltratados, miran con malos ojos a la autoridad; de buena gana conceden que ésta cumple con su deber. Sólo se quejan de que no se les oye para nada, pues de este modo se retarda el curso de las almas; pero vendrá certísimamente la hora de romper todas las trabas, pues las leyes de la evolución pueden reprimirse, pero no totalmente infringirse. Ellos continúan el camino emprendido, lo continúan aun después de reprimidos y condenados, cubriendo una audacia increíble con el velo de una sumisión fingida. Simulan doblar sus cervices; con la mano empero y el alma prosiguen con más audacia la obra emprendida. Y así obran a ciencia y conciencia, ora porque opinan que a la autoridad hay que estimularla, no destruirla, ora porque necesitan permanecer dentro del recinto de la Iglesia para cambiar insensiblemente la conciencia colectiva”. – ¡Qué confirmación más grande parecería haberles dado el Concilio! Los mismos modernistas fueron los primeros sorprendidos. La *Presentación* del Cardenal Ratzinger comienza con un verdadero himno a la victoria de la nueva teología. “El nuevo modo de mirar la fe y expresarla que tomó cuerpo en el Concilio era fruto del drama, apenas tomado en consideración, de una nueva reflexión teológica que había empezado después de la primera guerra mundial en conexión con los nuevos movimientos espirituales y culturales”. No fue San Pío X sino los horrores de la guerra los que acabaron con el modernismo teológico, “que había tratado de adaptar la fe a la visión liberal del mundo”. Pero los posteriores movimientos litúrgico, bíblico, ecuménico y, según Ratzinger, también el movimiento mariano, “crearon un nuevo clima cultural en el cual creció y se desarrolló también una *nueva teología*, que dio sus frutos para toda la Iglesia en el Concilio Vaticano II. Los mismos obispos se habían sorprendido por la riqueza de una teología en parte poco familiar, y se dejaron conducir de buena gana por los teólogos como si fueran sus guías, por una tierra aún inexplorada para ellos... Después del concilio la dinámica de esta evolución continuó... los teólogos fueron descubiertos por los medios

¿Quién es entonces el verdadero *magister* en el nuevo magisterio dialogado conciliar? Responde el mismo Ratzinger : “Después del Concilio... los teólogos se sintieron cada vez más como verdaderos maestros de la Iglesia e incluso como maestros de los obispos”. Los obispos conciliares han conservado la mitra pero han perdido la cabeza.

3º El magisterio «dialogado» conciliar no ejerce en ningún grado su autoridad

El que conduce a la verdad por medio de un verdadero diálogo no propone su sentencia a la fe de autoridad. Ahora bien, el magisterio conciliar efectivamente propone a la Iglesia y al mundo alcanzar la verdad por medio de un diálogo verdadero. Por lo tanto, no ejerce su autoridad magisterial en ningún grado.

- Cuando uno siempre pregunta y el otro siempre responde, como en los catecismos, hay plática de maestro a discípulo pero no hay verdadero diálogo; el diálogo supone comunicación de ideas por ambas partes para que, de la confrontación mutua, se alcance la verdad bajo la garantía del criterio común¹. Es evidente, entonces, que el que propone un diálogo verdadero no pretende que se tome su sentencia como regla de la verdad, pretensión propia del conocimiento que se comunica por fe de autoridad². Porque la fe de autoridad se pide cuando el discípulo no tiene acceso a los criterios de verdad del maestro³, por lo que debe aceptar su sentencia haciendo confianza en su autoridad magisterial; el diálogo en cambio supone cierta igualdad en el discernimiento de la verdad, de modo que ambas partes puedan ser, a la vez pero en diversos aspectos, discípulo y maestro. El médico, por ejemplo, puede dialogar con otro médico sobre el diagnóstico del enfermo, y aún con un estudiante avanzado de medicina; pero no puede dialogar con el enfermo, pues éste carece de criterio médico que le permita formarse una opinión válida acerca de su enfermedad.

- Ahora bien – como vimos –, el magisterio conciliar, desde la primera sesión del Vaticano II hasta el día de hoy, quiere ejercerse y se ejerce efectivamente por medio de un diálogo en sentido estricto, *ad intra* con los teólogos, principalmente por medio de la CTI, y *ad extra* con las demás religiones por el diálogo ecuménico. No parece necesario insistir más para demostrarlo⁴.

- La consecuencia necesaria e inmediata de esta actitud, es que el magisterio conciliar no ejerce en grado alguno la autoridad que tiene de Cristo. No todos advierten esta estricta consecuencia porque en Roma se sigue dando el ejercicio de algo que podría llamarse – en otro sentido – «magisterio», pero que no es en absoluto, repetimos, el verdadero magisterio eclesiástico :

– *El magisterio eclesiástico no dialoga porque participa del orden hipostático.* Si bien “no fue prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo... sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los Apóstoles o depósito de la fe”⁵, sin embargo la sentencia del magisterio eclesiástico no está por debajo sino por encima de la fe, no es regulada sino que regula inmediatamente el dogma; porque por su medio se expresa el Divino Maestro y por lo tanto el criterio de verdad que la rige es la ciencia divino-humana de Jesucristo. Por eso la reflexión teológica toma sus principios en las sentencias del magisterio eclesiástico y nunca puede modificarlas en su valor de verdad. Y conste que esto vale no sólo para las sentencias infalibles, sino también para las opiniones más o menos probables del magisterio simplemente auténtico. Por más que una conclusión pueda decirse teológicamente cierta, la argumentación teológica nunca puede elevar el grado de probabilidad o certeza con el que la presenta el magisterio, porque son dos órdenes diferentes : las opiniones y certezas teológicas pertenecen al orden gratuito-humano (fe y razón), mientras que las del magisterio pertenecen al

de comunicación... el magisterio de la Santa Sede se presentaba entonces cada vez más como el último resto de un autoritarismo anacrónico”. La Instrucción se promulga para confirmar los logros y evitar los excesos de esta nueva situación.

¹ Puede consultarse cualquier diccionario de filosofía. Por ejemplo, el de W. Brugger (Herder 1983) : “En la terminología filosófica, diálogo significa una comunicación recíproca entre personas, que conduce... a un fondo de sentido estrictamente común a los participantes, irreducible a las solas aportaciones particulares”.

² En el artículo primero, p. 14, distinguimos la fe de autoridad y de credibilidad. Cf. el *Apéndice primero*.

³ En una ciencia, los criterios de verdad son sus primeros principios, a la luz de los cuales todo se juzga en ella.

⁴ Al tiempo que escribíamos estas líneas, 30 de junio del 2005, Benedicto XVI proponía reanudar el diálogo con los ortodoxos : “«Se experimenta la necesidad de unir las fuerzas y no ahorrar energías para que el diálogo teológico oficial, comenzado en 1980, entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas en su conjunto, se reanude con renovado vigor», afirmó el Papa en la audiencia que concedió a sus huéspedes ortodoxos. El diálogo teológico oficial se realiza a través de una Comisión Mixta Internacional Católico-Ortodoxa de la que forman parte representantes de la Iglesia católica y de diferentes Iglesias ortodoxas... «Es mi firme voluntad apoyar y alentar esta labor» aseguró el pontífice”. Y es claro que habla de un diálogo verdadero, en el que ambas partes tienen para aprender : “Por último, el obispo de Roma manifestó la riqueza que aportan las Iglesias de Oriente, en particular las ortodoxas, a la misma Iglesia católica. Citando el decreto del Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio* (n. 17), afirmó: «No hay que sorprenderse de que algunos aspectos del misterio revelado a veces se hayan captado mejor y se hayan expuesto con más claridad por unos que por otros, de manera que hemos de declarar que las diversas fórmulas teológicas, más bien que oponerse entre sí, se completan y perfeccionan unas a otras»” (Zenit en español).

⁵ Concilio Vaticano I, Constitución dogmática *Pastor aeternus*, 18 de julio de 1870, DS 3069-3070.

orden hipostático. Por esta razón es imposible un verdadero diálogo entre teólogos y magisterio, porque aquellos no tienen acceso al superior criterio de éste. ¿Acaso Nuestro Señor tenía algo que aprender de Nicodemo?

– *El magisterio conciliar dialoga porque se clausura en el orden de la fe.* La doctrina modernista subordina el magisterio al «*sensus fidei*», poniendo la autoridad al servicio de la unidad de expresión del sentir común de toda la comunidad eclesial. Al hacer suya esta doctrina, el magisterio conciliar propone su sentencia no para que se imponga sino para que se confronte con las sentencias de los demás, como hace cualquier teólogo; y de este modo se confina voluntariamente dentro del orden teológico de la fe y la razón, dejando en el olvido su carisma superior. Su función se asimila entonces a la de los directivos de una universidad católica, que poseen la *primacía de la autoridad* pero no necesariamente la *primacía de la ciencia*, propia de los mejores catedráticos¹; los directivos podrán definir la posición oficial de la universidad en problemas científicos, pero sólo podrán hacerlo después de consultar lo que dicen sus científicos. En el ámbito de una facultad de teología es legítimo y provechoso el diálogo aún con no católicos, como San Jerónimo dialogó con los rabinos y Santo Tomás no desdeñó aprender de los árabes aristotélicos, porque en teología no sólo se juzga a la luz de la fe sino también de la razón. Pero es grave, gravísimo, que la jerarquía desconozca que la luz que la ilumina no es fe ni razón sino la misma ciencia divina y ponga la Cátedra de Jesucristo en diálogo con la de cualquier sofista.

En conclusión, como la jerarquía conciliar no cree que la luz que la asiste es de un orden superior al «*sensus fidei*» y por lo tanto cree su deber ejercer el magisterio por modo de diálogo y así lo ejerce de hecho, aunque no renuncia al ejercicio de una cierta superioridad, la autoridad de su magisterio no supera el orden de la de los teólogos privados, es decir, no está asistida por ningún grado de la verdadera autoridad magisterial con que Cristo dotó a su Iglesia.

Los tres momentos del diálogo. Aunque este vicio afecta a todos los actos del magisterio conciliar, quizás no está de más distinguir los diversos modos de su ejercicio. En la concepción modernista, la Revelación se va reinterpretando en cada etapa histórico-cultural por un movimiento cíclico en el que pueden distinguirse tres momentos : de tradición, de diálogo y de síntesis, en los que la jerarquía cumple una función diferente :

– En el momento de tradición o «*tesis*», a la jerarquía le toca cumplir su función conservadora o «*diacrónica*»², proponiendo a la Iglesia de hoy lo que creyó la Iglesia de ayer, lanzando así el diálogo por el cual deberá adaptarse la formulación dogmática a la nueva situación histórico-cultural. Dos claros ejemplos de la función «*diacrónica*» en el pontificado de Juan Pablo II son la promulgación de la *Profesión de fe* y del *Juramento de fidelidad* y la declaración *Ordinatio sacerdotalis* respecto a la ordenación de mujeres. La doctrina propuesta en estos actos puede ser segura y hasta infalible, pero no por la autoridad del acto con que la propone el magisterio conciliar, sino por la manera como haya sido propuesta por el magisterio anterior³.

– En el momento de diálogo propiamente dicho o «*antítesis*», al Papa y a los obispos les corresponde :

¹ Tomamos la distinción de Pablo VI en el discurso ya citado a los miembros de la CTI, del 6 de octubre de 1969 : “Desearíamos disipar en vosotros el temor de que el servicio que se os ha reclamado deba por ello condicionar y restringir el ámbito de vuestros estudios hasta el extremo de impedir las legítimas investigaciones o las fórmulas que convengan a la doctrina. No deseamos que se cree indebidamente en vuestros ánimos la sospecha de una *emulación entre dos primacías, la primacía de la ciencia y la de la autoridad*, cuando en este campo de la doctrina divina sólo existe una primacía, la de la verdad revelada, la de la fe, la cual, tanto la teología como el magisterio eclesial quieren proteger con deseo unánime, aunque de modo diverso”.

² Cf. el artículo primero, p. 33.

³ Ya discutimos esto respecto a la declaración *Ordinatio sacerdotalis* (artículo primero, p. 27). La *Professio fidei* es un documento disciplinar similar al Juramento antimodernista de San Pío X : ¿Tiene entonces la misma autoridad? No es así, porque un signo del grado de autoridad que el Magisterio pone en sus actos, es la manera como posteriormente reacciona contra los que disienten. Si los condena, es señal que ha definido; si acepta la discusión, muestra no haber sido esa su intención. Ahora bien, San Pío X advirtió que “si alguien osara violar este juramento – lo que Dios no permita – será acusado ante el Tribunal del Santo Oficio” (Motu Proprio *Sacrorum Antistitum*), y lo cumplió religiosamente. La jerarquía conciliar, en cambio, permite la discusión para que las expresiones de ayer se adapten a la mentalidad de hoy, convencida que a la verdad cierta no la lleva la autoridad que le viene de Cristo, sino el hegeliano «*diálogo*» que le vino de Satanás. Dos semanas después de la promulgación de la *Professio fidei*, el 26 de enero de 1989, 163 profesores de teología – alemanes en su mayor parte – publicaban la llamada *Declaración de Colonia*, traducida al otro día por casi todos los periódicos europeos, en la que se “*critica ásperamente, además de los nombramientos episcopales, las negaciones de autorización eclesial para enseñanza a algunos teólogos, y el intento de hacer valer de forma inadmisiblemente – según ellos – la competencia magisterial del Papa*” (A. Hontañón, *La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la declaración *Mysterium Ecclesiae**, EUNSA 1998, p. 131). ¿A qué tribunal los llevaron? Al año siguiente la S.C. para la Doctrina de la Fe retomaba con paciencia el «*diálogo*» publicando su tímida y moderna Instrucción *Donum veritatis* : discusión sí pero disenso no, ofreciendo su otra mejilla a los teológicos cachetazos. Y diez años después las cosas no iban mejor : “La crisis de autoridad que se ha producido durante los últimos años en la sociedad civil ha tenido también serias repercusiones dentro de la Iglesia, que se han manifestado sobre todo con el disenso del Magisterio... [la *Professio fidei*] de hecho ha sido objeto de las más diversas interpretaciones, de dudas y confutaciones explícitas” (A. Garuti, *El problema del disenso a la luz de la Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la *Professio fidei**, *L'Osservatore Romano* en lengua española, 7 de agosto de 1998, p. 5).

a) en cuanto jerarquía, controlar que el diálogo se conserve dentro de la *unio veritatis et caritatis*, reconviniendo dulcemente a los que digan herejías demasiado grandes o manden a paseo a su obispo junto con toda la Curia romana. Ha habido algunos documentos pontificios con este fin¹, pero normalmente se cumple este oficio por los decretos de la S.C. para la Doctrina de la Fe.

b) En cuanto miembros del Pueblo de Dios, no desprovistos del «*sensus fidei*», también les pertenece contribuir al diálogo eclesial con sus reflexiones ya personales, ya grupales; que, aunque no quiten a nadie la libertad de pensar distinto, merecen sin embargo ser oídas. En esta categoría entran la mayoría de las Encíclicas de los Papas conciliares.

La autoridad de todos estos documentos no es distinta de lo que dijimos. Cuando, por ejemplo, Pablo VI publicó *Humanae vitae*, renovando el rechazo de los métodos artificiales de anticoncepción, toda la Iglesia entró en *fecundo diálogo*...² Y esto todos lo saben, salvo algunos católicos que siguen soñando estar bajo el magisterio de San Pío X³.

– En el momento de «*síntesis*», a la jerarquía le corresponde autenticar las formulaciones *aggiornadas* que toda la Iglesia se dice a sí misma. En el esquema modernista, estas síntesis son las que tienen mayor importancia, pues representan el «hoy» de la Revelación y son las únicas que se consideran hoy infalibles por el *sensus fidei*; porque mañana serán tradición a recordar y reinterpretar según el nuevo contexto histórico-cultural. Esto es «tradición viva». Como ejemplo tenemos el nuevo Catecismo de la Iglesia, que pretende ser la síntesis del diálogo iniciado con el Concilio Vaticano II. Al ser un documento recibido por toda la Iglesia, ¿no alcanza al menos una gran autoridad por magisterio ordinario? Las mismas razones que dimos en nuestro primer artículo para demostrar que el magisterio conciliar no puede ser infalible por modo ordinario, nos obligan ahora a sostener que estos actos tampoco alcanzan ningún grado de autoridad magisterial. Es claro y manifiesto que, tanto en la elaboración del Catecismo como en su promulgación, el Papa y los obispos no han pretendido imponer a la Iglesia su propia autoridad, sino aprobar sumisamente las conclusiones del diálogo en comunión⁴.

¹ Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 29 : “El esfuerzo de muchos teólogos, alentados por el Concilio, ya ha dado sus frutos interesantes y útiles reflexiones sobre las verdades de fe... La Iglesia y particularmente los Obispos, a los cuales Cristo ha confiado ante todo el servicio de enseñar, acogen con gratitud este esfuerzo y alientan a los teólogos a un ulterior trabajo... Al mismo tiempo, en el ámbito de las discusiones teológicas postconciliares se han dado, sin embargo, algunas interpretaciones de la moral cristiana que no son compatibles con la «doctrina sana». Ciertamente el Magisterio de la Iglesia no desea imponer a los fieles ningún sistema teológico particular y menos filosófico, sino que... tiene el deber de declarar la incompatibilidad de ciertas orientaciones del pensamiento teológico y de algunas afirmaciones filosóficas con la verdad revelada”.

² Romano Amerio, *Iota Unum, Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica en el siglo XX*, Salamanca 1994, p. 105 : “La célebre encíclica *Humanae vitae* del 25 de julio de 1968 dio lugar a la más generalizada, importante y en algunos aspectos insolente manifestación de la disensión intestina de la Iglesia. Sobre ella publicaron documentos casi todas las Conferencias episcopales : unas asintiendo, otras disintiendo. No es una novedad en la Iglesia la aparición de documentos episcopales con ocasión de enseñanzas o decisiones del Papa; basta recordar cuántas cartas de obispos a sus diocesanos vieron la luz durante el Pontificado de Pío IX. Lo novedoso es que tales cartas no expresen un juicio de consenso, sino un juicio de revisión, como si hubiese dejado de existir el principio de que *Prima Sedes a nemine iudicatur*. Nadie ignora lo vivaz que fue la oposición, sobre el fondo o sobre su oportunidad histórica, al dogma de la infalibilidad, ni cómo se puso de manifiesto tanto en la controversia histórico-teológica como en los debates del Vaticano I. Por ejemplo, los obispos alemanes no se pusieron de acuerdo sobre las obras de Döllinger, condenadas por mons. Ketteler, obispo de Maguncia, pero admitidas por otros obispos. Sin embargo, cuando el dogma fue definido, en el espacio de pocos meses (excepto Strossmayer, que se retrasó hasta 1881) todos sus oponentes se adhirieron a él. Las definiciones pontificias no sólo fijaban los términos (*finis*) de la verdad disputada, sino que también ponían fin a la disputa, por ser absurdo que la doctrina de la Iglesia deba encontrarse en régimen de perpetuo *referendum*. Sin embargo, habiendo establecido el Vaticano II el principio de la colegialidad en especie (y en general de la corresponsabilidad de todos en todo), la encíclica de Pablo VI se convirtió en un texto susceptible de lecturas dispares, según la hermenéutica tratada más arriba. Y no sólo los obispos, sino los teólogos, los Consejos pastorales, los sínodos nacionales, la totalidad de los hombres (creyentes o no creyentes), entraron a debatir la enseñanza del Papa y a censurarla”.

³ Por ejemplo, Alberto Caturelli (*La Fides et ratio y las catacumbas de hoy*, revista *Gladius* n° 45) todavía se sorprende : “En el fondo, no se cree de veras en el Magisterio; ¿cómo entonces poner en práctica, aquí y ahora y con la urgencia que quiere el Papa la *Fides et ratio*? Cuento dos hechos, uno público y otro privado. En un acto público sobre la *Sollicitudo rei socialis* fue invitado un sacerdote para que explicara a los asistentes qué es y qué significa una Encíclica. El invitado concluyó que las Encíclicas son Cartas que el Papa envía... para que sean *debatidas*. Sólo eso. Paso ahora al hecho privado. Confesionario : diálogo entre el sacerdote y el penitente. Naturalmente el penitente era yo. El penitente citó la *Evangelium vitae* debido a un tema en consulta. El sacerdote dijo «Ah, bueno, pero esa es la opinión personal del Papa». Al replicarle que se trata del Magisterio ordinario al que debemos asentimiento interior bajo pecado, respondió : «¡No! Eso era artes, ahora disponemos de una gracia muy grande que es la libertad de opinión”.

⁴ Juan Pablo II lo destaca explícitamente en la Carta apostólica *Fidei depositum* con la que aprueba el Catecismo : “1. *Conservar el depósito de la fe* es la misión que el Señor confió a su Iglesia [no sólo al Magisterio]... 2. El «Catecismo de la Iglesia Católica» es fruto de una amplísima colaboración. Es el resultado de seis años de trabajo intenso llevado a cabo en un espíritu de atenta apertura y con perseverante ánimo... Un Comité de redacción de siete obispos de diócesis, expertos en teología y catequesis, fue encargado de realizar el trabajo junto a la Comisión... Los miembros del Comité redactor han llevado a cabo su tarea en un intercambio enriquecedor y fructuoso que ha contribuido a garantizar la unidad y homogeneidad del texto... Este Catecismo es fruto de una colaboración de todo el Episcopado de la Iglesia Católica, que ha acogido cumplidamente mi invitación a corresponsabilizarse en una iniciativa que atañe de cerca a toda la vida eclesial... La realiza-

En cuanto a los documentos del Concilio Vaticano II, son considerados como una síntesis del diálogo iniciado por el Vaticano I entre la jerarquía y los teólogos modernos¹; y hoy, cuarenta años después, ya quieren ser «tradición» que hay que releer para llegar al Vaticano III.

III. LOS SIMPLES FIELES SE VEN OBLIGADOS A DEFENDER PÚBLICAMENTE EL MAGISTERIO TRADICIONAL

Cuando la fe está en peligro, la jerarquía tiene el grave deber de definirla y los simples fieles de profesarla. Ahora bien, ante la gravísima amenaza de la herejía modernista, la jerarquía conciliar no quiere discernir la verdad católica del herético error recurriendo al propio carisma magisterial, sino que prefiere dialogar con ambigüedad remitiéndose al «sensus fidei» del Pueblo de Dios. Por lo tanto, los verdaderos fieles católicos se ven gravemente obligados, según su condición y la oportunidad, a hacer profesión de la doctrina de fe definida por el magisterio tradicional y disputar contra las opiniones erróneas del magisterio conciliar.

Deberes de los cristianos en defensa de la fe. La fe es el fundamento primero de la unidad y existencia misma de la Iglesia², de manera que cuando la fe está en peligro, todos los cristianos tienen el grave deber de salir en su defensa. Siendo este un deber positivo, es decir, que no prohíbe sino manda hacer algo, obliga según la condición de las personas y la oportunidad. Como el Papa y los obispos diocesanos tienen de Cristo el carisma de la verdad para definir el dogma revelado, son ellos los primeros obligados a defender la fe, discerniendo con su autoridad cuál es la verdad católica frente a las amenazas del error. Pero los simples fieles no están exentos de obligación, porque si bien no les corresponde definir la doctrina, no les basta creer rectamente en su interior, sino que, para gloria de Dios y utilidad del prójimo, también están obligados a la profesión exterior y pública de la fe: “Cuando la fe está en peligro – dice Santo Tomás –, todos están obligados a propalar su fe a los demás, ya para instrucción de los otros fieles, ya para confirmarlos en ella o para reprimir el ultraje de los infieles”³.

Ahora bien, aunque el modo y grado de obligación de la jerarquía y de los simples fieles es diverso, sin embargo, como la fe es un bien común fundamental en la Iglesia, en orden a la defensa de la fe hay una cierta igualdad entre todos los cristianos. Por lo tanto, si la jerarquía defeciona en su obligación, los súbditos tienen deber y derecho de argüir y reprender a sus pastores como de igual a igual, privadamente si el escándalo es oculto, públicamente si es público: “Cuando «se resiste de frente y a la vista de todos»⁴ se traspasan los límites de la corrección fraterna; y por eso no hubiera reprendido de aquel modo San Pablo a San Pedro, si no hubiera sido en algún modo su igual en cuanto a la defensa de la fe. Pero amonestar secreta y reverentemente puede hacerlo también el que no es igual a otro, por cuya razón el Apóstol escribe respecto de los súbditos que amonesten a su prelado, cuando dice: «Decid al obispo Arquipo: atiende tu ministerio»⁵. Debe saberse no obstante que, donde hubiese peligro de la fe, los prelados pueden ser reprendidos aún públicamente por los súbditos. Por lo cual San Pablo, que era inferior a San Pedro, con motivo de un inminente peligro de escándalo acerca de la fe, le reprendió públicamente”⁶.

Actitud de la jerarquía conciliar ante la crisis modernista. Dejando para el próximo artículo un análisis más profundo de la crisis conciliar, afirmamos sin demostrarlo que lo que está poniendo en gravísimo peligro la fe de los católicos es la universal propagación de la herejía modernista, a la que también podríamos llamar herejía

ción de este Catecismo refleja así la naturaleza colegial del Episcopado y atestigua la catolicidad de la Iglesia. 3. Un catecismo debe presentar fiel y orgánicamente la enseñanza de la Sagrada Escritura, de la Tradición *viva en la Iglesia* y del Magisterio auténtico... debe tener en cuenta las explicitaciones de la doctrina que el Espíritu Santo ha sugerido *a la Iglesia* a lo largo de los siglos... 4. El «Catecismo de la Iglesia Católica» que aprobé el 25 de junio pasado, y cuya publicación ordeno hoy en virtud de mi autoridad apostólica... Lo reconozco como instrumento válido y autorizado al servicio de la comunión eclesial y como norma segura para la enseñanza de la fe... Pido, por tanto, a los pastores de la Iglesia y a los fieles, que reciban este Catecismo con un espíritu de comunión”.

¹ En el capítulo 5º de *Fides et ratio*, Juan Pablo II interpreta todos los documentos antimodernistas del pasado siglo no como simples condenas, sino como un “discernimiento crítico”: Así como en la Edad Media la jerarquía condenó muchas veces a los teólogos aristotélicos para evitar excesos y permitir la síntesis del tomismo, canonizado por Trento; así en la Edad Moderna se condenó el modernismo (teología hecha con ideología kantiano-hegeliana) para evitar desvíos y alcanzar la síntesis de la teología nueva, canonizada por Vaticano II. Un perfecto sofisma.

² Cf. la primera objeción.

³ II-II, q. 3, a. 2 ad 2.

⁴ San Pablo a los Gálatas 2, 11-14: “Y cuando vino después Cefas, o Pedro, a Antioquía, *le hice resistencia cara a cara*, por ser digno de reprehensión; pues antes que llegasen ciertos sujetos de parte de Santiago, comía con los gentiles; mas llegados que fueron, empezó a recatarse y separarse, por temor de aquellos circuncisos. Y los demás judíos se conformaron con su porte disimulado, de manera que aun Bernabé fue inducido por ellos a usar de la misma simulación. Pero yo, visto que no andaban derechamente conforme a la verdad del Evangelio, dije a Cefas en presencia de todos: Si tú, con ser judío, vives como los gentiles, y no como los judíos, ¿cómo con tu ejemplo fuerzas a los gentiles a judaizar?”

⁵ Col 4, 17.

⁶ Santo Tomás, II-II, q. 33, a. 4 ad 2.

del liberalismo dizque católico¹. Como el modernismo quiere permanecer en la Iglesia, ante cada condena de los Papas dejó que le corten las cabezas más sobresalientes, él mismo extendió su propio certificado de defunción y con otro nombre y lenguaje apenas diferente, siguió practicando su oficio. El «modernismo» condenado por San Pío X, la «nueva teología» condenada por Pío XII, el «progresismo» estridente amonestado por Pablo VI, son variaciones de la misma herejía que en el Concilio copó los puestos de mando y ha tomado la Sede Romana. Los Papas conciliares, imbuidos de la doctrina y el espíritu del modernismo, se asombran ante la enorme crisis de fe que sacude a la Iglesia, pero tienen pervertido el juicio sobre sus causas y, en consecuencia, pretenden remediarla con más fuertes dosis del mismo veneno².

Sin embargo, ya San Pío X había señalado y aplicado el más eficaz antídoto contra esta herejía, que consiste simplemente en *explicarla*. Así es, los errores modernistas son monstruosos y condenados desde antiguo, pero vienen envueltos con mucho arte en un lenguaje sibilino, conformado con palabras del tesoro católico pero cambiadas de sentido; basta, por lo tanto, explicarlos con lenguaje claro para que se vean perdidos. El grandísimo mérito de la *Pascendi* fue justamente mostrar sin cosméticos el horrible rostro de la Gorgona moderna. Por lo tanto, no nos equivocamos al decir que la principal obligación de la jerarquía actual ante la crisis consiste en definir la verdad y denunciar el error con todo el peso de su autoridad³; inmediatamente se invertiría el proceso de la enfermedad por la que agoniza el Cuerpo Místico, pues entonces los anticuerpos – todos aquellos que conservan la buena doctrina y el espíritu de fe – volverían a triunfar sobre el virus modernista.

Pero la jerarquía conciliar no cree en el remedio de la verdad⁴. Son médicos insensatos que no se resignan a amputar el miembro gangrenado y buscan remedios para el resto sano del cuerpo, con la esperanza que se acostumbre a llevarlo; son pastores enloquecidos que viendo a los lobos entre el rebaño, piden a sus ovejas que dialoguen con ellos para que todos convivan como hermanos.

Obligaciones del católico tradicional. En la crisis, entonces, desatada por el último Concilio, de una gravedad nunca vista en la historia de la Iglesia, al católico simple temeroso de Dios le queda la grave obligación de confesar *coram hominibus* a Nuestro Señor: “Pues a todo el que me confesare delante de los hombres, Yo también le confesaré delante de mi Padre, que está en los cielos; pero a todo el que me negare delante de los hombres, Yo le negaré delante de mi Padre, que está en los cielos” (Mt 10, 32-33). Esta obligación es doble e ingrata: *doble* porque hay que confesar la fe ante la sociedad y ante la jerarquía; *ingrata* porque no hay que defender tal o cual verdad sino la misma noción y valor de la verdad.

Ante la sociedad, cada católico debe defender la fe según su condición y según la oportunidad que le ofrezcan las circunstancias: el laico en su familia y trabajo o profesión, el sacerdote ante sus fieles; pero en la sociedad cada vez más liberal y pluralista de hoy, la profesión de fe no consiste tanto en la positiva defensa del mérito de creer – porque ahora, cada vez más, todos alaban que se tenga fe, *cualquiera que sea* – sino en la negativa condena del *pecado de no creer sólo lo que la Iglesia enseña*, ¡ingrata tarea!

Ante la jerarquía: el laico ante su párroco, el sacerdote ante su obispo, el obispo ante el Papa, los súbditos, en fin, ante sus preladados no tienen tan sólo el deber y derecho de resistir los mandatos que vayan contra la fe o contra el bien de las almas, lo que no sería tan extraordinario en la larga historia de la Iglesia; sino que hoy tienen la ingratisima tarea de defender la autoridad contra la autoridad. Lo que fue siempre y principalmente objeto de los

¹ El concepto de «liberalismo» es más amplio que el de «modernismo», pero si lo reducimos a significar el liberalismo que quiere parecer católico y justificarse en el campo de la teología, entonces ya es sinónimo de modernismo. Insistimos porque nos parece esclarecedor saberlos asociados.

² Pablo VI exclama en algunos de sus discursos: “La Iglesia se encuentra en una hora inquieta de autocritica o, mejor dicho, de autodemolición; es como una inversión aguda y compleja que nadie se habría esperado después del Concilio” (7 de diciembre de 1968); “por alguna rendija se ha introducido el humo de Satanás en el templo de Dios... se creyó que después del Concilio vendría una jornada de sol para la historia de la Iglesia, ha llegado sin embargo, una jornada de nubes, de tempestad, de oscuridad” (30 de junio de 1972). Pero Juan Pablo II no siente ninguna responsabilidad ante la apostasía de Europa: “Ha pasado ya, incluso en los Países de antigua evangelización, la situación de una «sociedad cristiana», la cual, aún con las múltiples debilidades humanas, se basaba explícitamente en los valores evangélicos. Hoy se ha de afrontar con valentía una situación que cada vez es más variada y comprometida, en el contexto de la globalización y de la nueva y cambiante situación de pueblos y culturas que la caracteriza” (*Novo millennio ineunte* n. 40). Y Benedicto XVI, con nuevos bríos, receta doble dosis de Concilio: “El Papa Juan Pablo II deja una Iglesia más valiente, más libre, más joven. Una Iglesia que, según su enseñanza y su ejemplo, mira con serenidad al pasado y no tiene miedo del futuro. Con el Gran Jubileo se ha adentrado en el nuevo milenio, llevando en las manos el Evangelio, aplicado al mundo actual a través de la autorizada relectura del Concilio Vaticano II. El Papa Juan Pablo II presentó justamente ese concilio como «brújula» para orientarse en el vasto océano del tercer milenio... De modo que, al prepararme también yo al servicio del sucesor de Pedro, quiero reafirmar con fuerza la voluntad decidida de proseguir en el compromiso de realización del Concilio Vaticano II” (primer mensaje, 20 de abril de 2005).

³ No basta recordar los principios generales de la buena doctrina, como pretender hacer para tranquilizar sus conciencias muchos católicos conservadores; es necesario sacar sus consecuencias y señalar explícitamente la oposición con los errores del modernismo conciliar.

⁴ Cf. lo que dijimos del carácter pastoral «anti-doctrinario» del Vaticano II en el artículo primero, p. 30.

ataques del modernismo es el principio de autoridad, y la paradójica situación que se ha planteado desde el Concilio consiste en que el ataque a la autoridad de la Iglesia se lleva a cabo ahora con el peso de esa misma autoridad. El error más funesto del magisterio conciliar está justamente en enseñar que el magisterio tradicional cometía errores y su más perverso mandamiento consiste en dar *libertad de desobediencia* a los mandamientos tradicionales de la Iglesia. El católico fiel debe discutir el magisterio conciliar por docilidad con el magisterio tradicional. Es completamente coherente y justificado, porque el magisterio tradicional enseñó con altísima autoridad, dando garantía divina de su verdad, mientras que el conciliar no ofrece ninguna garantía, pues deja libertad de dialogar. Pero es un oficio difícil, porque la mayoría de los cristianos considera la autoridad de manera *material* y opta por actitudes aparentemente más simples : o les creen a todos los Papas y se vuelven esquizofrénicos, o no les creen a ninguno y pierden la fe, o les creen a los de antes porque eran Papas de veras y consideran que ahora la Sede está vacante.

Solución de objeciones y réplicas

A LA PRIMERA OBJECCIÓN

Es verdad cardinal que no sólo el magisterio infalible sino también el simplemente auténtico exige, por parte de los fieles católicos, la sumisión del intelecto; pero esta sumisión es exigida en mayor o menor grado, según la manera como queda comprometida en cada acto la intención magisterial. También concedemos que el católico fiel no tuvo nunca necesidad de hacer un *discernimiento fino* de los grados de autoridad del magisterio, aceptando sin discusión no sólo el magisterio ciertamente infalible sino también aquel que se acerca a serlo; pero aunque llegó a ser actitud frecuente entre los católicos, negamos que sea actitud católica la aceptación *material* del magisterio, esto es, *sin discernimiento alguno* de los signos que manifiestan su intención magisterial.

- En orden al discernimiento debido de los actos de magisterio simplemente auténtico, hay que evaluar los signos que manifiestan la intención magisterial sin caer en ninguno de los siguientes extremos viciosos : confundir la intención magisterial de un acto particular con las intenciones morales generales del *magister* eclesiástico; o confundirla con ciertos procedimientos ceremoniales externos.

- No basta demostrar que los Papas conciliares tienen una concepción liberal de su propia autoridad o que la intención general de su gobierno va contra el bien de la Iglesia para concluir inmediatamente que sus actos de magisterio carecen de autoridad. Un Papa podría no creer en la asistencia divina a su magisterio y tener perversas intenciones en su ministerio, pero si define una doctrina y la impone a la fe de la Iglesia, ésta es dogma infalible¹.

- La intención magisterial no es puramente interna u oculta, sino exteriormente manifestada o pública, porque el acto de magisterio humano es por esencia externo²; por lo tanto, la intención está *necesariamente* ligada a *algún signo* externo, de modo análogo a como toda alma necesita un cuerpo. Pero así como una misma especie de alma puede informar diversos cuerpos, así también una misma intención magisterial puede ser significada por signos diversos, no quedando necesariamente ligada a *ninguno en particular*. Algunos creen que, por ejemplo, como los Papas preconiliares acostumbraron darle mucha autoridad a sus encíclicas doctrinales, toda encíclica papal compromete necesariamente un cierto grado de autoridad. Pero no es así; aunque los usos y costumbres romanos fueron tradicionalmente muy estables, no dejan de ser humanos, esto es, convencionales; y a partir del Concilio, si bien cambiaron poco a poco las formas y procedimientos externos, sin embargo cambió inmediatamente el significado que les dieron³.

- Así entonces se equivoca el conservador obsecuente al citar las palabras de Juan Pablo II, concluyendo su primera objeción⁴, como si allí se nos reprochara el hecho de disputar con el magisterio conciliar. ¡Gran error! Este

¹ De manera análoga al sacerdote que consagra en la Misa : aunque no tenga fe y la intención última del acto sea perversa, si pone la intención de consagrar, consagra.

² Si el *magister* dice : «Opino tal cosa», por más que en su interior quiera que se tome como dogma, no ha dejado de expresar una opinión.

³ Cuando Pablo VI aprueba *Gaudium et spes* diciendo : “Nos, en virtud de la autoridad apostólica a Nos confiada por Cristo, todo ello, *juntamente con los venerables Padres*, lo aprobamos en el Espíritu Santo, decretamos y establecemos, y ordenamos que se promulgue, para gloria de Dios, todo lo aprobado *conciliarmente*”; no significa lo mismo que Pío IX al aprobar los decretos del Vaticano I : Aquel ha manifestado entender de manera muy distinta su relación con los demás Padres y la autoridad «conciliar» respecto al «mundo», a quien extrañamente el Concilio dirige tal documento (cf. n. 2).

⁴ Motu Proprio *Ecclesia Dei adflicta*, DS 4822 : “Es sobre todo contradictoria una noción de Tradición que se oponga al Magisterio universal de la Iglesia, el cual responde al Obispo de Roma y al Colegio de los obispos; nadie puede permanecer fiel a la Tradición si rompe los lazos y vínculos con aquél a quien el mismo Cristo, en la persona del Apóstol Pedro, confió el ministerio de la unidad en su Iglesia”.

pobre cristiano no sabe que Pío XII ya murió. Allí Juan Pablo II no reclama para sí el ministerio de la *verdad* sino “el ministerio de la *unidad*”; no se queja porque discutimos – ¡si tienen una paciencia infinita para discutir con sus neoteólogos! –, nos reprocha que al discutir no nos apoyamos en nuestro personal *sensus fidei* sino en el magisterio tradicional, enfrentando Tradición con Novedad. Porque para el pensamiento modernista no sólo hay *Magisterio vivo* (las personas que hoy revisten la autoridad), sino también *Tradición viva*, pues en cada época sería necesario reinterpretar en comunidad el misterio inexpresable de la Fe según las categorías mentales del momento histórico-cultural que se vive¹. Por eso nos acusa de tener una noción estática o «muerta» de la Tradición, que no permite que ahora se diga «sí» a lo que ayer se decía «no». Claro, es una noción que opone Tradición a Magisterio, pero... ¿es culpa de nuestra noción o es culpa del magisterio dialogado de hoy, que se opone efectivamente a la Tradición?

A LA SEGUNDA OBJECIÓN

Es verdad que el que disputa se pone en plano de igualdad con su adversario; pero no es verdad que los católicos tradicionales *se eleven* a la altura de la Cátedra romana, sino que la jerarquía conciliar *se abaja* a la altura de los simples fieles para dialogar con ellos, renunciando al gravísimo deber de ejercer la autoridad magisterial. Además debemos agregar que, si bien en la disputa actual hay algunos puntos teológicos que no habían sido precisados suficientemente por el magisterio tradicional y, por lo tanto, las opiniones en cada campo valen lo que vale la argumentación en que se fundan; sin embargo, la sustancia de las admoniciones que Mons. Lefebvre hizo a la jerarquía conciliar no eran conclusiones teológicas personales sino sentencias definitivas del magisterio anterior, quien condenó explícita y firmemente todos los principales errores que luego aceptó el Concilio. En esos casos ya no hay lugar a disputa ni a diálogo teológico entre católicos, porque esas doctrinas no pueden ser puestas en discusión ni por los ángeles del cielo². Pero el problema está en que los que ocupan la Sede Romana ni quieren ejercer la propia autoridad, ni quieren reconocer la autoridad del magisterio tradicional: Si se trata del magisterio de las Encíclicas, arguyen que no era infalible y se podía equivocar; si se trata de magisterio *ex cathedra*, recurren a la hermenéutica historicista y *reinterpretan* «no» donde dice «sí» y «sí» donde dice «no». De este atolladero ¿quién nos saca? Al menos dejemos como conclusión: No era Mons. Lefebvre quien desconocía la autoridad divina del Magisterio.

A LA TERCERA OBJECIÓN

El magisterio conciliar sólo se entiende «a la luz de la nueva teología», porque su liberalismo lo ha llevado a tomar al teólogo como mediador obligado del «*sensus fidei*». De allí la dificultad para el católico tradicional de comprender lo que dice; y si su obsecuencia le hace temer hallarlo en contradicción con el magisterio anterior, puede forzar una interpretación «a la luz de la tradición». Ahora bien, el primer mandamiento del verdadero discípulo es tratar de entender lo que el maestro quiere decir y no lo que él quiere oír. Y como, bien entendido, el magisterio 0° (cero grado) conciliar está en evidente, pública y por lo tanto escandalosa contradicción con el autorizado magisterio antimoderno anterior, el católico tiene la grave obligación de hacer profesión de fe según su condición, discutiendo si es capaz y se da la oportunidad.

● Juan XXIII y Pablo VI pusieron como finalidad al Concilio la «puesta al día» o *aggiornamento* de la doctrina, es decir, la tarea de expresar la doctrina de siempre en el lenguaje de hoy³. Pero como entregaron el Concilio a la *mafia* episcopal del Rin, el *aggiornamento* no se hizo al modo católico sino al modo modernista; esto es, no se buscó transmitir los *conceptos tradicionales* en palabras adecuadas al hombre de hoy, sino que se usó el lenguaje de los *conceptos modernos* excogitado en los círculos hasta entonces cerrados de la teología nueva⁴. Estas teologías⁵ no utilizan como instrumento de su pensamiento la «filosofía perenne», fundada en el sentido común de los términos, sino las ideologías modernas, contrarias a las evidencias primeras de la inteligencia; por

¹ Volvemos sobre esto en el próximo artículo.

² Cf. Ga 1, 8: “Aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema”.

³ Cf. la contrarréplica del artículo primero, p. 21.

⁴ Se hizo exactamente lo que condenaba Pío XII en *Humani generis*, DS 3881-3883: “Es intento de algunos atenuar lo más posible la significación de los dogmas y librar al dogma mismo de la terminología de tiempo atrás recibida por la Iglesia, así como de las nociones filosóficas vigentes entre los doctores católicos... no tienen por absurdo, sino por absolutamente necesario, que la teología, al hilo de las varias filosofías de que en el decurso de los tiempos se vale como de instrumento, vaya sustituyendo las antiguas nociones por otras nuevas, de suerte que por modos diversos y hasta en algún modo opuestos, pero, según ellos, equivalentes, traduzca a estilo humano las mismas verdades divinas... Pero es evidente, por lo que llevamos dicho, que tales conatos no sólo conducen al llamado «relativismo» dogmático, sino que ya en sí mismo lo contienen”.

⁵ En plural, porque «la nueva teología» es un género con tantas especies como neoteólogos.

eso, para comprender el lenguaje críptico de los documentos conciliares se hace necesario estudiar a los teólogos que influyeron en ellos. Para la metodología tradicional es ilegítimo explicar el magisterio por los teólogos, pero no es así para el método moderno según el cual, como vimos, el teólogo es el privilegiado intérprete del *sensus fidei*, verdadero «maestro de los maestros» – al decir de Ratzinger –. Si uno quiere saber, por ejemplo, qué hay que entender por «misterio pascual», no queda otra que asistir a la escuela de los modernos.

• Como además en los textos conciliares, los «peritos» jugaron con la ingenuidad de los obispos camuflando el modernismo de sus doctrinas con expresiones ambiguas y frases tradicionales, el conservador obsecuente, que por nada del mundo quiere hallar contradicción entre el magisterio conciliar y el anterior, no necesita hacer demasiado esfuerzo para forzar una interpretación conciliadora entre la luz y las tinieblas¹ y volverse hacia nosotros acusándonos de pecar contra la docilidad debida al magisterio. Pero el pecado que cometen ellos – tomamos también nosotros el oficio de “acusador de nuestros hermanos”² – es todavía más radical, porque lo primero que le debe el discípulo a su maestro – antes de aceptar o rechazar, conciliar o no con lo anterior – es hacer el esfuerzo de entender lo que quiere decir y no elegir solamente lo que se acomoda a su propio pensamiento. Lo que fue excusable en un primer momento, por los motivos dichos, ya no lo es de ningún modo; porque una vez consolidado el triunfo del modernismo, éste ya no desfiguró su verdadero rostro. El que fue Cardenal Ratzinger ha sido claro y sincero al confesar la contradicción entre el magisterio conciliar y el anterior: “Si se desea emitir un diagnóstico global sobre este texto [*Gaudium et spes*], podría decirse que significa (junto con los textos sobre la libertad religiosa y sobre las religiones mundiales) una revisión del *Syllabus* de Pío IX, una especie de *Antisyllabus*”³. Es verdad que el modernismo temperado que campea en Roma dice que no hay ruptura sino continuidad, porque las condenas antimodernas no respondían a motivos esenciales sino accidentales dependientes del momento histórico; pero también es verdad evidente que el magisterio tradicional enseñó lo contrario y condenó explícitamente esta justificación. Por eso, cuando el católico obsecuente afirma: “*Roma dixit* no hay ruptura”, acaba de aceptar una tesis liberal que, como el caballo de Troya, lleva en su panza a las demás⁴.

• Pero la ruptura es manifiesta en la práctica y en la teoría. Los católicos se encuentran con cuarenta años de magisterio y gobierno liberal en oposición abierta y acusadora⁵ con dos siglos por lo menos de magisterio y gobierno antiliberal; con un concilio contrario a otro: Vaticano II vs. Vaticano I⁶. ¿Qué puede haber de más escandaloso? No son las cartas de Mons. Lefebvre las que han hecho perder la fe a Europa. Pero el dilema de la esfinge conciliar tiene solución: el magisterio antiliberal, por ser antiliberal, habló con gran autoridad y no puede estar equivocado; el magisterio liberal, por ser liberal, habla sin imponer para nada su autoridad y no está garantizado por Dios. Si hay contradicción, el católico perplejo puede estar seguro dónde hallar la verdad.

A LA PRIMERA RÉPLICA

Es verdad muy cierta que el magisterio es regla próxima de la fe y la tradición regla remota; pero no sólo el magisterio infalible es regla próxima, sino todo el magisterio auténtico según sus grados de autoridad; justamente por ser remota, la regla de la tradición no alcanza a dirimir las disputas en cuestiones nuevas, siendo siempre indispensable la intervención del magisterio; mientras éste calla, al católico sólo le queda el recurso a la tradición, según el axioma lirinense; pero entonces no callan las disputas en la Iglesia. Ante las cuestiones planteadas por el

¹ Aunque el trabajo tampoco es pequeño: al P. Basile le llevó varios tomos hacerlo para la libertad religiosa.

² Es el oficio del diablo, cf. Apoc. 12, 10.

³ J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, Herder 1985, p. 457.

⁴ El *Dossier* de La Nef nº 58 sobre el libro del P. Claude Barthe *Quel chemin pour l'Eglise ?* nos causa cierta impaciencia. No compartimos plenamente la explicación del P. Barthe sobre las deficiencias del magisterio conciliar y algunas de las objeciones que le hacen nos parecen teológicamente fundadas. Pero lo que resulta difícil de soportar después de 40 años de Concilio, es que, luego de decir como primera frase: “En período de crisis, para ayudar a la autoridad, es esencial hacer un buen diagnóstico” (P. de Blignières), el reproche general es que este Padre hable de «ruptura» en el magisterio: “El desplazamiento constante del concilio al espíritu del concilio y la presentación como una evidencia de rupturas de continuidad con el magisterio anterior felsean el problema” (P. de Blignières). “La cuestión del Magisterio y de su autoridad es aquella sobre la que el análisis del P. Barthe es más discutible. Ese punto es esencial, porque explica su polarización sobre el concilio y su idea de una cierta ruptura en el Magisterio” (abbé Christian Gouyaud). Y con el mismo reproche concluye Christophe Geffroy. Sólo el P. de Tanoüarn se atreve a hablar de ruptura, aunque bajo signo de interrogación: “Si se piensa que el último concilio ha marcado una ruptura en el Magisterio, ¿como hacer para sortear ese obstáculo insalvable?”

⁵ Los pedidos de perdón de Juan Pablo II no son otra cosa que gravísimas acusaciones a los Papas anteriores; es claro que no hizo un «*mea culpa*» sino un «*culpa vestra*».

⁶ El Concilio Vaticano I no llegó a terminarse, pero con lo que escribió y lo que dejó en el tintero (muchos esquemas preparatorios) basta para comprobar la oposición radical al Vaticano II.

magisterio conciliar, «*ground zero*» en autoridad, el católico fiel tiene como regla el magisterio tradicional, quien ya la había resuelto con claridad y certeza. Se puede denominar «tradición» al magisterio inmediatamente anterior al Concilio, en cuanto la respeta como regla remota; pero sentar como principio que el magisterio simplemente auténtico sólo debe ser aceptado «a la luz de la tradición», es sembrar cizaña y preparar la propia ruina; porque justamente lo que exige el modernismo es el derecho a interpretar «a la luz de la tradición» el magisterio tradicional y, pasados apenas cuarenta años, elevar a «tradición» el magisterio conciliar.

- La Revelación es transmitida, explicada y aplicada a las cuestiones nuevas por el magisterio de la Iglesia; y va constituyendo el tesoro de la tradición al ser conservada en diferentes «lugares»: las Escrituras canónicas, las actas de los Concilios y de los Papas, la Liturgia, los escritos de los Santos Padres, etc. Ante los nuevos problemas que en cada época van surgiendo, el católico debe darles solución a la luz de los principios conservados en los «lugares» de la tradición, oficio propio del teólogo. Pero la experiencia enseña qué amplio margen se abre a las discusiones cuando la solución de los problemas doctrinales o morales depende de los razonamientos teológicos. La historia de las divisiones del protestantismo nos enseña qué habría pasado en la Iglesia si el Magisterio no condenara el error y definiera en cada caso la verdad con su autoridad inobjetable. Por eso decimos que el recurso a la tradición, único posible mientras el magisterio permanece callado, basta para pacificar el alma del católico fiel, pero no basta para pacificar las discusiones en la Iglesia.

- De los problemas que plantea el magisterio conciliar, casi todos habían sido resueltos con autoridad por el magisterio inmediatamente anterior; porque lo que anima al Vaticano II y a los Papas conciliares no es sino el liberalismo y el modernismo denunciado y condenado en general y en particular por dos siglos de magisterio pontificio. No es necesario hacer ningún razonamiento teológico para condenar el ecumenismo, la libertad religiosa, el pluralismo teológico o la reforma litúrgica, porque los Papas anteriores condenaron todos estos errores en especie. Por eso no es legítimo – no es *católico* – permitir que vuelva a ponerse en discusión entre teólogos lo que ya fue zanjado por la máxima autoridad, pues entonces se hace arena la Piedra donde nos debemos fundar. Y no es necesario que los Papas se expresen con las solemnidades de una definición *ex cathedra*, como para los últimos dogmas marianos; es suficiente la gravedad con que han condenado los errores modernos para que el católico fiel sepa a qué atenerse. Nadie tiene derecho, por Cardenal que haya sido y Papa que sea, a declarar inválida la *Pasce* de San Pío X¹. En nuestra opinión, el único problema realmente nuevo que plantea el magisterio conciliar, es justamente el de su autoridad. Apenas quede claro en la Iglesia que la autoridad del Concilio es «cero», se derrumbará totalmente el moderno edificio bajo el peso del magisterio anterior. Pero, si bien tenemos dados todos los principios necesarios para demostrarlo, como la autoridad de la conclusión depende del razonamiento teológico, podemos profetizar que no terminará la discusión hasta que venga un Papa y, en nombre de Nuestro Señor, tire todos los documentos de este nefasto Concilio a la papelera.

- El magisterio anterior pasa a engrosar la tradición cuando se cierra el capítulo de los problemas tratados. Es tradición el Concilio de Éfeso, pero no está del todo bien llamar tradición al Concilio de Trento, porque los problemas que combate son los que seguimos combatiendo hoy². Y aún menos propio es llamar «tradición» al Vaticano I y a las Encíclicas antimodernas de los últimos Papas; éstas son y deben ser la *regla inmediata* de nuestro pensamiento. Por eso la intención de juzgar el magisterio del Concilio «a la luz de la tradición» necesita aclaración:

- Es legítimo decirlo *respecto solamente al magisterio conciliar*, que no ha querido contar con ninguna garantía de autoridad divina, y que, por lo tanto, deja al fiel católico en la necesidad de juzgar sus dichos a la luz de la doctrina segura del magisterio anterior al Concilio, al que se lo puede llamar «tradición» porque la respeta como norma remota y la aplica a los problemas de hoy. Aunque sería más preciso decir que se juzga el magisterio *incierto* conciliar «a la luz del magisterio *seguro*» anterior.

- Es un grave error sentar como principio que *todo magisterio simplemente auténtico* debe ser recibido «a la luz de la tradición», porque entonces ponemos la autoridad de los teólogos, que argumentan a partir de los principios tradicionales según sus propias luces, por encima de la autoridad de los Papas, que juzgan bajo la luz del Espíritu Santo.

El «tradicionalista crítico» cae en la muy humana tentación de *simplificar* la solución del acertijo y, para poder aplicar el principio claro y cierto de la subordinación del magisterio a la tradición, dice en general de *todo*

¹ Por más que se aceptaran los falsos principios del historicismo, es ridículo argüir, para descartarla, la evolución cultural de sólo medio siglo.

² Cuando la Misa Nueva dice ser sacrificio porque es memorial, basta referirse a los cánones tridentinos contra Lutero para condenar este error. Aquí no se está aplicando la regla remota de la tradición por argumentación teológica, sino la regla próxima del magisterio aplicada directamente a la cuestión por los Padres de Trento. Contra aquello habría margen a discusión, pero no contra esto.

magisterio no infalible lo que vale en particular *sólo* para el magisterio conciliar totalmente falible – echando en la misma bolsa a todos los grados de magisterio simplemente auténtico –. Pero al buscar en la tradición los principios necesarios para sus argumentos, encuentra que está todo dicho (principios y *conclusión*) en el magisterio antimoderno anterior. Ahora bien – preguntamos –, ¿por qué vale este magisterio, si no puede sostenerse que sea *ex cathedra* en su mayor parte? Porque es evidente – responde – que este sí está en continuidad con la tradición. Entonces – advertimos – ya no valdría por sí mismo sino en la medida en que demostremos su conexión con principios infalibles de más antigua tradición. ¡Ay!, hemos escupido al cielo y se vuelve contra nosotros mismos el desprecio. Como vimos en el *corpus* del artículo, nada hay que quiera más el modernismo que juzgar el magisterio «a la luz de la tradición»: El neoteólogo, inmerso en el presente histórico-cultural y provisto de su singular *sensus fidei*, contempla la *Tradición-per-se* en el ejemplar platónico de las Escrituras y provoca la evolución de la *tradición-participada* del día de ayer, expresada por el magisterio de ayer, a la mentalidad de hoy¹. Ayer el Padre Ratzinger y sus compañeros juzgaron el magisterio antimoderno «a la luz de la tradición [*per se*]» y provocaron el Concilio Vaticano II; hoy juzguemos todos el magisterio conciliar «a la luz de la tradición»: ¡Estamos de acuerdo! – nos dicen de Roma – pero ¡por favor! a la luz de la gran tradición del Evangelio y no de la tradición entendida por los Papas Píos, que no hay que volver al Vaticano Primero sino llegar pronto a un Tercero. ***Caveamus!*** *La jerarquía conciliar acepta que se discuta el Concilio, pero si aceptamos nosotros, simples fieles, que se ponga en discusión el magisterio simplemente auténtico anterior, el catolicismo está perdido.*

A LA SEGUNDA RÉPLICA

Una verdad fundamental del católico, que garantiza todas las otras verdades reveladas, es que, mientras peregrina en el destierro de esta vida, la sabiduría que debe guiarlo a la Patria depende absoluta e irremplazablemente del magisterio de la Iglesia; de donde se sigue que, en la medida en que el magisterio dialoga y no define, en esa misma y exacta medida el simple fiel permanece en la incerteza. Ahora bien, la unidad y salud de la Iglesia en cada momento depende primera y principalmente de la claridad de la fe con que los fieles juzgan su época. Por lo tanto, mientras la jerarquía persevera en su liberal apertura al diálogo, la Iglesia seguirá en su proceso de autodestrucción.

• Nuestro Maestro divino Jesucristo nos lleva ciertamente a alcanzar la verdad completa por nosotros mismos, pero esto será posible sólo *in Patria*, cuando ilumine nuestro intelecto con la luz de la gloria; *in via*, mientras erramos como ovejas en el desierto de esta vida, la única luz que nos guía es la fe en la voz de nuestro Buen Pastor. Ahora bien, la voz del Buen Pastor llega a nuestros oídos *solamente* por medio de los Apóstoles y de sus sucesores; sólo a ellos se dirige cuando dice: “Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa” (Jn 16, 13). El *punto dogmático neurálgico* en nuestra disputa con el modernismo es el siguiente²: La verdad católica enseña que el Espíritu de verdad – que guía a la verdad completa – fue enviado *sólo a la jerarquía*, mientras que el modernismo democrático dice que ha sido enviado *a toda la Iglesia*, identificándolo falazmente con el «*sensus fidei*»³. Por lo tanto, la sabiduría cristiana en esta vida depende siempre completamente de la proposición del magisterio, voz audible del Divino Maestro, y no es nunca posible que la reflexión teológica – dependiente ciertamente del *sensus fidei* – aumente un ápice el valor de verdad de las sentencias del magisterio. En la ciencia de la fe no ocurre como con las ciencias de la razón: en éstas, el discípulo que ha dejado de ser niño y tiene madura su razón, puede siempre igualar y aventajar a su maestro, porque el principio por el cual conoce es el mismo; en aquélla, en cambio, no es posible porque los simples fieles conocen por luz de fe en lo dicho con autoridad, como los niños, mientras que la jerarquía posee el carisma de la verdad por el que enseña – bajo condiciones y según grados, como dijimos – *in persona Christi*: “Quien a vosotros escucha, a Mí me escucha” (Lc 10, 16). No es inútil, por supuesto, la reflexión de los teólogos en la Iglesia y puede servir *materialmente* para el progreso dogmático, según explicamos⁴; pero las opiniones o certezas teológicas no dejan de ser humanas, mientras que las sentencias del magisterio son

¹ Cf. *La interpretación de los dogmas*, de la Comisión Teológica Internacional, 1988. La versión en nociones platónicas es nuestra, pero no traiciona el pensamiento moderno. Trataremos este asunto en nuestro tercer artículo.

² Hay también otro punto neurálgico que discutiremos en el próximo artículo, pero no es propiamente de fe sino de razón: la «inadecuación» de los conceptos universales para dar a conocer la verdad, con lo que justifican el pluralismo doctrina y cultural.

³ Cf. el *Apéndice segundo*.

⁴ Cf. *Modo humano por parte del sujeto*, p. 56.

divinas ¹. De allí que, mientras los pastores, llenos de humilde deferencia por las opiniones de sus ovejas, opinen y no definan, por más que se dialogue y dialogue, nunca se saldrá de la incertidumbre de las cosas humanas.

- Ahora bien, el primer fundamento de la fortaleza del hombre son las ideas claras. Esto que vale en el orden puramente humano – tanto que muchas veces basta para curar enfermedades del alma hacerle entender a la persona el mecanismo psicológico de lo que le ha pasado –, vale mucho más en el orden sobrenatural. Por eso Nuestro Señor siempre se ha preocupado en darnos primero la verdad y después la gracia : *Nada es más pastoral que lo dogmático*. Si hoy los cristianos volvieran a saber, con la claridad y certeza de que es capaz sólo el Magisterio, qué es lo que está bien y lo que está mal, inmediatamente volveríamos a tener mártires y santos, y tarde o temprano el mundo volvería a caer bajo el suave yugo de Cristo.

- Pero el modernismo, como el diablo en el infierno y el joven en la discoteca, odia la luz; su preocupación por hacer un concilio «pastoral y no dogmático» revela su origen satánico – que nos perdonen aquellos a los que les cabe el saco –. Para el liberal nada se opone más a la suprema trilogía «libertad, igualdad, fraternidad» que la verdad, porque la verdad «coarta la libertad», «discrimina a los iguales» y «separa a los hermanos». Que los Papas no impongan sus encíclicas doctrinales que impiden el pluralismo teológico y coartan la libertad de los teólogos; que no se arroguen una infalibilidad personal, que el Espíritu asiste a la fe de todos por igual; que no condenen a los hermanos que sienten distinto porque los terminan separando. Que retomen el diálogo que comenzó Eva y que tantos frutos ha venido dando.

¹ ¿Hace falta aclarar que los Santos Padres se afanaban por ver confirmados sus juicios por los Papas y los Concilios; y que nunca los teólogos tuvieron más libertad y prestigio que en la Edad Media? Es muy otra la historia bajo los lentes del modernismo.

Artículo Tercero

Si el magisterio conciliar no tiene ningún grado de autoridad

Hemos llegado a la conclusión que el magisterio conciliar no ejerce una autoridad superior a la de cualquier teólogo, justamente porque quiere mantener el diálogo con ellos, lo que permite y obliga a ponerlo en discusión. Pero es fácil comprobar que en las argumentaciones de la parte tradicional se cita a Santo Tomás, a Billot y a muchos otros teólogos a veces no muy conocidos, otorgándoles a unos y otros mayor o menor autoridad; pero a los documentos del magisterio conciliar se los considera con extrema negatividad, sin manifestar ni siquiera el respeto que se le debe al escrito de un católico honrado que ha cursado estudios eclesiásticos. Nos queda entonces por preguntar : ¿El magisterio conciliar no tiene ningún grado de autoridad, ni aún el de los teólogos aprobados por la Iglesia?

Objeciones

PRIMERA OBJECCIÓN

EL MAGISTERIO CONCILIAR TIENE AL MENOS AUTORIDAD TEOLÓGICA MÁXIMA

Al magisterio conciliar se le debe conceder al menos una autoridad teológica máxima; porque, si bien los últimos Papas no han querido imponer su autoridad personal, sin embargo, han apoyado su magisterio en el consenso unánime de los teólogos.

- Quedó establecido en el artículo anterior que, en el ejercicio de su magisterio, los Papas conciliares han preferido el diálogo a la imposición indiscutida de la autoridad personal que tienen como Vicarios de Cristo; dando así mayor relevancia a la autoridad de los teólogos. Pero ya desde el Concilio Vaticano II y luego de una manera cada vez más institucionalizada, los Papas han buscado apoyar su magisterio en el sentir común de los teólogos más destacados en la Iglesia. Este deseo se ha concretado especialmente en la constitución, por Pablo VI, de la Comisión Teológica Internacional, que reúne los mejores representantes de todas las corrientes teológicas actuales para que ofrezcan a la Santa Sede las conclusiones alcanzadas por unánime consenso; las que han servido eficazmente a las posteriores declaraciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Esta intención se puso también de manifiesto en la redacción del nuevo Catecismo de la Iglesia Católica, que – a diferencia del Catecismo Romano, redactado por unos pocos cardenales bajo la autoridad del Papa – fue “fruto de una amplísima colaboración”, pues “el proyecto fue objeto de una amplia consulta a todos los obispos católicos, a sus Conferencias episcopales o Sínodos, a institutos de teología y de catequesis”¹.

- Ahora bien, el consenso unánime de los teólogos en una época dada de la Iglesia, si bien no sustituye nunca al magisterio auténtico, tiene sin embargo autoridad máxima en el ámbito teológico, debiendo considerarse sus conclusiones como «ciertas en teología» y «temeraria o falsa» toda sentencia que se les oponga². Por lo tanto, aún cuando pueda considerarse que el magisterio conciliar no compromete la autoridad que le es propia, sin embargo es temerario despreciar sus enseñanzas como carentes de toda especie de autoridad.

SEGUNDA OBJECCIÓN

EL LENGUAJE MODERNO NO DISMINUYE LA AUTORIDAD DOCTRINAL DEL MAGISTERIO CONCILIAR

El lenguaje moderno que ha preferido usar el magisterio conciliar, podría ser inconveniente para las altas especulaciones teológicas, pero conviene al menos para transmitir los rudimentos de la fe al hombre de hoy, único objetivo de un Concilio pastoral; el nuevo lenguaje, entonces, no disminuye su autoridad doctrinal.

- Juan XXIII puso como principal objetivo del Concilio enseñar la doctrina de siempre en el lenguaje del hombre de hoy, con el fin de poder entablar un diálogo fecundo con el mundo contemporáneo; porque desde Des-

¹ Juan Pablo II, Const. Apost. *Fidei depositum*, 11 de octubre de 1992, n. 2.

² Así Salaverri, en *De Ecclesia Christi*, quien pone la nota de «*certa in Theologia*» a la proposición *ut talis habita unanimi Theologorum consensu*, con la censura correspondiente de «*temeraria et falsa*» (*Sacrae Theologiae Summa*, tomo I, 2ª ed. BAC 1952, p. 790).

cartes, en el siglo XVII, los métodos modernos de investigación y expresión se fueron apartando tanto de la metodología escolástica de la Iglesia, que todo intento de conversación se había transformado en un diálogo de sordos¹.

● El mismo Papa estableció claramente la distinción que justifica tal proceder: “Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa”². Es verdad que la tarea de expresar fielmente la auténtica doctrina de la Iglesia en el lenguaje de una cultura distinta de la grecolatina – que dio lugar a la teología escolástica – no puede ser la obra de un día ni, quizás, una empresa que pueda llevarse totalmente a cabo; pero los Papas juzgaron que el fruto estaba suficientemente maduro como para darlo a comer:

– Como dice Juan Pablo II en *Fides et ratio*, la Iglesia contaba ya con todo un siglo de discernimiento crítico del Magisterio sobre los intentos católicos de elaborar una teología que tuviera en cuenta el pensamiento moderno³. San Pío X condenó los frutos agrios del «modernismo», Pío XII criticó los todavía verdes de la «nueva teología», pero ya el Concilio contaba con teólogos suficientemente maduros como para llevar a cabo la urgente tarea de hablarle al mundo en su lenguaje⁴.

– Con el pensamiento moderno, quizás la teología no pueda alcanzar la altura de la especulación escolástica porque, como reconoce el mismo Juan Pablo II, aquel no ha logrado todavía penetrar satisfactoriamente en el orden metafísico⁵; pero la finalidad pastoral del Vaticano II sólo exige de los teólogos que construyan un puente efectivo entre la vida concreta del hombre y la substancia del misterio de Cristo. Es muy bueno ser tomista, pero deja de ser tan bueno cuando “los pequeñuelos piden pan y no hay quien se los parta” (Lamentaciones 4, 4).

TERCERA OBJECIÓN

LOS PAPAS SIEMPRE MERECEAN LA RELIGIOSA SUMISIÓN DE LOS FIELES

Aún cuando los Papas conciliares no hayan querido ejercer en grado alguno el carisma jerárquico de la infalibilidad, no dejan de estar asistidos en el ejercicio prudencial de su autoridad, por lo que merecen siempre religiosa sumisión de los espíritus fieles.

● Los artículos anteriores han demostrado que las autoridades conciliares han preferido no imponer a los fieles su potestad doctrinal, por lo que su magisterio no está garantizado por el carisma de la infalibilidad. Pero la jerarquía eclesiástica, y en especial los Papas, no sólo cuentan con la divina asistencia en su magisterio doctrinal, sino que también – en razón de la nota de santidad de la Iglesia – están asistidos en todo el ejercicio prudencial de su autoridad, de manera que nunca lleven a que las puertas del infierno prevalezcan sobre la Iglesia (Mt 16, 18)⁶.

● Podrá, entonces, hallarse imprecisiones y hasta errores en las determinaciones del último Concilio, por lo que sea posible discutir sobre sus textos en aspectos *accidentales*; pero lo que ningún católico puede hacer, es desecharlo en bloque por su actitud comprensiva ante el mundo moderno, acusándolo de error *substancial*; porque si la Iglesia pudiera errar en las directivas generales de un concilio ecuménico, ¿en qué queda su santidad?

¹ Juan XXIII, discurso inaugural del Concilio Vaticano II, 11 de octubre de 1962, n. 14; en *Concilio Vaticano II*, 6ª ed. BAC 1968, p. 1033: “Si la tarea principal del Concilio fuera discutir uno u otro artículo de la doctrina fundamental de la Iglesia, repitiendo con mayor difusión la enseñanza de los padres y teólogos antiguos y modernos, que suponemos conocéis y que tenéis presente en vuestro espíritu, para esto no era necesario un Concilio. Sin embargo, de la adhesión renovada, serena y tranquila, a todas las enseñanzas de la Iglesia, en su integridad transmitidas con la precisión de términos y conceptos que es gloria particularmente de los Concilios de Trento y del Vaticano I, el espíritu cristiano, católico y apostólico de todos espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, *estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales*”.

² Continuación de la cita anterior.

³ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 52: “Si la palabra del Magisterio se ha hecho oír más frecuentemente a partir de la mitad del siglo pasado, ha sido porque en aquel período muchos católicos sintieron el deber de contraponer una filosofía propia a las diversas corrientes del pensamiento moderno. Por este motivo, el Magisterio de la Iglesia se vio obligado a vigilar que estas filosofías no se desviasen, a su vez, hacia formas erróneas y negativas”.

⁴ Esto y no otra cosa quiere decir Juan Pablo II en el c. V de *Fides et ratio*. Cf. el *Apéndice tercero*, p. 172.

⁵ Cf. *Fides et ratio* n. 83: “Es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico”.

⁶ Cardenal Ch. Journet, *Teología de la Iglesia*, 3ª ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1966, p. 256: “La asistencia otorgada al poder declarativo es *absoluta*, y en este sentido totalmente santa. Sobre esto no hay dificultad alguna. La asistencia que recibe el poder canónico es *prudencial*. Es *infalible* por lo que a las medidas de orden general se refiere: y en este sentido, estas medidas, sin que hayan de ser necesariamente las más prudentes entre todas las posibles serán sin embargo siempre prudentes y santas, no podrán descarriar a los fieles. La asistencia es *falible* para las medidas de orden particular”.

Contrarréplica

Nota. El adversario acepta las conclusiones de los artículos precedentes y defiende en las objeciones una cierta autoridad en el magisterio conciliar. Afirma en primer lugar una autoridad simplemente teológica; argumenta primero en modo positivo diciendo que es máxima, pues el diálogo conciliar llevaría al consenso unánime de los teólogos; argumenta luego en modo negativo defendiendo que no es mínima, previendo la acusación de modernismo. Finalmente defiende no ya una autoridad doctrinal sino prudencial, por cuanto el meollo conciliar ha consistido en un cambio de estrategia pastoral frente al mundo moderno, pasando de la oposición al encuentro. La contrarréplica cambia nuevamente de estilo en el curso de nuestra cuestión disputada. En el primer artículo fue de tipo apologetico, esgrimiendo autoridades conciliares válidas para el adversario; en el segundo fue de tipo dialéctico, presentando opiniones teológicas discutibles en sentido favorable a la tesis; en este tercer artículo es de tipo apodictico, pues damos a continuación el argumento de verdadera autoridad que sostiene nuestra tesis, para pasar a desarrollar en el corpus la argumentación de razón teológica.

El magisterio conciliar procuró adoptar el pensamiento moderno en la inteligencia de la fe por motivos pastorales; pero el magisterio anterior había condenado firmemente esta intención por motivos doctrinales, no sólo por llevar a tal o cual herejía, sino por constituir en sí misma una asociación perversa entre la Revelación y un pensamiento nacido de la infidelidad; el católico fiel no debe, entonces, dar crédito alguno a la nueva voz¹.

- Las autoridades conciliares han creído necesario, para entablar el diálogo con el mundo actual, que debe favorecerse la «inculturación» del Evangelio en las maneras modernas de pensar; intención que han manifestado de un modo cada vez más explícito. Juan XXIII propuso este cometido como finalidad práctica del Concilio²; Pablo VI lo elevó a la condición de primer principio del ministerio apostólico³; el Concilio desechó los esquemas preparatorios por demasiado escolásticos y pidió otros nuevos al grupo de teólogos de pensamiento moderno⁴; como teólogo privado, Juan Pablo II había intentado bautizar la filosofía moderna⁵ y como pontífice lo dejó de tarea para el próximo milenio⁶; Benedicto XVI fue, como teólogo, uno de los artífices de la innovación conciliar y, aunque la crisis de la fe lo ha vuelto más cauto, no ve otra solución.

- Pero los Papas anteriores habían condenado fortísimamente el intento de casar la Revelación con el pensamiento moderno nacido de Descartes. Y evidentemente su intención no fue – como quiere Juan Pablo II en *Fides et ratio* – la de “discernir críticamente” las posibles desviaciones, sino de rechazar el propósito como intrínsecamente perverso. De manera positiva, los Pontífices defendieron y exigieron el método escolástico, en especial Santo Tomás. De manera negativa, condenaron primero los ensayos más prestigiosos de teología con filosofía moderna: Pío IX condenó a Antonio Günther⁷ y León XIII a Antonio Rosmini¹; luego San Pío X condenó el

¹ 2 Co 6, 14-15: “No os unáis en yunta desigual con los infieles. ¿Qué consorcio hay entre la justicia y la iniquidad? ¿Qué comunidad entre la luz y las tinieblas? ¿Qué concordia entre Cristo y Belial? ¿Qué parte del creyente con el infiel?”

² Cf. su discurso inaugural al Concilio del 11 de octubre de 1962, ya citado.

³ Cf. la primera encíclica de Pablo VI, *Ecclesiam suam*, en *Ocho grandes mensajes*, BAC Madrid 1971, n. 62: “El diálogo debe caracterizar nuestro ministerio apostólico [...] ¿No nos dejaron nuestros predecesores, especialmente los papas Pío XI y Pío XII, un patrimonio magnífico y amplísimo de doctrina concebida con el amoroso y acertado propósito de unir el pensamiento divino con el pensamiento humano, no abstractamente considerado, sino concretamente expresado en el lenguaje del hombre moderno? ¿Y qué otra cosa es el propósito apostólico sino un diálogo? ¿No dio Juan XXIII, nuestro inmediato predecesor de venerada memoria, una acentuación aún más marcada a su enseñanza, en el sentido de acercarla lo más posible a la experiencia y a la comprensión del mundo contemporáneo? ¿No se ha querido dar al mismo concilio, y con toda justicia, un fin pastoral, orientado totalmente a la inserción del mensaje cristiano en la corriente del pensamiento, de la palabra, de la cultura, de las costumbres, de la tendencia de la humanidad tal cual hoy vive y se mueve sobre el haz de la tierra? Aún antes de convertirlo, más aún, para convertirlo, el mundo necesita que nos acerquemos a él y le hablemos”.

⁴ Cf. R. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber*, Criterio Libros, Madrid 1999, citado varias veces en los anteriores artículos.

⁵ Cf. D. Le Roux, *Pedro, ¿me amas?*, c. IV: «El pensamiento filosófico y teológico de Juan Pablo II». En 1963 K. Wojtyła responde a su amigo Malinski: “Lo que en estos momentos me parece más importante, es reconciliar dos grandes filosofías: el tomismo y la filosofía de Max Scheler, cuyo padre era Husserl. En mi opinión, lo esencial es el problema de los valores que muestra Scheler, en verdad es el del hombre. En la fenomenología encuentro una herramienta filosófica, nada más. No tiene visión general del mundo, llamémosla metafísica, y haría falta crearla”. Malinski dice de las obras filosóficas del Papa: “Se puede discernir, en su manera de pensar, las ideas de Gabriel Marcel, especialmente en «Ser y tener»; las de Heidegger en «Sein und Sendung»; de Jaspers, de Sartre, evidentemente Max Scheler, de Husserl, de Ingarden. Todo esto restituido en la gran filosofía del ser según la interpretación de Santo Tomás. Agreguemos, sin embargo, que la filosofía del hombre creada por el cardenal Karol Wojtyła, no es ecléctica, constituye una obra personal”.

⁶ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 14 de septiembre de 1998, n. 85: “Sé bien que estas exigencias, puestas a la filosofía por la Palabra de Dios, pueden parecer arduas a muchos que afrontan la situación actual de la investigación filosófica. Precisamente por esto, asumiendo lo que los Sumos Pontífices no dejan de enseñar desde hace algún tiempo y que el mismo Concilio Ecuménico Vaticano II ha afirmado, deseo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Este es uno de los cometidos que el pensamiento cristiano deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana”. La visión unitaria y orgánica del saber alcanzada por Santo Tomás parece ya no ser válida hoy.

⁷ “Profundamente influido por F. Schlegel y A. Müller, al mismo tiempo por Descartes y la escuela médica vienesa que representaba F. Hartmann, Günther [1783-1863] intentó fusionar, en el lenguaje del idealismo alemán, los misterios católicos con la razón humana” (*Enc. de la Religión Católica*, Barcelona 1952). Sus obras fueron puestas en el Índice el 8 de enero de 1857 y luego Pío IX condenó sus errores en particular, por el breve *Eximian tuam* al arzobispo de Colonia, 15 de junio de 1857. Cf. DS 2828.

método en sí mismo con su encíclica *Pascendi* contra el modernismo²; finalmente Pío XII fijó definitivamente la posición de la Iglesia en este punto con la encíclica *Humani generis*.

• Como el magisterio conciliar se ha expresado en el lenguaje del pensamiento moderno y la doctrina enseñada no puede no depender del modo como se expresa, el católico fiel no debe titubear en dejarlo completamente de lado hasta que los pastores no vuelvan a hablar el lenguaje tradicional del pensamiento católico: “El que no entra por la puerta en el aprisco de las ovejas, sino que sube por otra parte, ése es ladrón y salteador; pero el que entra por la puerta, ése es pastor de las ovejas... las ovejas le siguen, porque conocen su voz; pero no seguirán al extraño; antes huirán de él, porque no conocen la voz de los extraños” (Jn 10, 1-5).

Respuesta

Al magisterio conciliar no sólo no se le debe conceder ningún grado de autoridad doctrinal, sino que hay que evitar oír su voz, como la de todo autor de cuño modernista; porque ha aceptado el planteo subjetivista de las ideologías modernas, que vicia desde la médula toda doctrina.

Nuestra respuesta pide explicación en tres puntos: primero, qué caracteriza al pensamiento moderno; segundo, cuánto ha sido aceptado por el magisterio conciliar; tercero, qué actitud debe tomar el simple fiel. Acerca de lo primero afirmamos, apoyados en el magisterio tradicional, que el principio y fundamento del pensamiento moderno es el «subjetivismo» y su consecuencia inmediata es la perversión de toda doctrina; en cuanto a lo segundo, decimos que el magisterio conciliar ha aceptado el principio primero del pensamiento moderno y que, aunque trata de evitar sus consecuencias extremas, no puede hacerlo con su consecuencia inmediata; respecto a lo tercero, respondemos afirmativamente a la cuestión planteada en el artículo y vamos más allá, pues el sutil sofisma del subjetivismo no sólo es falso sino extremadamente corrosivo.

I. EL SUBJETIVISMO DEL PENSAMIENTO MODERNO

1º El espíritu moderno

El espíritu moderno es un espíritu de retroceso y apostasía. Es el espíritu de la mujer de Lot que se vuelve a mirar atrás³, el de los murmuradores de Israel que, teniendo el maná, extrañan las cebollas de Egipto⁴. El hombre moderno es el perro que vuelve a su vómito⁵. La modernidad no es propiamente un proceso de decadencia, si entendemos por decadencia el proceso de envejecimiento natural de todo organismo corruptible. El espíritu moderno se manifiesta con claridad y fuerza en el siglo XIV, cuando la Cristiandad acaba de alcanzar su momento cumbre del siglo XIII, y nadie muere de viejo en la plenitud de su edad. El espíritu moderno es la reacción de la carne ante las exigencias de la santidad.

El organismo social se rige por leyes análogas a las del individuo, tanto en el orden natural como en el de la gracia. De allí que podamos comparar la Cristiandad que termina el siglo XIII con el alma que sale de la *quinta morada* – usando el lenguaje de San Juan de la Cruz y Santa Teresa⁶ –: Ha pasado ya la noche de los sentidos y el alma se halla purificada, iluminada por la sabiduría divina y gozando de gran paz; pero Dios la llama a una altísima unión y todavía queda en ella la radical ineptitud e impureza del hombre viejo. La altura de la vocación divina a la

¹ “Rosmini [1797-1855] se inclina hacia el ontologismo, al parecer influido por Gioberti. En sus Nuevos ensayos sobre el origen del conocimiento (1830) se dedicó a fundamentar un «realismo idealista» que era una síntesis filosófica tradicional pero fundamentada en las corrientes de pensamiento moderno [...] Un examen detenido de todo el «corpus» rosminiano condujo a la condenación de 40 proposiciones extractadas de sus obras, por decreto del Santo Oficio de 14 de diciembre de 1887 (Dz 1891-1930)” (*Enc. de la Religión Católica*, Barcelona 1952). DS 3201ss.

² San Pío X, encíclica *Pascendi*, 6 de septiembre de 1907, Dz 2104-2105: “Réstanos finalmente añadir algo sobre el modernista en cuanto reformador. Ya lo que hasta aquí hemos dicho pone de manifiesto de cuán grande y vivo afán innovador están animados estos hombres. Y este afán se extiende a las cosas todas absolutamente que hay entre los católicos. Quieren que se innove la filosofía, sobre todo en los sagrados Seminarios, de suerte que, relegada la escolástica a la historia de la filosofía entre los demás sistemas que ya están envejecidos, se enseñe a los adolescentes la filosofía moderna que es la sola verdadera y que responde a nuestra época. Para innovar la teología, quieren que la que llamamos teología racional tenga por fundamento la filosofía moderna [...] Contemplando ahora como en una sola mirada el sistema entero, nadie se admirará si lo definimos como un conjunto de todas las herejías”.

³ Gn 19, 26: “La mujer de Lot miró atrás y se convirtió en un bloque de sal”.

⁴ Num c. 11.

⁵ Pr 26, 11: “Como perro que vuelve a su vómito es el necio que repite sus necesidades”. Cf. II Pe c. 2.

⁶ Cf. lo que el P. Eugenio del Niño Jesús dice de la noche del espíritu en *Quiero ver a Dios*.

santidad y la profundidad de las raíces del mal en la naturaleza humana son las causas del drama – porque es tal – de la noche del espíritu que lleva a la unión transformante de la *séptima morada*. El espíritu moderno es, entonces, el espíritu que combate a los santos en la terrible noche purificadora; que toma pie en los defectos más espirituales de la carne y del mundo : la *prudencia* carnal ante las exageraciones de la santidad, una falsa misericordia ante los rigores de la *justicia* divina, el horror ante la exigencia del martirio (*fortaleza*), la nostalgia de las lícitas alegrías (*templanza*); pero que consiste sobre todo en el poder que recibe el maligno para cribar como trigo a los elegidos : “Dijo el Señor a Satán : «Ahí lo tienes a tu disposición, pero guarda su vida»” (Job 2, 6).

Hay, sin embargo, una diferencia : La santidad puede darse *en pocos* por modo extraordinario, pero no en toda una sociedad, porque el bautismo no quita las heridas del pecado original y la naturaleza del hombre tiende *en la mayoría* al mal; por eso no reinarán los santos hasta después de la resurrección general y, mientras dure esta noche, no habrá que esperar del orden político sino que sirva de instrumento de Satanás¹. Esta última lucha de la carne contra el espíritu que purifica el alma que llega a la santidad, se traduce en el orden social en una rebelión de los Estados contra la Iglesia.

Para entregarla a Satanás, Dios espera que el alma madure sobre todo en cuanto a la sabiduría y la caridad, porque el demonio combate principalmente con el egoísmo y la mentira. Así es como Nuestro Señor esperó que su Iglesia contara con la sabiduría de santo Domingo y la caridad de san Francisco antes de permitir que se abriesen las puertas del infierno : “Abrió el pozo del abismo y subió del pozo humo” (Ap 9, 2). Este humo de Satanás que “obscureció el sol y el aire” (ibid.), es decir, la fe y la razón, es un sutil sistema de sofismas que tiene como primer principio de egoísmo y mentira – principio de orden práctico – el reclamo de libertad : “El fin del diablo es separar de Dios a la criatura racional; por lo cual desde el principio intentó separar al hombre de la obediencia del divino precepto. Y la misma aversión a Dios tiene razón de fin en cuanto se apetece *bajo pretexto de libertad*, según aquello de Jeremías (2, 20) : «Desde el siglo quebrantaste el yugo, rompiste las ataduras y dijiste : *no serviré*». En cuanto, pues, algunos son conducidos a este fin pecando, caen bajo el gobierno y dirección del diablo”². Por eso es muy acertado darle al mal llamado espíritu «moderno» – pues es viejo como el diablo – el nombre de «liberalismo».

2º El subjetivismo

“La verdad os hará libres” (Jn 8, 32) nos dice Nuestro Señor, porque lo primero que necesitamos para poder ejercer nuestro libre arbitrio es conocer el verdadero orden de los medios a nuestro verdadero bien; por eso se nos hace posible la libertad cuando sabemos que Cristo Hombre es el verdadero camino y que Cristo Dios es el verdadero fin : “Si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad discípulos míos y conoceréis la verdad, y la verdad os libraré”. Pero desde el primer pecado, el camino al cielo pasa por las angosturas del sacrificio : “El que no toma su cruz y viene en pos de Mí, no puede ser mi discípulo” (Lc 14, 27); y cuando el alma cristiana lo descubre, al entrar en la *sexta morada*, se quiebra su corazón entre el gozo y el tedio. En el siglo XIII, la Cristiandad le cantó a la Cruz y a la Eucaristía, que es su perpetuación : *Pange lingua gloriosi*³; pero entrando en el XIV, Satanás meterá sus uñas en las fracturas de su corazón, haciéndole sentir pesado el suave yugo de Nuestro Señor⁴.

Al primer principio práctico del «liberalismo», que esconde la renuncia al Bien, le debe seguir un primer principio teórico que permita justificar doctrinalmente el *non serviam* de la revolución de Satán, y que no esconda otra cosa que la renuncia a la Verdad. Este primer principio en el orden especulativo es el «subjetivismo», que afirma lo siguiente : todo conocimiento depende *indiscerniblemente* del sujeto cognoscente.

Pero como en un combate es necesario no subestimar las fuerzas del adversario, conviene subrayar la sutileza de estos diabólicos engaños. El Evangelio de Cristo enseñó ciertamente a los hombres la grandeza de su libertad y la pequeñez de su ciencia : frente al fatalismo de los antiguos, Nuestro Señor nos recordó que el hombre es libre de cooperar con la gracia de Dios y responsable de su salvación; y ante la soberbia de las corrientes gnósticas que pretendían salvar al hombre por la ciencia, Jesucristo nos volvió a la humildad de la fe⁵. Por eso, el aprecio de la

¹ Ha habido comunidades santas, como la de los primeros cristianos (Ac 2, 44-47), ha habido no pocos reyes santos, pero nunca ha habido ni puede haber una sociedad política completa, con autoridades y leyes, en que la santidad sea lo ordinario. Y como sólo la virtud heroica puede resistir a Satanás desatado, podrán resistirle personas, familias y grupos, pero – si no se acortan los tiempos – los Estados terminan cayendo en sus manos. Los raros justos que lleguen a jefes de los Estados modernos terminan mártires, como García Moreno.

² III, q. 8, a. 7.

³ Así comienza el himno a la Cruz de Venancio Fortunato (536-610), y con las mismas palabras comenzó Santo Tomás su himno a la Eucaristía.

⁴ ¿Se cumplen, quizás, los mil años en que Satanás estaba encadenado, desde Constantino a Felipe el Hermoso? Cf. Ap 20, 1-3.

⁵ Cf. I Co c. 1 y 2.

libertad y el desprecio de la filosofía son pasiones propias del corazón cristiano en las que hábilmente toma pie la astucia del diablo.

La pobreza de la filosofía se hace más patente cuando se tiene en cuenta la condición corporal del espíritu humano. Un ángel se conoce a sí mismo no por una idea sino por la intelección inmediata de su esencia y conoce las demás cosas por visión intelectual directa, de manera que no le queda espacio para el sofisma del subjetivismo. Pero el hombre debe edificar la ciencia con los materiales que le ofrecen los sentidos, y esta construcción depende ciertamente, y mucho, del sujeto cognoscente: debe hallar la esencia de las cosas integrando con paciencia sus definiciones por medio de distinciones que no siempre son tales en la realidad; tiene que componer proposiciones para declararse en la verdad; debe construir un andamiaje de razonamientos para seguir las estructuras causales de las cosas. La gran dificultad que presenta la vía a la ciencia para el hombre es, justamente, el discernimiento exacto de lo que pertenece a la cosa conocida y lo que viene de nuestro modo de conocer. La grandeza de un filósofo puede medirse por la perfección con que distingue lo que pertenece a la lógica de lo que pertenece a la metafísica; y este patrón de medida obliga a afirmar que la única filosofía con que cuentan los hombres es la de Aristóteles y Santo Tomás. Todos los demás o renguean del pie derecho, complicando la realidad con las distinciones de razón – tendencia idealista –; o renguean del pie izquierdo, pretendiendo simplificar la ciencia en razón de la unidad de la realidad concreta – tendencia nominalista –; y todas estas rengueras terminan en porrazo cuando se largan a correr. El hecho es que el acceso a la ciencia exige el uso de sutiles instrumentos lógicos, que sólo pueden aprenderse si uno se pone con humildad y paciencia en la escuela de los únicos dos grandes que mencionamos. De allí que se haga fácil hacer caer al hombre en el pecado del escepticismo.

El primer principio doctrinal, entonces, que lleva a la liberación del pensamiento de la esclavitud de la verdad, no es difícil de defender. Afirma que todo conocimiento depende del sujeto cognoscente, y hasta ahí es cierto, pues “todo lo que se recibe, se lo recibe al modo del recipiente”¹; pero agrega maliciosamente que es imposible discernir lo que pertenece a la cosa de lo que viene del sujeto. Y tiene a su favor que es muy difícil hacerlo con toda precisión; aunque tiene en su contra que es un trabajo llevado a cabo con perfección por lo mejor de las Escuelas católicas. Por eso fue excusable que hubiera una cierta tentación de escepticismo cuando el obispo de París, Esteban Tempier, apenas fallecido Santo Tomás, condenara indebidamente unas tesis tomistas, poniendo en duda la posibilidad de incorporar el aristotelismo a la teología; pero después de la impresionante serie de aprobaciones pontificias de la autoridad doctrinal del Doctor Angélico, desde su temprana canonización en 1323 hasta la *Humani generis* de Pío XII², le está prohibido a un pensador católico poner en duda la validez de sus procedimientos. De hecho, el espíritu que surge con el nominalismo de Ockham, con ocasión del fatal error de la condena parisina, no era el de un simple desaliento teológico, sino que apareció ya el espíritu de la revolución moderna.

El principio del subjetivismo puede darse en mil versiones diferentes, como lo muestra la historia del pensamiento moderno: “Ciertamente, la filosofía y aun la ciencia contemporánea han estado fuertemente saturadas de subjetivismo. Porque, como se comprende, el idealismo, psicologismo, criticismo, relativismo, pragmatismo, instrumentalismo, inmanentismo, agnosticismo, etc., no son sino formas diversas y más o menos atenuadas de subjetivismo gnoseológico. En la historia del pensamiento moderno, éste se incubó en la metafísica cartesiana. Recibe después forma sistemática en el idealismo empírico-espiritualista de Berkeley. Se puntualiza, agudizándose, en la posición crítico-escéptica de Hume. Interviene, seguramente como elemento principal, en el criticismo kantiano. También se enlaza con el asociacionismo de Stuart Mill y de Spencer. Aparece claramente en casi todas las tesis del idealismo postkantiano, especialmente de Fichte, Schelling y Hegel. No hay que decir cómo se muestra en el propiamente dicho *solipsismo*. Por otra parte, toma una dirección especialmente «agnóstica» en el positivismo, en el neocriticismo francés, en el empiriocriticismo y en las filosofías antiintelectualistas contemporáneas. En el voluntarismo, pragmatismo, intuicionismo e inmanentismo, especialmente; así como en la mayor parte de autores historicistas y existencialistas, cobra una dimensión relativista exagerada, cuando no claramente escéptica. Lo mismo podría decirse de las exageraciones gnoseológicas de la moderna crítica científica, debidas en gran parte al ambiente subjetivista creado por el idealismo y sus consecuencias. Se reduce cualquier juicio al sujeto que juzga; se limita, en definitiva, la validez de la verdad al sujeto. Claro está que el alcance de tal subjetivismo del conocimiento diferirá de lo que se entienda por sujeto y de si la conciencia cognoscente está más allá de toda organización psicofísica. Mas, en realidad, se tiende siempre a identificar en lo posible el sujeto con el objeto, perdiéndose el sentido de la

¹ I, q. 75, a. 5: “Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente”.

² Cf. Santiago Ramírez OP, *Introducción a Tomás de Aquino*, BAC, Madrid 1975, «Autoridad doctrinal de Santo Tomás», p. 161 a 271.

verdadera *trascendencia*. La mayor parte – por no decir todas – las posiciones subjetivistas han sido señaladas y condensadas al condenar la Iglesia Católica el *modernismo*¹. A nosotros sólo nos importa considerar ahora el modo como el catolicismo liberal, después del largo proceso del pensamiento moderno, asumió el principio del subjetivismo en la doctrina modernista, para poder compararlo luego con el pensamiento conciliar; lo que pasamos a tratar en el segundo punto del cuerpo de nuestro artículo.

II. EL SUBJETIVISMO EN EL MAGISTERIO CONCILIAR

1º El proscrito subjetivismo del modernismo : el «simbolismo»

Al explicar las doctrinas del modernismo, en la encíclica *Pascendi*, San Pío X comienza – como conviene – exponiendo sus bases filosóficas. Y cuando busca el principio y fundamento de todo el edificio, el Papa descubre el *agnosticismo*, que no es sino la consecuencia más inmediata del *subjetivismo* gnoseológico : “El fundamento de la filosofía religiosa lo ponen los modernistas en la doctrina que vulgarmente llaman *agnosticismo*. Según éste, la razón humana está absolutamente encerrada en los fenómenos, es decir, en las cosas que aparecen y en la apariencia en que aparecen, sin que tenga derecho ni poder para traspasar sus términos... Y no los detiene que semejantes monstruos de errores los haya clarísimamente condenado la Iglesia”².

El agnosticismo, heredado de Descartes y Kant, cierra el acceso a lo divino por la vía del conocimiento científico, universal y necesario; pero como el modernista se declara creyente, debe abrirse un nuevo camino, no quedándole otro que el de una inexplicable *experiencia* inmediata de sujeto (humano) a sujeto (divino). Esta pasa a constituir, entonces, el primer principio del modernista en cuanto creyente : “Para el modernista creyente es cosa cierta y averiguada que la realidad de lo divino existe realmente en sí misma y no depende en absoluto del creyente. Y si se les pregunta en qué se funda finalmente esta afirmación del creyente, responderán : En la *experiencia particular* de cada hombre. Afirmación por la que, si es cierto que se apartan de los racionalistas, vienen por otra parte a dar en la opinión de los protestantes y pseudomísticos... ¡Cuán lejos estamos aquí de las enseñanzas católicas!”³.

El modernista no sólo se dice creyente, sino que también quiere permanecer católico; debe, por lo tanto, concederle un cierto valor al conocimiento por medio de conceptos, moderando así el agnosticismo inicial para no quedarse encerrado en una teología estrictamente negativa – porque es de fe que la razón puede conocer a Dios por medio de las cosas creadas⁴ – y poder reconocer algún valor religioso a los dogmas de la Iglesia. En la infinita variedad de explicaciones modernas acerca del valor del conocimiento, el modernismo prefirió las del género del *simbolismo*. El hombre – sugiere –, por cuanto es racional, *interpreta* el fenómeno de la Revelación, que consiste en la experiencia subjetiva de lo divino, por medio de conceptos, constituyendo así, sanción eclesiástica mediante, las fórmulas dogmáticas. Pero estas fórmulas, como todo lenguaje humano, no son sino meros *símbolos*, útiles pero inadecuados, de una realidad que en sí misma es inefable : “Son intermedias entre el creyente y su fe : por lo que a la fe se refiere son notas inadecuadas de su objeto, que vulgarmente llaman *símbolos*; por lo que al creyente se refiere, son meros *instrumentos*; de ahí que por ninguna razón se puede establecer que contengan la verdad absolutamente”⁵. Los dogmas serían como sacramentos – signos instrumentales – del divino misterio.

La sana doctrina enseña que el hombre conoce, por abstracción, aspectos esenciales de las cosas; de manera que sus conceptos son necesarios y *universales*. Las fórmulas dogmáticas, entonces, significan proposiciones universalmente verdaderas; es decir, proposiciones conceptuales cuya verdad no depende ni de las personas, ni de los tiempos, ni de los lugares. Pero el pensamiento moderno se cerró a la evidencia de la abstracción; las fórmulas dogmáticas, por tanto, no pueden hacer referencia sino a la experiencia subjetiva y concreta, que nunca podrá dejar de ser subjetiva, histórica y local. Su evidente valor *general* (mejor no se diga «universal») les viene simplemente del carácter social del hombre : la experiencia religiosa de una comunidad en un lugar y momento dado, tiene siempre algún aspecto común dentro de lo personal y, por medio del diálogo, tiende a expresarse en términos comunes. Luego los teólogos, hombres de una percepción especial del fenómeno religioso, descubren y expresan en términos más elaborados⁶ los aspectos comunes de los diferentes grupos, vinculando tiempos y lugares. Finalmente la jerarquía sanciona ciertas expresiones felices del *sensus fidelium*, elevándolas a la categoría de dogmas. Hasta podría hablarse

¹ *Enciclopedia de la Religión Católica*, «Subjetivismo», tomo VI, col. 1523.

² Dz 2072.

³ Dz 2081.

⁴ Cf. Concilio Vaticano I, Dz 1806, citado en *Pascendi* al refutar el agnosticismo (Dz 2072).

⁵ Dz 2079.

⁶ Las “fórmulas *secundarias*” a las que se refiere *Pascendi*; Dz 2080.

de una cierta universalidad de los dogmas, porque la experiencia de la fe parece tener ciertos aspectos comunes en todo tiempo y en todo pueblo¹.

Este género de explicaciones tiene sus aciertos, pues facilita una reinterpretación moderna de la doctrina de los Santos Padres. Porque éstos sólo contaron para su reflexión con los instrumentos nocionales del platonismo, cuya deficiente doctrina de las ideas, aunque en intención no es para nada subjetivista sino absolutamente realista, sin embargo, por carecer de la corrección aristotélica de la doctrina de la abstracción y de la causalidad, se presta a la falsificación.

Señalemos, por último, las consecuencias más inmediatas del subjetivismo modernista, denunciadas en *Pascendi* :

– *La evolución del dogma*. El dogma pierde su inmutabilidad y pasa a ser una variable dependiente del momento histórico y del ambiente cultural : “También las fórmulas que llamamos dogmas tienen que estar sujetas a las mismas vicisitudes [del sentimiento religioso] y, consiguientemente, sujetas a variación. Y así, a la verdad, queda expedito el camino para la íntima *evolución* del dogma. Amontonamiento, por cierto, infinito de sofismas, que arruinan y aniquilan toda religión”².

– *La verdad de toda teología*. Como toda representación conceptual de la experiencia de fe es simbólica, es decir, inadecuada al objeto y dependiente del sujeto, pueden ser igualmente válidas sentencias teológicas contradictorias; porque no hay inconveniente en que una misma realidad misteriosa se describa con diferentes metáforas. Habrá, entonces, tantas teologías como personas, pues el neoteólogo tiene más de poeta que de científico³.

– *La verdad de toda religión*. Como sabiamente advierte el Santo Pontífice, las experiencias sensibles son terreno incertísimo para el hombre, quien fácilmente llega a hasta confundir mística y sexualidad, siendo absolutamente necesario regirlas por la doctrina : el hombre peca justamente por hacerse dioses según las sensaciones de su vientre y no según las luces de su razón⁴. Pero si para la verdad de una religión basta que sus creyentes sean sinceros en la expresión de su propia experiencia supuestamente religiosa, pocas serán las que no sean verdaderas : “De esta doctrina de la experiencia, junto con la otra del simbolismo, se sigue que toda religión, sin exceptuar el paganismo, ha de tenerse por verdadera. ¿Por qué, en efecto, no han de darse experiencias semejantes en cualquier religión?”⁵

2º El triunfo del subjetivismo en el magisterio conciliar

La lucha antimodernista de San Pío X habría tenido éxito si hubiera sido apoyada con el mismo vigor por los obispos y los Papas que le sucedieron; pero, para pasar tan por encima de los respetos mundanos, tendrían que haber sido tan santos como aquel Pontífice. Salvo algunas cabezas principales, demasiado soberbias como para inclinarse, la mayoría de los intelectuales de cierta importancia, condenados en tiempos de la *Pascendi*, hallaron amparo bajo las mitras episcopales. Y vuelta la calma con Benedicto XV, volvieron a levantarse, más cautos pero más desafiantes⁶. Las dos Guerras mostraron con dolorosa evidencia que en el occidente cristiano había algo que no marchaba, que necesitaba cambio. La renovación tomista del pensamiento católico, impulsada por León XIII, fue dando sus frutos; pero – respetuosa del pasado – debía remontar varios siglos de empobrecimiento teológico y, a la vez, sostener el embate de las ideologías y ciencias modernas. De allí que resultara más fácil y atractiva la

¹ Dz 2093 : “Sobre el magisterio de la Iglesia fantasean de este modo. Una asociación religiosa no puede en modo alguno tener unidad, si no hay una sola conciencia de los asociados y una fórmula única de que se valgan. Ahora bien, una y otra unidad exige una especie de inteligencia común, a quien toque hallar y determinar la fórmula que más exactamente responda a la conciencia común, y esa inteligencia es menester que tenga suficiente autoridad para imponer a la comunidad la fórmula que hubiere estatuido. Pues bien, en esta conjunción y como fusión, tanto de la inteligencia que elige la fórmula como de la potestad que la prescribe, ponen los modernistas la noción del magisterio eclesiástico”.

² Dz 2079.

³ Dz 2087 : “Para el filósofo es cierto que las representaciones del objeto de la fe son sólo simbólicas; para el creyente es igualmente cierto que el objeto de la fe es Dios en sí mismo; el teólogo consiguientemente colige que *las representaciones de la realidad divina son simbólicas*”.

⁴ Dz 2107 : “Mas como aquí tratamos del sentimiento religioso y de la experiencia que en él se contiene, bien sabéis, Venerables Hermanos, de cuanta prudencia sea menester en esta materia, y de cuanta ciencia también que rija a la prudencia misma... A la verdad, cosa de un demente o, por lo menos, de imprudencia suma nos parece tener, sin averiguación alguna, por verdaderas, experiencias íntimas del linaje de las que venden los modernistas... Por solo el sentimiento y la experiencia, sin guía ni luz alguna de la inteligencia, no se puede jamás llegar a la noticia de Dios”.

⁵ Dz 2082.

⁶ Dos casos paradigmáticos. Mons. Batiffol, rector del Instituto Católico de Toulouse desde 1898, prelado doméstico del Papa bajo León XIII (1899), fue depuesto de su cargo por San Pío X en 1908 y su obra *L'Eucharistie* (1905) – denunciada por el Cardenal Billot en su opúsculo *De inspiratione Sacrae Scripturae*, IIª, c. 5 – fue puesta en el Índice. Sin embargo, fue recibido como profesor en el Instituto Católico de París y a la muerte de San Pío X fue inmediatamente nombrado canónico honorífico de Notre Dame de París (1915), recomenzando la publicación de sus obras. Billot, quizás el más grande teólogo de su momento, hecho cardenal por San Pío X (1911), se vio obligado a renunciar a la púrpura bajo Pío XI (1927) y pasó sus últimos años en el más completo olvido de la prensa católica.

renovación modernista, que, con un par de lecturas y un poco de genio, permitía ser maestro en Israel, ganándose de paso la mundana simpatía de los gentiles. Cuando Pío XII vuelve a denunciar, con *Humani generis*, la presencia del cáncer modernista en la Iglesia, la enfermedad ya es terminal; porque habían suturado la herida sin terminar de limpiarla. En ese contexto se puede pensar que, salvo milagro moral, así hubiera sido Pío XII quien presidiera el Concilio, las cosas habrían tendido al mismo punto : al triunfo del pensamiento modernista-liberal y ¿se habría atrevido a disolverlo, como pidió el Padre Pío?¹

En el Concilio Vaticano II triunfó la corriente del pensamiento moderno y su magisterio tiene el sello del subjetivismo. Pero es difícil mostrarlo de manera directa, porque los textos conciliares no explicitan sus fundamentos teológicos y quienes manejaron su redacción, tuvieron el cuidado de cubrir pudorosamente sus vergüenzas con el velo de la ambigüedad. El método científicamente más correcto de interpretar el pensamiento conciliar, es ubicar su doctrina en el contexto de las disputas entre los teólogos modernos y la doctrina tradicional. Pero tenemos otro recurso más breve y de mayor autoridad : iluminar la brumosa doctrina conciliar con las explicitaciones del magisterio posterior; de esta manera conocemos el árbol no por las raíces sino por los frutos. Mas antes de pasar a los textos, señalemos sucintamente las claves del discernimiento.

3º Criterios para discernir el subjetivismo teológico moderno

Objeto de la fe es la verdad revelada; pero, como ocurre con la verdad en general en cuanto es objeto del intelecto, puede considerarse de dos maneras : 1. Son objeto de un modo las cosas mismas creídas : el misterio de Dios en sí mismo, de Cristo, de María, de la gracia. 2. Son objeto de otro modo las proposiciones conceptuales, que afirman o niegan, en las que los misterios divinos nos han sido revelados de manera adecuada a nuestro entendimiento humano². Esta distinción corresponde con aquella más general de los escolásticos entre la verdad *lógica*, tal como se da en los juicios del intelecto, y la verdad *ontológica*, la cosa en sí en cuanto cognoscible. De allí que la verdad revelada sea a la vez una cosa, la *realidad* divina en sí misma (verdad ontológica) y una *doctrina*, resumida en los artículos del Credo (verdad lógica).

Como es evidente, la *doctrina* de la fe no puede dar a conocer completamente a Dios en sí mismo, pues la *realidad* divina no puede ser abarcada por conceptos humanos; pero nos da a conocer lo suficiente para amar a Dios y salvarnos. Por lo tanto, si bien la doctrina revelada *no es adecuada* a la realidad divina; sin embargo, *es adecuada* a nuestra manera de conocer y a nuestras necesidades.

Entendido esto, podemos entonces discernir en su primer brote el subjetivismo de toda nueva teología : *Si alguno niega que el objeto de la fe sea también una doctrina, anathema sit!* porque ya es modernista. El neoteólogo insiste siempre en que el objeto de la fe no es una doctrina sino una realidad; repite que Dios no reveló especulaciones acerca de El, sino que se reveló El mismo; habla, en fin, de la verdad revelada sólo en sentido ontológico y nunca en sentido lógico. Como toda mentira, tiene un pedazo verdadero; y está bien hecha, con la parte verdadera más brillante, pues quién no prefiere en el cielo ver a Dios que leer la Suma eternamente; pero es una mentira pésima, porque en la tierra no hay acceso al Verbo divino sino en los verbos mentales de la doctrina revelada. Cierta-

¹ Cf. la introducción de Gustavo Corbi a Louis Billot, *El error del liberalismo*, Cruz y Fierro 1978, Argentina, p. 28-29 : “*Billot y el Vaticano II*. Es sabido que el Concilio Vaticano I debió ser interrumpido a consecuencia de la guerra de 1870. Pío XI, que deseaba retomar los trabajos de ese concilio, consultó a sus cardenales sobre la conveniencia de convocar para la conclusión del Vaticano I. De acuerdo a las investigaciones del P. Giovanni Caprile, se conservan 26 respuestas en los archivos vaticanos. Sólo dos contestaron negativamente: el cardenal austriaco Andreas Frühwirth (1845-1933) y el cardenal Billot. La fundamentación de Billot es cada día más actual, y parecería describir avant la lettre y cuarenta años antes el ambiente y la atmósfera del Vaticano II: Aparentemente la era de los concilios ecuménicos – razona Billot – parecería haber concluido definitivamente, en razón de sus dificultades y peligros, especialmente : la prolongación excesiva de las discusiones; el gran número de los participantes; la dificultad de conservar el secreto por los Padres sitiados «por una nube de periodistas de todos los países, provistos de todos los medios que la ciencia y las costumbres más modernas ponen ahora a su disposición»; la repercusión inmediata, fuera del aula conciliar, de cualquier discusión o enfrentamiento; la preponderancia de algunos bloques nacionales; la duración excesiva del Concilio en su conjunto; el peligro que elementos extremistas – los modernistas – aprovecharían del Concilio «para hacer la revolución, el nuevo 1789, objeto de sus sueños y esperanzas». (Los textos entrecomillados son de la pluma del cardenal Billot. Cfr. *La Pensée Catholique* n° 170, septiembre-octubre 1977, pp. 48-49). ¿Qué habría dicho Billot de haber visto el Concilio Vaticano II, manejado por los «periti» e influenciado por los «marx-media» y con las nieblas germánicas preparando la Revolución de Octubre?”

² Santo Tomás se pregunta “si el objeto de la fe es algo complejo o incomplejo, es decir, si es una cosa o un enunciado” (II-II, q. 1, a. 2); y responde : “Las cosas conocidas están en el que las conoce al modo del que las conoce. El modo propio del entendimiento humano es conocer la verdad componiendo [al afirmar] o dividiendo [al negar]. Por consiguiente, las cosas que son simples por sí mismas, las conoce el entendimiento humano de una manera compleja; como por el contrario el entendimiento divino conoce incomplejamente, las que en sí son complejas. Luego el objeto de la fe puede considerarse de dos maneras : de un modo, por parte de la cosa misma creída, y en este caso el objeto de la fe es una cosa incompleja, esto es la cosa misma de que se tiene fe; de otro modo, por parte del que cree, y según esto el objeto de la fe es algo complejo a manera de proposición. Y por lo tanto, de ambos modos opinaron con verdad los antiguos y ambas cosas son verdaderas bajo cierto punto de vista”.

mente es Cristo mismo quien habita por la fe en nuestros corazones (Ef 3, 17), pero habita por una fe recibida *ex auditu* por la predicación (Rm 8, 17) : No hay acceso a la realidad divina sino por la doctrina.

La refutación precisa de todos los sofismas del subjetivismo sólo se halla entrando de lleno en la teología tomista; porque, contra la doctrina del simbolismo modernista que considera a los dogmas como puras metáforas, hay que defender la validez de la analogía propia (y no metafórica) en el conocimiento de Dios. Pero no es necesario entrar en esta discusión para anatematizar el error, porque está clarísimo en la Escritura y en la Tradición (Padres, Magisterio, Doctores) que no sólo Dios sino *también la doctrina* es objeto de la fe y de la Revelación : “De ambos modos opinaron con verdad los antiguos y ambas cosas son verdaderas bajo cierto punto de vista”¹.

El argumento sofisticado, casi único, con que los teólogos nuevos sostienen la negación de la doctrina como objeto de la fe, es la *inadecuación* de las fórmulas dogmáticas para dar a conocer el misterio divino. Tiene, por supuesto, una parte de verdad, porque evidentemente los dogmas revelados no dan a conocer *totalmente* la verdad divina; pero es absolutamente falso, porque niega que den a conocer aspectos *parciales* sobre Dios, pero universalmente verdaderos.

Finalmente, la consecuencia principal, que nos parece incluir toda otra, es la llamada «inculturación» del Evangelio. El subjetivismo niega la universalidad del conocimiento y lleva a considerar la cultura de cada pueblo tan particular y concreta como la fisonomía racial. Las formulaciones doctrinales deberán ser, entonces, tan variables y plurales como las culturas en que se *encarnen* (→ evolución del dogma y pluralismo doctrinal), respetando sobre todo los elementos religiosos que las constituyen (→ diálogo ecuménico). Si aparece, entonces, el brote : «el cristianismo no es una doctrina», se abrirá luego la flor de la «inadecuación» y no tardará en venir el fruto de la «inculturación». Ya podemos pasar a los textos.

4º El subjetivismo en el diálogo posconciliar entre teólogos y magisterio

«**La unidad de la fe y el pluralismo teológico**». Según el nuevo diálogo del magisterio conciliar, a los teólogos les corresponde empujar con audacia y a la jerarquía dejarse arrastrar con timidez². La Comisión Teológica Internacional, entonces, abre el fuego en defensa del subjetivismo con *La unidad de la fe y el pluralismo teológico*, de 1972³. La 1ª de las proposiciones allí aprobadas pone como principio la «inadecuación» en un marco historicista : “La unidad y la pluralidad en la expresión de la fe tienen su fundamento último en el misterio mismo de Cristo, el cual, aunque es misterio de recapitulación y reconciliación universales, excede las posibilidades de expresión de cualquier época de la historia y se sustrae por eso a toda sistematización exhaustiva”. En la prop. 4ª aparece el brote indicador : “La ortodoxia no es asentimiento a un sistema [doctrinal], sino participación en el caminar de la fe”; que no deja de dar sus frutos. Primero la continua evolución del dogma : “Los acontecimientos y las palabras reveladas por Dios deben ser cada vez más repensados, reformulados y vueltos a vivir en el seno de cada cultura humana, si se quiere que aporten una respuesta verdadera a las interrogantes que tienen su raíz en el corazón de todo ser humano” (prop. 9ª). Luego la pluralidad de teologías personales, especialmente en el campo de la moral (cf. props. 13 a 15). Este documento fue recibido con aplausos por los neoteólogos, como primera confirmación oficial del pluralismo teológico⁴.

«**Mysterium Ecclesiae**». Al año siguiente, el 24 de junio de 1973, la Congregación para la Doctrina de la Fe se hace eco de las tesis de la C.T.I. en la Declaración *Mysterium Ecclesiae*. Quiere atenuar el relativismo extremo profesado por Hans Küng en algunas de sus obras, enseñando con frases prudentes un relativismo moderado. Hace una afirmación conservadora : “Las fórmulas dogmáticas del Magisterio de la Iglesia han sido aptas desde el principio para comunicar la verdad revelada y que serán siempre aptas para quienes las interpretan rectamente”. Pero antes ha aclarado que los misterios de la fe trascienden el entendimiento humano, y que “el condicionamiento histórico... repercute en la expresión de la revelación”, de modo tal que “puede darse el caso que esas verdades [enseñadas por las fórmulas dogmáticas] pueden ser enunciadas por el sagrado Magisterio con palabras

¹ Cf. la cita anterior de Santo Tomás.

² Cf. *Pascendi*, Dz 2095 : “La evolución [del dogma] surge del conflicto de dos fuerzas, de las que una tira hacia el progreso [= los teólogos], otra retrae hacia la conservación [= el magisterio]”.

³ Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969 – 1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, BAC Madrid 1998, p. 41 a 57. “El profesor Ratzinger redactó [...] las ocho primeras [de las quince] tesis de la síntesis definitiva” (p. 42).

⁴ A. Hontañón, *La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la declaración Mysterium Ecclesiae*, EUNSA 1998 : “Este documento [*La unidad de la fe y el pluralismo teológico*] tuvo una acogida, en general, bastante favorable. Así, por ejemplo, la revista «Razón y Fe» publicó un editorial [*Luz verde al pluralismo católico*, 188 (1973) 16-19] en el que manifestaba su alegría por la publicación del documento, del que pensaba que llegaba con retraso, calificando su exposición como breve, lúcida y equilibrada. Destacaba ante todo la idea de que este documento suponía un espaldarazo al pluralismo en el seno de la Iglesia Católica”.

que reflejen tales concepciones [= el pensamiento mutable de una época]”. De allí que, aunque las fórmulas sean aptas, “sin embargo – continúa el primer párrafo citado –, de esto no se deduce que cada una de ellas lo haya sido o lo seguirá siendo en la misma medida... puede suceder también que algunas fórmulas dogmáticas antiguas y otras relacionadas con ellas permanezcan vivas y fecundas en el uso habitual de la Iglesia, con tal de que se les añadan oportunamente nuevas exposiciones y enunciados que conserven e ilustren su sentido primordial”¹.

«**La fe y la inculturación**». En 1975 se da otro paso importante con la aprobación de unas conclusiones sobre *Magisterio y teología*². Pero con el advenimiento de Juan Pablo II (1978), el subjetivismo parece hacerse más explícito. En *Temas selectos de Eclesiología* (1984), la C.T.I. dedica unos párrafos a la «inculturación»³, para luego tomar el tema como asunto principal, en 1987, con el documento *La fe y la inculturación*⁴. Después de señalar la importancia que el asunto tenía para el Papa⁵, el documento delinea la distinción entre «naturaleza, cultura y gracia»⁶. “El sujeto primero de la cultura es la persona humana” (n. 5), pero “la persona humana es un ser de comunión” que vive en “un medio histórico y determinado del que el hombre obtiene los valores para promover la civilización” (n. 6); de allí que “es siempre una cultura concreta y particular, [aunque] está abierta a los valores superiores comunes a todos los hombres” (n. 7). Como el subjetivismo niega la universalidad del conocimiento, considera que toda cultura es siempre *concreta y particular*. Por supuesto que las diferentes culturas se distinguen en las aplicaciones concretas: lenguaje, costumbres, arte; pero los principios y las ciencias, alma y substancia de las lenguas, leyes y artes, son universales. No es que la cultura *se abra* a valores comunes, sino que, si ha alcanzado perfección, *está constituida* por valores universales en su mayor parte. Si la Iglesia asumió la herencia greco-latina, fue por lo mucho que tenía de universal y no como encarnación particular a repetir en cada pueblo y en cada época.

El mal se agrava cuando se considera el aspecto religioso. “El hombre es un ser naturalmente religioso... por ello todas las grandes culturas implican la dimensión religiosa como clave de bóveda” (n. 8); como “la gracia respeta la naturaleza” (n. 10), la fe debe injertarse en la cultura religiosa “purificada de sus desviaciones y defectos” (n. 9). Si la purificación se hiciera según la sana teología, podríamos estar de acuerdo; pero cuando se hace según el subjetivismo modernista, tenemos las aberraciones litúrgicas a las que Juan Pablo II nunca nos pudo acostumbrar en sus *encuentros con las culturas*.

El enemigo principal de la «inculturación» es la idea de una «cultura cristiana» superior: “El Espíritu Santo no insta una super-cultura” (n. 24). Considerar que la cultura greco-latina es superior a la azteca o a la hindú es discriminación. La catolicidad de la Iglesia consiste, justamente, en su capacidad de encarnarse en todo medio cultural: “La «novedad cristiana» engendra en las Iglesias locales expresiones particulares culturalmente tipificadas (modalidades de las formulaciones doctrinales, simbolismos litúrgicos, tipos de santidad, directrices canónicas, etc.). Pero la comunión entre las Iglesias exige constantemente que la «carne» cultural de cada una no sirva de pantalla al mutuo reconocimiento en la fe apostólica y a la solidaridad en el amor” (n. 29).

¿Llega a darse cuenta el Lector lo que esto significa? La sabiduría griega y el derecho romano fueron dones divinos que prepararon la plenitud de los tiempos para la venida del Salvador. Sólo este tesoro cultural, tras siglos de discusiones teológicas y definiciones conciliares, permitió formular con precisión los grandes dogmas cristianos. Y ya que les gusta hablar de «encarnación»: Así como sólo la carne purísima de la Virgen María fue apta

¹ Congregación para la Doctrina de la FE, Declaración *Mysterium Ecclesiae*, punto 5; cf. *El Misterio de la Iglesia y La Iglesia como comunión*, Ediciones Palabra, Madrid 1995, p. 42-43.

² C.T.I., *Documentos*, BAC, p. 117 a 145.

³ C.T.I., *Documentos*, BAC, p. 346: “En el campo del lenguaje (entendido aquí en el sentido antropológico y cultural), la inculturación consiste, en primer lugar, en el acto de apropiación del contenido de la fe en las palabras y las categorías de pensamiento, los símbolos y los ritos de una cultura dada. Exige después la elaboración de una respuesta doctrinal, a la vez, fiel y nueva, constructiva, pero postuladora de la conversión, frente a los problemas nuevos de pensamientos y de ética, ligados a las aspiraciones y a los rechazos, a los valores y a las desviaciones de esta cultura”.

⁴ C.T.I., *Documentos*, BAC, p. 393 a 416.

⁵ “El papa Juan Pablo II ha asumido, de manera especial y con todo el corazón, la evangelización de las culturas: el diálogo de la Iglesia y las culturas reviste, a sus ojos, una importancia vital para el futuro de la Iglesia y del mundo” (pág. 394).

⁶ La definición de «naturaleza» es breve pero revela su modernidad: “La naturaleza de un ser es lo que lo constituye como tal, con el dinamismo de sus tendencias hacia sus finalidades propias... las inclinaciones fundamentales de la naturaleza humana, expresadas por la ley natural, aparecen entonces como una expresión de la voluntad del Creador” (p. 396). Las ciencias modernas descubren las leyes naturales de manera puramente empírica y el documento las justifica inmediatamente como “expresión de la *voluntad* del Creador”. Desconocen así el alcance de la verdadera ciencia, que, aún antes de referirse a la *sabiduría* Creador, es capaz de descubrir el orden *necesario y universal* de los medios a sus fines: agnosticismo remendado con voluntarismo.

para recibir el Verbo de Dios; así también sólo la «carne» de la cultura greco-latina era suficientemente sana como para ser animada por la sabiduría del Evangelio y edificar la catedral de la cultura cristiana, cuya aguja más alta es la Suma Teológica de Santo Tomás. Pero para la mentalidad que ha invadido la Iglesia hoy, acabamos de blasfemar : en África, India y América había que volver a empezar¹. Y como en el occidente cristiano ha habido una revolución cultural, tenemos tarea para el próximo milenio : “Se impone una movilización de toda la Iglesia, para afrontar con éxito la tarea sumamente compleja de la inculturación del evangelio en el mundo moderno. En esta materia debemos abrazar la preocupación de Juan Pablo II. «Desde el comienzo de mi pontificado he considerado que el diálogo de la Iglesia con las culturas de nuestro tiempo era un campo vital, en el que está en juego el destino del mundo en este final de siglo XX»” (n. 26).

«**La interpretación de los dogmas**». El año siguiente se publica un documento, *La interpretación de los dogmas*², en el que se trata con más detenimiento el punto de la «evolución». Comienza con un esclarecedor “planteamiento filosófico” del problema de la interpretación o «hermenéutica», que nos permite conocer el árbol genealógico de esta manera de pensar : “El problema de la interpretación es un problema del hombre desde los orígenes, pues nos interesa, en cuanto hombres, entender el mundo en que nos encontramos y con ello entendernos también a nosotros mismos. En esta cuestión sobre la verdad de la realidad no empezamos nunca desde el punto cero. La realidad que hay que entender, nos sale más bien al encuentro concretamente al explicarla *en el sistema de símbolos de cada cultura*, que se manifiesta especialmente en el lenguaje... El problema fundamental de la interpretación puede por ello formularse de esta manera : ¿Cómo podemos tomar en serio el *círculo hermenéutico* entre sujeto y objeto sin caer con ello en un relativismo?... La tarea fundamental ante la que estamos, consiste, por tanto, en intentar llegar, en el encuentro y discusión con la *hermenéutica moderna*, con las ciencias humanas y con las ciencias de la cultura, a una *renovación creadora de la metafísica* y de su búsqueda de la verdad de la realidad”³.

El abuelo más prestigioso de este pensamiento es Kant; la «hermenéutica moderna» se la debemos a Schleiermacher, Dilthey, Ricker; el concepto de «círculo hermenéutico» es de Heidegger; Paul Ricoeur subraya la importancia mediatizadora de los signos y símbolos en el conocimiento. Agréguese a esto personalismo, estructuralismo y otras yerbas. ¿Qué podemos esperar de esta *nueva metafísica* así *creada*? Si “se toma en serio el círculo hermenéutico”, por más que se lo niegue de palabra, tenga por cierto el Lector que se ha sepultado en el más completo *agnosticismo*. El calvinista Karl Barth y el luterano Bultmann son los nuevos santos padres que remodelan este modo de pensar en el campo teológico. Los neo-teólogos de avanzada dicen adaptar estos métodos al catolicismo. Los moderados pretenden corregir los excesos de los avanzados. Hay nuevas expresiones y desarrollos, se adoptan términos más tradicionales, pero el resultado sigue siendo el modernismo condenado por San Pío X. Se mueven como ratones sin salir nunca de la trampa del subjetivismo de las ideologías modernas : “Del consorcio de la falsa filosofía con la fe ha nacido el sistema de ellos, inficionado por tantos y tan grandes errores” (*Pascendi*).

En una, quizás, sincera intención moderadora de defender *cierta* validez y permanencia de las fórmulas dogmáticas – en 1988 ya la deriva de la teología es suficientemente grande como para que hasta la moderna C.T.I. tenga inquietudes conservadoras –, el documento expone sin disimulos una versión apenas retocada del simbolismo modernista. Sólo recordemos las claves de lectura.

La «verdad» revelada no significa nunca doctrina sino siempre misteriosa realidad y su transmisión por la Parádosis o Tradición es una suerte de permanente presencia de esa realidad : “La Iglesia es en el Espíritu Santo el cuerpo de Cristo, en la cual y por la cual la multiforme sabiduría de Dios, aparecida en Jesucristo, se da a conocer al mundo entero. En su Tradición (Parádosis) está permanentemente presente la autocomunicación del Padre por el Logos en el Espíritu Santo, de modos muy diversos, por palabra y obra, por su liturgia y su oración y por su vida toda. Las afirmaciones dogmáticas son sólo un elemento dentro de esta tradición mucho más amplia” (p. 434).

Las fórmulas dogmáticas son signos eficaces para hacer presente la «verdad» (ontológica). Así como “el Logos... ha aparecido en su plenitud en Jesucristo en una forma histórica y concreta”, ofreciéndose a nuestra experiencia de fe⁴; así también debe encarnarse continuamente en las fórmulas concretas e históricas del lenguaje : “La Parádosis se encarna en los símbolos y lenguajes de todos los pueblos e inserta sus riquezas, purificadas y transformadas,

¹ Si hay algo que no le perdonan a España es que, habiéndole dado a los pueblos de América no sólo la fe, sino también, con su sangre, la cultura cristiana, ¡hayan tenido éxito! Ahora tratan de resucitar algunos indígenas de blue-jean y celular para hacer la debida «inculturación».

² C.T.I., *Documentos*, BAC, p. 417 a 453. El trabajo fue dirigido por Mons. Walter Kaspers y aprobado finalmente por el Cardenal Ratzinger, como presidente de la CTI.

³ C.T.I., *Interpretación...* p. 420-423. Los resaltados son nuestros.

⁴ Perdónenos el Lector, porque decir que «el Verbo se hace presente en Jesucristo», es una expresión que pertenece a la herejía nestoriana, de la que está totalmente inficionada la nueva teología. Jesucristo es Dios y no puede decirse que Dios es en El.

en la economía del único misterio de la salvación” (p. 435). La próxima cita es clara, pero hay que saberla leer : “Sin duda, hay que distinguir el contenido permanente [= realidad divina] válido de los dogmas de sus formas de expresión. El misterio de Cristo sobrepasa las posibilidades de expresión de cada época histórica y se sustrae, por ello, a cualquier sistematización exclusiva [→ inadecuación]. En el encuentro con las diversas culturas y con los signos cambiantes de los tiempos, el Espíritu Santo hace constantemente presente el misterio de Cristo en su novedad [→ Tradición viviente]. Sin embargo, contenido y forma de expresión no se pueden separar netamente [contra el relativismo exagerado]. El sistema de símbolos del lenguaje no es sólo un revestimiento externo, sino en cierta medida la encarnación de una verdad. Esto, sobre el trasfondo de la Encarnación de la Palabra eterna, vale especialmente de la proclamación de fe de la Iglesia. Esta toma, por exigencia de su esencia, una forma concreta formulable, que como expresión simbólico-real del contenido de la fe contiene y hace presente lo que indica” (p. 448).

Si tenemos en cuenta que para la nueva teología los sacramentos son signos que hacen eficazmente presente el misterio divino, podemos entender entonces que los dogmas son lo mismo. Por eso, lo que Santo Tomás enseña acerca de la triple significación de los sacramentos : “El sacramento es signo *rememorativo* de lo que precedió, es decir, de la pasión de Cristo; *demonstrativo* de lo que en nosotros es producido por la pasión de Cristo, a saber, de la gracia; y *pronóstico*, esto es, prenunciativo de la futura gloria”¹; el documento lo aplica a los dogmas : “Hay que entender los dogmas como un *verbum rememorativum*. Tienen que entenderse como anámnesis e interpretación conmemorativa de los *magnalia Dei*... Hay que entender los dogmas como un *verbum demonstrativum*... por ello hay que interpretarlos como verdad salvífica y transmitirlos a los hombres de cada tiempo de modo vivo, que les hable y los interpele. Hay que interpretar los dogmas como un *verbum prognosticum*... deben despertar esperanza” (p. 436).

Un dogma, entonces, puede decirse verdadero de la misma manera como un sacramento si dice válido : si es eficaz, donde se toma «verdad» en sentido práctico, como adecuación del medio a su propio fin. De allí que, para que los dogmas conserven su «verdad» o eficacia, deben «reinterpretarse» continuamente según las circunstancias histórico-culturales del cristiano en el mundo y según su experiencia de vida en la Iglesia – del mismo modo como pretenden reformar continuamente la liturgia de los sacramentos – : “Los dogmas expresan la misma Tradición de fe de modo doctrinal. Por ello no deben separarse del contexto de la vida eclesial ni interpretarse como fórmulas puramente abstractas... La tradición viva del pueblo de Dios que peregrina por la historia, no cesa en un determinado punto de esa historia; llega hasta el presente y continúa a través de él en el futuro. La definición de un dogma nunca es por ello sólo el final de un desarrollo, sino que es siempre también un nuevo comienzo... Una tal interpretación actual de los dogmas tiene que tener en cuenta dos principios que, a primera vista, parecen contradictorios : la validez permanente de la verdad y la actualidad de la verdad. No es lícito renunciar a la tradición y traicionarla [como los progresistas de avanzada] ni transmitir, con la apariencia de fidelidad, sólo una tradición congelada [como los lefebvristas de atrasada]. Se trata que de la memoria de la tradición surja esperanza para el presente y el futuro. Una proposición sólo puede tener significación última para hoy, porque es verdadera [= eficaz] y en la medida en que lo es. La validez permanente de la verdad y la actualidad para hoy se condicionan, por tanto, mutuamente” (p. 445-447).

Justamente el problema que se pretende resolver consiste en que el cristiano de hoy ya no tiene la cultura de ayer y los dogmas que usan términos como «consustancial», «hipóstasis» y «transustanciación» ya no son «verdaderos» para él : “En la cultura moderna secularizada, a diferencia de la cultura occidental de los siglos pasados sustancialmente con sello cristiano, el lenguaje dogmático tradicional de la Iglesia, también a muchos cristianos, no parece ya sin más inteligible o parece haberse vuelto completamente equívoco; muchos lo consideran incluso como una barrera para la transmisión viva de la fe. Este problema se agudiza, cuando la Iglesia con sus dogmas, que, considerados de un modo meramente histórico, han surgido en el contexto de la cultura greco-romana occidental, intenta aclimatarse en las diversas culturas de África y Asia. Esto exige más que una mera traducción de los dogmas; para llegar a una inculturación, el sentido originario del dogma tiene que ser llevado a una nueva inteligencia en otro contexto cultural. El problema de la interpretación de los dogmas se convierte así hoy en un problema universal de la evangelización o de la nueva evangelización... Ante las diversas situaciones socio-culturales en las que la Iglesia vive hoy, se trata además de la cuestión de la unidad y multiplicidad en la exposición dogmática de la verdad y la realidad de la revelación” (p. 424 y 426).

Con apenas unas leves modificaciones de vocabulario, tenemos exactamente el pensamiento explicado y condenado por San Pío X en la *Pascendi*² y vuelto a condenar por Pío XII en *Humani Generis* : “Algunos más

¹ Suma Teológica, III, 60, 3.

² Dz 2079 : “El sentimiento religioso, como quiera que está contenido en lo absoluto, tiene infinitos aspectos, de los que ahora puede aparecer uno, luego otro. Por semejante manera, el hombre creyente puede hallarse en diversas situaciones. Luego también las fórmulas que llamamos

audaces afirman que ello [= expresar el dogma por las nociones de la filosofía moderna] puede y debe hacerse, porque, según ellos, los misterios de la fe jamás pueden significarse por nociones adecuadamente verdaderas, sino solamente por nociones «aproximativas» como ellos las llaman, y siempre cambiantes, por las cuales, efectivamente, la verdad se indica, en cierto modo, pero forzosamente también se deforma. De ahí que no tienen por absurdo, sino por absolutamente necesario, que la teología, al hilo de las varias filosofías de que en el decurso de los tiempos se vale como de instrumento, vaya sustituyendo las antiguas nociones por otras nuevas, de suerte que por modos diversos y hasta en algún modo opuestos, pero, según ellos, equivalentes, traduzca a estilo humano las mismas verdades divinas... Pero es evidente, por lo que llevamos dicho, que tales conatos no sólo conducen al llamado «relativismo» dogmático, sino que ya en sí mismos lo contienen”¹.

«*Donum Veritatis*». En 1990, la Congregación para la Doctrina de la Fe promulgó la Instrucción *Donum Veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo – ya comentada en nuestro artículo anterior –, en la que se hace eco de las conclusiones de la C.T.I. : “Aunque la verdad revelada supere nuestro modo de hablar y nuestros conceptos sean imperfectos frente a su insondable grandeza, sin embargo invita a nuestra razón – don de Dios otorgado para captar la verdad – a entrar en su luz, capacitándola así para comprender en cierta medida lo que ha creído”². Al teólogo le corresponde inculturar la fe en pluralidad de teologías parciales y personales : “Corresponde a la tarea del teólogo asumir elementos de la cultura de su ambiente que le permitan evidenciar uno u otro aspecto de los misterios de la fe. Dicha tarea es ciertamente ardua y comporta riesgos, pero en sí misma es legítima y debe ser impulsada”. Los riesgos son de caer en alguna que otra herejía y sufrir incompreensión, pero en esto el teólogo debe ser libre hasta la audacia, confiando en que su diálogo con la Iglesia, dirigido por el Espíritu, hará que todo termine bien : “La libertad propia de la investigación teológica se ejerce dentro de la fe de la Iglesia. Por tanto, la audacia que se impone a menudo a la conciencia del teólogo no puede dar frutos y «edificar» si no está acompañada por la paciencia de la maduración. Las nuevas propuestas presentadas por la inteligencia de la fe «no son más que una oferta a toda la Iglesia. Muchas cosas deben ser corregidas y ampliadas en un diálogo fraterno hasta que toda la Iglesia pueda aceptarlas. La teología, en el fondo, debe ser un servicio muy desinteresado a la comunidad de los creyentes. Por ese motivo, de su esencia forman parte la discusión imparcial y objetiva, el diálogo fraterno, la apertura y la disposición de cambio de cara a las propias opiniones»”³.

«**El cristianismo y las religiones**». El fruto más maduro del subjetivismo, como señala San Pío X, es la verdad de toda religión; con él se abrieron, desde el Concilio Vaticano II, las vías prohibidas del ecumenismo. Pero treinta años después se va tan barranca abajo que la C.T.I., alegre de pisar el acelerador en sus primeros tiempos, ahora toca nerviosa los frenos. En 1996 publica *El cristianismo y las religiones*⁴, documento que busca moderar la «posición pluralista» de los que defienden el igual valor de toda religión. Es muy interesante ver planteadas con claridad, en el *Status quaestionis*⁵, las posiciones extremas a las que llega – en plena coherencia con los principios subjetivistas del ecumenismo – la objetada opinión «pluralista»; y luego tocar, en la parte resolutive, la impenetrable oscuridad de los argumentos con que se las quiere matizar.

El *Status quaestionis* propone seis problemas. El *primero* es respecto al «método»; como se ha de llevar adelante el diálogo interreligioso, “es natural que aparezcan tentativas de elaborar una teología de las religiones a partir de criterios que sean aceptados por todos” (n. 6), pareciendo entonces necesario “huir del dogmatismo”; pero el problema está para el teólogo católico en que “no se ve cómo se puede abandonar el «principio dogmático»”.

El *segundo* asunto es el del «valor salvífico de las religiones». Se distinguen allí tres posiciones; la extrema tradicionalista : “el *eclesiocentrismo* exclusivista, fruto de un determinado sistema teológico, o de una comprensión errada de la frase «extra Ecclesiam nulla salus»”⁶; la moderada conciliar : “el *crisocentrismo* [inclusivista]

dogmas tienen que estar sujetas a las mismas vicisitudes y, consiguientemente, sujetas a variación. Y así, a la verdad, queda expedito el camino para la íntima evolución del dogma. *Amontonamiento, por cierto, infinito de sofismas, que arruinan y aniquilan toda religión*”.

¹ Dz 2310-2311.

² *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 1 de julio, 1990, p. 9, columna 1.

³ *L'Osservatore Romano*, *ibid.*, columna 2. La cita interior es de Juan Pablo II, *Discurso a los teólogos en Altötting*, 18 de noviembre de 1980.

⁴ C.T.I. «El Cristianismo y las religiones», *Documentos*, BAC, p. 557 a 604. El texto original fue redactado en español.

⁵ Aquí se nos ubica rápidamente en el clima teológico en que se mueve el documento, cuando se refiere a las antiguas enseñanzas de los *santos padres* : “En la teología católica anterior al Vaticano II se constatan dos líneas de pensamiento en relación al problema del valor salvífico de las religiones. Una, representada por Jean Danielou, Henri de Lubac y otros... La otra línea, representada por Karl Rahner” (p. 559).

⁶ N. 10. Nos sentimos honrados de ser *eclesiocéntricos exclusivistas*, pero el texto agrega, para nuestro desconsuelo, que “ya no es defendido por los teólogos católicos, después de las claras afirmaciones de Pío XII [entendido como ellos quieren] y del Concilio Vaticano II [bien entendido] sobre la posibilidad de salvación para quienes no pertenecen visiblemente a la Iglesia”.

acepta que la salvación pueda acontecer en las religiones, pero les niega una autonomía salvífica debido a la unicidad y universalidad de la salvación de Jesucristo” (n. 11); y la extrema pluralista : “El *teocentrismo*... [que] trata de reconocer las riquezas de las religiones” para facilitar el ecumenismo (n. 12). El problema para esta última es que debe dejar a Cristo un poco de lado.

En el *tercer* punto se toca valientemente «la cuestión de la verdad» de las religiones : “La cuestión de la verdad acarrea serios problemas de orden teórico y práctico, ya que en el pasado [no subjetivista] tuvo consecuencias negativas en el encuentro con las religiones [sin subjetivismo no hay ecumenismo]” (n. 13). Explica allí una versión inmoderada del principio de inadecuación, asociada a la opinión que se combate, excesivamente relativista : “La concepción epistemológica subyacente a la posición pluralista utiliza la distinción de Kant entre *noumenon* y *phaenomenon*. Siendo Dios, o la Realidad última, trascendente e inaccesible al hombre, sólo podrá ser experimentado como fenómeno, expresado por imágenes y nociones condicionadas culturalmente; esto explica que representaciones diversas de la misma realidad no necesiten excluirse recíprocamente *a priori*” (n. 14). El problema, nada pequeño, está en que “la omisión del discurso sobre la verdad lleva consigo la equiparación superficial de todas las religiones, vaciándolas en el fondo de su potencial salvífico. Afirmar que todas son verdaderas equivale a declarar que todas son falsas. Sacrificar la cuestión de la verdad es incompatible con la visión cristiana” (n. 13).

La *cuarta* es «la cuestión de Dios» : “La posición pluralista pretende eliminar del cristianismo cualquier pretensión de exclusividad o superioridad con relación a las otras religiones. Para ello debe afirmar que la realidad última de las diversas religiones es idéntica, y, a la vez, relativizar la concepción cristiana de Dios en lo que tiene de dogmático y vinculante. De este modo se distingue a Dios en sí mismo, inaccesible al hombre, y a Dios manifestado a la experiencia humana” (n. 16).

El *quinto* problema es «el debate cristológico» : “¿Cómo entrar en un diálogo interreligioso, respetando todas las religiones y sin considerarlas de antemano como imperfectas e inferiores, si reconocemos a Jesucristo y sólo en él el Salvador único y universal de la humanidad?” (n. 18) Reconozcamos que la cosa no es fácil.

El *sexto* y último problema es el que se plantea “con relación a la *actividad misionera* de la Iglesia y con relación al *diálogo interreligioso*” (n. 23). Para la posición *pluralista* no hay misión sino diálogo, porque “la conversión deja de ser el objetivo primero de la misión, ya que lo importante es que cada uno, animado por el testimonio de los otros, viva profundamente su propia fe” (ibid.). Para la dura posición *exclusivista*, no hay diálogo sino misión, “para impedir la condenación de los no evangelizados” (n. 24). Mientras que para la virtuosa posición *inclusivista*, al diálogo se le agrega la intención misionera, no para evitar que se condenen, sino para llevar la “dinámica [de salvación] a su plenitud”, porque “la aceptación explícita de la fe hace crecer las posibilidades de salvación” (ibid.).

Nos hemos detenido en el planteo de estas objeciones para poder apreciar de manera más justa el subjetivismo del magisterio conciliar. Vemos que éste – sea por lo que le queda de fe o por instinto de conservación – trata sinceramente de evitar las conclusiones extremas : no quiere el indiferentismo, no quiere renunciar a la misión de predicar a Cristo. Pero los principios conciliares llevan *necesariamente* a la posición «pluralista»; es más, “tales principios – hay que decir con Pío XII – no sólo llevan al «relativismo», sino que ya en sí mismos lo contienen”. De hecho, el documento trata de corregir tendencias que en muy pocos años se generalizaron dentro de la Iglesia. Si ahora pasamos a buscar la respuesta de objeciones tan claramente planteadas, la sensación de oscuridad intelectual es agobiante.

El documento considera, en la segunda parte, «los presupuestos teológicos fundamentales» y en la tercera da solución a los problemas planteados. En cuanto al «valor salvífico de las religiones», señala que los textos del Concilio reconocen que, en orden a la salvación, “la pertenencia a las diversas religiones no parece indiferente”, aunque “si las religiones como tales pueden tener valor en orden a la salvación es un punto que queda abierto” (n. 81). Este punto es cerrado por la encíclica *Redemptoris missio*, de Juan Pablo II, donde se hace un “explícito reconocimiento de la presencia del Espíritu de Cristo en las religiones” (n. 84). Mas para no caer en igualitarismo, se le otorga un *status* superior a la religión católica : “En las religiones actúa el mismo Espíritu que guía a la Iglesia; pero la presencia universal del Espíritu no se puede equiparar a su presencia peculiar en la Iglesia de Cristo” (n. 85). Respira el católico ingenuo, porque con este argumento cree poder continuar defendiendo su religión. Bien, le dice el moderno, pero ¿cuál religión? Porque el Evangelio se debe inculturar y las culturas conllevan las religiones; de manera que el católico de la India puede preferir el catolicismo al hinduismo, pero un catolicismo *hinduizado*, y el católico de Europa puede preferir el catolicismo a la modernidad, que ciertamente implica una religión, pero no puede quedarse con un catolicismo tradicional de una cultura que ya pasó : “«Una fe que no se ha hecho cultura es una fe que no ha sido plenamente recibida, no ha sido enteramente pensada, no ha sido fielmente vivida». Estas palabras de Juan Pablo II dejan clara la importancia de la inculturación de la fe” (n. 26).

El punto más extensamente discutido es el problema de la verdad, y el más oscuro. “[La Iglesia] valora lo verdadero, bueno y bello de las religiones desde el trasfondo de la verdad de la propia fe, pero no atribuye en general a la pretensión de verdad de las otras religiones una misma validez. Esto llevaría a la indiferencia, es decir, a no tomar en serio la pretensión de verdad tanto propia como ajena” (n. 96). Los católicos no podemos decir que tenemos la verdad y las otras religiones no, pero digamos al menos que la pretendemos con mayor validez, no sea que caigamos en indiferentismo. “Todo diálogo vive de la pretensión de verdad de los que en él participan. Pero el diálogo entre las religiones se caracteriza además por aplicar la estructura profunda de la cultura de origen de cada uno a la pretensión de verdad de una cultura extraña” (n. 101); por lo tanto, si se objeta: “A la única mediación salvífica de Cristo para todos los hombres se le atribuye, por parte de la posición pluralista, una pretensión de superioridad” (n. 104), se responde que los que dialogan deben respetar la pretensión de verdad del otro, y los católicos pretendemos que Cristo es superior; esto está en la “propia estructura de verdad” de la fe cristiana (n. 103). Pero, hay que decirlo, nada de esto escapa al relativismo. En un diálogo en sentido estricto ninguno pretende tener la verdad, sino que se busca entre todos; los que se creen en la verdad, no dialogan sino querellan. Además, el que sólo pretende tener la verdad y respeta la pretensión del otro, no cree con fe divina sino humana. Además, quien necesita “aplicar la estructura profunda de la cultura” para medir la validez de la pretensión de verdad, es subjetivista y no le ha quedado ni siquiera la humana inteligencia.

«*Fides et Ratio*». La carta encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II, 1998, puede considerarse como el fruto más maduro del subjetivismo conciliar. Como no es extensa sino extensísima, remitimos al comentario que alguna vez hicimos¹. Sólo señalemos que, desde el mismo subtítulo de la Introducción: «Conócete a ti mismo», el autor comienza presentando al conocimiento indisociablemente penetrado de subjetividad; y termina – como inevitablemente le pasa a toda la modernidad – en un dramático reclamo por una trascendencia metafísica del pensamiento que él mismo se ha negado: “Es necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental... Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno al fundamento*” (n. 83). Pero los quinientos años de fracaso del nominalismo no le han quitado el aliento y pide para la imposible tarea mil años más: “Deseo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Este es uno de los cometidos que el pensamiento cristiano deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana” (n. 85).

5º El subjetivismo en los textos del Concilio Vaticano II

Con sólo dar un rápida mirada a las citas en los documentos referidos, es fácil determinar dónde se hallan los fuentes del subjetivismo conciliar. En *Dei Verbum* está sembrada la semilla de la «inadecuación»; en *Gaudium et spes* madura la «inculturación» y en *Unitatis redintegratio* y *Nostra aetate* se cosecha el «ecumenismo».

«*Dei Verbum*». En esta constitución la verdad revelada, objeto de la fe, no es nunca doctrina sino siempre realidad: “Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a *Sí mismo* y manifestar el misterio de su voluntad” (n. 2)². Una “revelación [que] se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas” no puede reducirse, evidentemente, a una simple doctrina. Jesucristo no vino a enseñar palabras, sino que es la Palabra hecha sensible en la que podemos tener la experiencia de Dios: “Quien ve a Jesucristo, ve al Padre; El, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras... lleva a plenitud toda la revelación” (n. 4). La Tradición, por lo tanto, no consiste en la transmisión de una doctrina por la predicación, sino en la permanente presencia del misterio divino en la actividad vital de la Iglesia: “La Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades lo que es y lo que cree... Así Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo” (n. 8). El n. 13 hace una delicada referencia al principio de «inadecuación»: “Las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas [en las Sagradas Escrituras], se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres”. Los enunciados doctrinales son imágenes tan

¹ Cf. Apéndice segundo.

² En esta frase y en lo que sigue, el subjetivismo no está en lo que se dice, sino más bien en lo que no se dice. Por eso, sin haber visto antes los frutos, sería difícil clasificar el árbol.

lejanas de la verdad revelada, como la naturaleza humana es imagen de la divina. Por más que se vista de mística seda, el subjetivismo subjetivo queda.

«*Gaudium et spes*». En la pésima e interminable *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* maduran los mejores frutos del subjetivismo conciliar, tales como la evolución de los dogmas y el pluralismo doctrinal, junto con la perpetua encarnación de la revelación en la pluralidad de culturas : “[La Iglesia] desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico... Esta adaptación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización; porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y, al mismo tiempo, se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas” (n. 44). No se vaya a creer que hay doctrina de valor universal e intentar enseñar tomismo en la India.

«*Unitatis redintegratio*». Es evidente que el «movimiento ecuménico» se hizo posible a partir del Concilio Vaticano II en razón y sólo por razón de su subjetivismo. Sólo quien piense que la unidad en la fe no requiere la unidad en las fórmulas dogmáticas puede emprender este moderno camino. En el *Decreto sobre el ecumenismo* se da por sentado el principio del pluralismo doctrinal : “Por medio de este diálogo [entre los peritos de cada Comunión], todos adquieren un conocimiento más auténtico y un aprecio más justo de la doctrina y de la vida de cada Comunión... Conservando la unidad en lo necesario, todos en la Iglesia, según su función encomendada a cada uno, guarden la debida libertad, tanto en las varias formas de vida espiritual y de disciplina como en la diversidad de ritos litúrgicos e incluso en la elaboración teológica de la verdad revelada” (n. 4). Para el modernismo, la diversidad teológica es tan legítima como la diversidad litúrgica, pues en ambos casos se trata de puros símbolos inadecuados; por eso la unidad doctrinal no se cuenta entre lo necesario a conservar. Si en el n. 11 se dice : “Es de todo punto necesario que se exponga claramente toda la doctrina; nada es tan ajeno al ecumenismo como ese falso irenismo, que daña la pureza de la doctrina católica y oscurece su genuino y definido sentido”; se aclara al terminar que – según el principio de inadecuación – los misterios de Cristo son insondables : “[Por el diálogo ecuménico] se preparará el camino por el que todos, animados por esta fraterna competencia, se estimularán para un conocimiento más profundo y una exposición más clara de las irrastrables riquezas de Cristo”.

«*Nostra aetate*». En la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* se dice : “La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones [no cristianas] hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, aunque *discrepen* en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces *reflejan* un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres” (n. 2). ¿Cómo puede ser que una doctrina discrepe *in multis* de lo que enseña la Iglesia y, a la vez, refleje la Verdad? Porque si se lee bien – y más en la versión latina – no dice allí que las doctrinas discrepen en *unos* puntos y en *otros* puntos digan verdad (lógica); ambos verbos (*discrepent* y *referunt*) tienen el mismo sujeto. Sólo se entiende si se considera la doctrina como símbolo inadecuado de una Verdad (ontológica) misteriosa; porque entonces las discrepancias verbales no impiden necesariamente una referencia válida al misterio. Pero, claro, es un modo de entender subjetivista, ya condenado por la Iglesia.

III. ACTITUD DEL FIEL CATÓLICO ANTE EL MAGISTERIO CONCILIAR

El fiel católico debe poner sumo cuidado en no prestar oídos a las sirenas del modernismo, porque sus sofismas son muy atractivos, muy sutiles y muy dañinos. Son muy *atractivos*, porque al disolver las fronteras doctrinales de la Iglesia, parecen abrir nuevos caminos a la caridad, permitiendo hablarles en una dulce lengua a quienes repugna el evangelio de Cristo crucificado¹. Los sofismas modernistas son, además, muy *sutiles*, porque si bien el realismo del conocimiento es evidentísimo, su explicación y defensa doctrinal constituye el más arduo asunto de la filosofía y se hace fácil resucitar a Gorgias y Protágoras². Son, sin embargo, extremadamente *dañinos*, porque no atentan contra una u otra verdad de fe, sino que corroen los cimientos racionales donde se fundan todas; y aunque conservan las palabras de los dogmas, las cambian totalmente de sentido, anestesiando así los

¹ I Co 1, 23-24 : “Nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya judíos, ya griegos”.

² Santo Tomás advierte que la reflexión lógica sobre el conocimiento “*habet maximam difficultatem, cum sit de secundo intellectus*”, es decir, ofrece la mayor dificultad porque no trata con entes reales sino de razón (*In Boetii de Trinitate*, lect. II, q. 2, a. 1, q. 2 ad 3).

oídos para corromper más fácilmente el corazón¹. Por todo esto, pedía San Pío X a los obispos “cuidar que los escritos de los modernistas, o que saben a modernismo o lo promueven, si han sido publicados, no sean leídos, y si no lo hubieren sido, no se publiquen. No se permita tampoco a los adolescentes de los seminarios, ni a los alumnos de las universidades, cualesquiera libros, periódicos y revistas de este género, pues no les harían menos daño que los contrarios a las buenas costumbres; antes bien los dañarían más, por cuanto atacan los mismos principios de la vida cristiana”².

Habiendo mostrado hasta qué punto el magisterio conciliar sabe a modernismo y lo promueve, no parece necesario insistir demasiado en que el respeto que el fiel católico le debe ciertamente a la autoridad, no le exige prestar atención a lo que dice. Ante un magisterio que deshecha la infalible autoridad que tiene de Cristo – como demostramos en nuestro primer artículo –, que nos deja en libertad de discutirlo – según vimos en el artículo segundo – y que, como la serpiente a Eva, quiere introducir en nuestros corazones la duda subjetivista sobre la veracidad de los pronunciamientos divinos : “*Nequaquam morte moriemi*” (Gn 3, 4), la única actitud fiel y prudente que, como simples católicos, podemos tomar, es la de *querellar sin dialogar*, es decir, oponer la enseñanza antiliberal y antimodernista del magisterio tradicional *sin ni siquiera oír* las argumentaciones de los nuevos maestros. Al magisterio conciliar, entonces, no sólo no se le debe conceder ningún grado de autoridad doctrinal, sino que hay que evitar oírlo, como tienen que hacer los hijos que encuentran en su padre a un seductor pervertido – sea ésta la conclusión de nuestro tercer artículo –.

Solución de las objeciones

A LA PRIMERA OBJECCIÓN

El magisterio conciliar no se apoya en un consenso unánime de los teólogos, sino en un «consenso pluralí- nime»; que no sólo carece de autoridad teológica, sino merece anticipada reprobación; porque el concepto mis- mo de «pluralismo» es subjetivista.

● El axioma : «*in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnia caritas*», es entendido de manera muy dife- rente por los teólogos escolásticos que por aquellos imbuidos del subjetivismo moderno. Para los escolásticos, la caridad corre por los cauces de la verdad; la sombría región de las dudas está acotada por el principio de no contradicción y la libertad de disputa se ordena a angostar sus límites, ofreciéndoles la gloria de conquistar terreno para la certeza católica; la unidad, entonces, de la doctrina necesaria arranca del dogma y se va extendiendo en todas las direcciones del saber. Para los teólogos modernos, en cambio, sólo es amable la libertad; de allí que se instalen para siempre en la penumbra de las dudas, donde cada uno es señor de su propia opinión, no teniendo mayor enemigo que el principio de no contradicción; tratan, entonces, de reducir al mínimo la región de lo neces- ario, concediéndole apenas la letra de los dogmas más irrecusables. Los escolásticos hallan la paz en el orden de la verdad; los modernos pactan la falsa paz del «pluralismo teológico», por el que todos están de acuerdo en que nadie piensa igual. Aquellos son hijos de la luz y éstos de las tinieblas.

Por eso hoy no existe el «consenso unánime». El consenso de los teólogos es «unánime» cuando todos ad- hieren en su mente o ánimo a una misma sentencia como verdadera (verdad lógica). Pero los modernos no acep- tan que la verdad se dé en la mente, como adecuación a lo que es; para ellos, la realidad es inadecuable por parte del intelecto y dos sentencias contradictorias pueden estar «en la verdad» si tienen una referencia válida a la cosa. Y si el Lector me preguntara en qué consiste esta referencia válida, tendría que responderle que hay diversas opi- niones y que todas tienen cierto valor... aunque en general tienden a explicarla por cierta eficacia práctica. Por

¹ Como los gusanos de la nuez, dejan la cáscara de los dogmas y hacen excremento el contenido. No hace falta buscar mucho para ver cómo funciona; mientras escribimos, dice el carismático predicador pontificio, Raniero Cantalamessa : “*Leyendo con ojos modernos* las palabras de Pablo, salta a la vista inmediatamente una dificultad. Pablo recomienda al marido que «ame» a su mujer (y esto está bien), pero además recomienda a la mujer que sea «sumisa» al marido, y esto, en una sociedad fuertemente (y justamente) consciente de la paridad de sexos, parece inaceptable. De hecho es verdad. Sobre este punto San Pablo *está condicionado en parte por la mentalidad de su tiempo*. Sin embar- go la solución no está en suprimir de las relaciones entre marido y mujer la palabra «sumisión», sino, si acaso, en hacerla recíproca [¿qué significa «sumisión» si es recíproca?], como recíproco debe ser también el amor. En otras palabras, no sólo el marido debe amar a la mujer, sino que también la mujer al marido; no sólo la mujer debe estar sometida al marido, sino que igualmente el marido a la mujer. Amor recí- proco y sumisión recíproca” (Zenit en español, del 25 de agosto de 2006).

² *Pascendi*, AAS 40 (1907) 643.

eso, al consenso que alcanzan – por ejemplo – los teólogos de la C.T.I., habría que llamarlo «pluránime»; porque si bien llegan a un texto *máximo común denominador* de doctrina, en el cual todos consienten, conserva cada uno la libertad de guardar en su ánimo una distinta opinión. En lo que todos coinciden es que, dada la condición quasi oficial de dicha Comisión, tal formulación concreta es útil para la labor de unificación que le toca a la jerarquía.

● Evidentemente, tal consenso nada tiene que ver con aquel del que tratan los manuales clásicos como lugar teológico de gran autoridad. Es más, la misma naturaleza del «pluralismo teológico» que se ha instalado tan fuertemente en la Iglesia demuestra por sí sola la inanidad del magisterio conciliar; porque ¿qué autoridad se le puede reconocer a un maestro que se goza en que sus discípulos opinen distinto? ¹

A LA SEGUNDA OBJECCIÓN

No se puede usar el lenguaje moderno sin caer en el pozo del pensamiento moderno. Es verdad que la Iglesia debía salir al encuentro del hombre de hoy, pero para eso contaba con la renovación del tomismo.

● La distinción de Juan XXIII : “Una cosa son las verdades de fe y otra las diversas maneras como se expresan”, es ambigua y su aplicación errada. Es ambigua, porque no hay que distinguir dos cosas sino tres : las *realidades* o misterios revelados, las *concepciones* mentales a las que asiente la fe y las *palabras* orales por las que se significan. El teólogo escolástico, entonces, va a entender : “Una cosa son las *concepciones* de fe (verdad lógica) y otra las diversas *palabras* como se expresan”; mientras que el moderno entiende : “Una cosa son las *realidades* de fe (verdad ontológica) y otra las diversas *concepciones* como se expresan”. En este sentido la distinción es falsa y en aquel no es del todo verdadera :

– Es falso, con la falsía nominalista, que haya diversas maneras de concebir una misma realidad; porque el intelecto no se adecua caprichosamente a la realidad que golpea sus sentidos; de dos concepciones verdaderas de la naturaleza humana, por ejemplo : bípedo implume y animal racional, una es necesariamente más perfecta y la otra menos; basta pensar bien para comprobarlo.

– No es del todo verdadero que haya muchas maneras de significar con palabras las concepciones mentales; porque el lenguaje es un arte que tiene sus reglas. Se pudo traducir Aristóteles al latín, aunque hubo que crear muchos términos, pues los romanos no pensaron tan finamente como los griegos; se puede traducir Santo Tomás al castellano, pero regando latinismos para no traicionar su pensamiento; no se puede traducir la doctrina de la Iglesia en una lengua que no tiene el verbo ser ni distingue sujeto y predicado. La finura de los pensamientos de Cristo sólo pudieron explicarse en griego y latín; y quien quiera el alma del Evangelio, que abrace el cuerpo de la cultura cristiana. El «pluralismo cultural» es una tremenda estupidez y la «inculturación» un crimen contra la fe.

● La revolución anticristiana no podía dejar de ser, al mismo tiempo, una revolución anticultural, que guillotinará las universidades católicas haciéndoles perder la teología como cabeza de las ciencias y las artes. Quitada la teología, muere primera la metafísica y las demás se atrofian como los órganos de un cuerpo en descomposición. Hablar de «cultura moderna» es un contrasentido, porque la modernidad es un proceso de desculturización; y nuestros obispos, que desde el Concilio Vaticano II quieren hablarle al hombre de hoy en su lenguaje, no sólo se han vuelto liberales sino que, además, se van viendo obligados a usar términos cada vez más escasos y vulgares ².

¹ Pablo VI exultaba al concederle a sus teólogos la libertad de opinión : “[Deseo] aseguraros de nuestra intención de reconocer las leyes y las exigencias propias de vuestros estudios, es decir, de *respetar aquella libertad de expresión* que es propia de la ciencia teológica y aquella posibilidad de investigar que reclama el progreso de la ciencia, la cual estima sumamente cada uno de vosotros. A este propósito, desearíamos disipar en vosotros el temor de que el servicio que se os ha reclamado deba por ello condicionar y restringir el ámbito de vuestros estudios hasta el extremo de impedir las legítimas investigaciones o las fórmulas que convengan a la doctrina... Admitimos gustosos el progreso y la variedad de las ciencias teológicas, es decir, aquel «pluralismo», que parece caracterizar hoy y designar aptamente la cultura y la humanidad de nuestro tiempo” (Alocución a la C.T.I. del 6 de octubre de 1969). Mons. Ph. Delhaye, secretario de la Comisión, le agradecía de corazón que los hubiera liberado de la tiranía de la unidad doctrinal : “Se está así muy lejos de las exigencias [por parte del Magisterio] de una sola doctrina considerada clásica y tomada exclusivamente de una sola corriente teológica. El Papa [Pablo VI] desea el pluralismo de los intentos... El Magisterio no se delega a los teólogos, de los que postula su ayuda. Pero tampoco toma el lugar de la teología técnica. Hay un abismo entre las catequesis de los miércoles de Pablo VI, que recuerdan los puntos esenciales de la fe que hay que creer y vivir, y los discursos brillantes de Pío XII que parecen salir de un manual clásico. ¡Y no sin razón! Han sido compuestos por profesores demasiado felices de hacer pasar bajo cubierta de la autoridad pontificia sus opciones y sus tesis de escuela” (C.T.I. *Documentos 1969 – 1996*, BAC p. 5 y 8, salvo de la exclamación en adelante, que no aparece en esta edición española sino en la francesa de Cerf, p. 16).

² En el documento acerca de *La fe y la inculturación*, citado más arriba, la C.T.I. se ve en un grave aprieto cuando tiene que tratar, al final, de «La fe cristiana y la modernidad» : “Se impone a los creyentes, como una tarea urgente y difícil, comprender la cultura moderna... La revolución industrial fue igualmente una revolución cultural. Valores asegurados hasta entonces se pusieron en cuestión... Algunos desesperan de la modernidad y hablan de una nueva barbarie... ¿Cómo hacer comprender a este hombre [moderno] la radicalidad del mensaje de Cristo : la caridad incondicional, la pobreza evangélica, la adoración del Padre y el asentimiento constante a su voluntad?” Al menos reco-

Así como no conviene cerrar los ojos para ayudar a un ciego desde su situación, así tampoco conviene usar el lenguaje moderno para ayudar al hombre de hoy, pues se cae en el mismo pozo del pensamiento moderno.

Antes de desatar las fuerzas del infierno, Nuestro Señor esperó que su Iglesia contara con la teología de Santo Tomás. Sólo la síntesis tomista tiene la virtud necesaria para resolver los sofismas de las ideologías modernas e incorporar los datos de las nuevas ciencias empíricas, divorciadas desde siglos de la sana filosofía. Porque las ideologías y ciencias nuevas han sido las dos mandíbulas de la tenaza que trituró la teología escolástica de los últimos tiempos; y si esto ocurrió fue porque, a pesar de los esfuerzos de los Papas, el tomismo no llegó nunca a imponerse en las escuelas católicas. Está claro que, en la medida en que avanzó el contagio del pensamiento moderno, los Papas fueron reclamando con mayor fuerza que se enseñara a Santo Tomás como único antídoto; con ese pedido termina la *Pascendi* de San Pío X¹. Para hablar al hombre de hoy, el último concilio contaba con la floreciente renovación del tomismo, pero en lugar de alentarla la aplastó.

A LA TERCERA OBJECCIÓN

El liberalismo que lleva la jerarquía conciliar a la renuncia de la asistencia divina en el ejercicio del magisterio, la lleva todavía más a lo mismo en el ejercicio del gobierno eclesiástico.

● La actitud liberal adoptada por la jerarquía de la Iglesia a partir del último Concilio, que – como hemos visto a lo largo de nuestro estudio – implica la renuncia a la asistencia divina y la priva de toda autoridad doctrinal en el ejercicio de la *potestas docendi*²; tiene análogas consecuencias en el ejercicio de la *potestas regendi*, esto es, la renuncia a la asistencia *prudencial*³ y consiguiente privación de autoridad disciplinar en el gobierno eclesiástico. El contagio del vicio liberal de una *potestas* a otra, se produce por doble vía :

– Primero, porque quien no discierne con certeza no puede imperar con firmeza. Si la jerarquía eclesiástica no asegura que sus discernimientos doctrinales acerca, por ejemplo, de los dichos y hechos de fieles con fama de santidad, o de los nuevos ritos litúrgicos, o de las nuevas legislaciones canónicas, son infalibles o al menos ciertos con garantía divina; sino que, por el contrario, afirma que puede estar confundiendo lo accidental con lo esencial y que necesita tiempo y diálogo para ir alcanzando cierta seguridad⁴; entonces no puede legislar y ordenar con absoluta firmeza en materias de tanta gravedad, dejando necesariamente un margen muy amplio a la prudencia de los súbditos.

– Segundo, porque así como el liberal dice no imponer a nadie su propio pensamiento, también dice no imponer su propia voluntad. Al *magisterio dialogado* de la muy liberal jerarquía conciliar, le corresponde y complementa un *gobierno colegiado*, al que hay que juzgar de modo semejante :

a) Carece de la asistencia divina prometida al ejercicio de la autoridad papal porque, dada la mentalidad liberal, cree que el Espíritu asiste primeramente a la voluntad general del Pueblo de Dios.

b) Debe ser entonces resistida en la medida de lo posible, porque nos advirtió el magisterio tradicional que el liberal, *nolens volens*, no busca el bien de la Iglesia sino su destrucción.

Por lo tanto, si el magisterio conciliar en su *objeto primario* no sólo no es infalible, no sólo no tiene ninguna autoridad, sino que debe ser evitado por corrosivo de la fe; no puede ser que cambie de naturaleza respecto a su *objeto secundario* : no puede ser infalible en las canonizaciones, ni en las leyes litúrgicas, ni en las leyes canónicas, ni en la aprobación de nuevos institutos, ni en el discernimiento de apariciones, ni en nada. De todas estas cosas el cristiano fiel y prudente se ve obligado a desconfiar, pues brotan de una fuente contaminada.

● Así como la santidad de Cristo brilló en la tierra de manera que nadie pudo argüirle de pecado⁵ pero, por su designio redentor, toleró ofensas en su honra y heridas en su carne; así también la santidad de la Iglesia militante será siempre tan notable que nadie pueda acusarla de pecado con razón, aunque no deje de sufrir la vejación de sus enemigos y la defección de sus miembros. Por eso, si el Concilio o los Papas hubieran asumido la autoridad que tienen de Cristo, sus actos pertenecerían formalmente a la Iglesia y no habrían errado en la doctrina ni en el gobierno; pero

nocen que no tienen ni idea de cómo hacerlo. “Se impone la movilización de toda la Iglesia, para afrontar con éxito la tarea sumamente compleja de la inculcación del evangelio en el mundo moderno” (p. 412-414).

¹ *Pascendi*, AAS 40 (1907) 640 : “Hemos resuelto no admitir más largas dilaciones y acudir a más eficaces remedios... En primer lugar, pues, lo que toca a los estudios, queremos y definitivamente mandamos, que la Filosofía escolástica se ponga por fundamento de los estudios sagrados... Lo principal que hay que notar es, que cuando prescribimos que se siga la Filosofía escolástica entendemos principalmente aquella que enseñó Santo Tomás de Aquino”.

² En cuanto a la distinción entre *potestas docendi et regendi*, cf. la solución a la 4ª objeción del art. 1º.

³ Cf. la nota del Cardenal Journet en la tercera objeción, p. 78.

⁴ Cf. “los errores del magisterio”, en el comentario a *Donum veritatis* (artículo segundo, p. 65).

⁵ Jn 8, 46 : “¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?”

como han adoptado una actitud liberal de renuncia de la propia autoridad, condenada explícitamente por el autorizado magisterio tradicional, son ellos personal y privadamente responsables del desastre conciliar y no la Iglesia en cuanto tal. Ante la defección de los pastores, la santidad de la Iglesia no deja de brillar en la renuencia a seguirlos por parte de, al menos, un pequeño resto fiel. La salud de la Iglesia depende próximamente de Pedro y puede desfallecer; pero últimamente depende de Jesucristo y no puede perecer.

Artículo Cuarto

Si el magisterio conciliar no compromete su autoridad por modo indirecto

Objeciones

PRIMERA OBJECIÓN

AUTORIZACIÓN INDIRECTA DE LA DOCTRINA CONCILIAR

La autoridad del magisterio eclesiástico no sólo queda comprometida por la proposición directa del depósito de la fe, sino también, aunque de modo indirecto, por la posición de actos en los que está implicada la verdad revelada, llegando a merecer en ciertos casos la nota de infalibilidad. Ahora bien, la jerarquía conciliar, adaptándose a la mentalidad del hombre moderno, no ha abundado tanto en dichos como en hechos; de allí que, si bien no ha comprometido su autoridad en la enseñanza directa de la doctrina, sí lo ha hecho, y con suma firmeza, en la reforma posconciliar de la Iglesia y de la vida cristiana. Por lo tanto, de la renuncia conciliar al ejercicio fuerte de la potestad de magisterio, no puede colegirse la falta de autoridad en la doctrina implicada en sus actos de gobierno.

- La jerarquía eclesiástica pone muchos actos que no son formalmente de magisterio sino de gobierno, pero que implican indirectamente una cierta definición doctrinal en conexión con el depósito de la fe; y cuando estos actos involucran a la Iglesia universal, en asuntos de importancia en orden a la salvación de las almas y son impuestos con firmeza bajo la autoridad del Pontífice Romano, hay que decir – según la sentencia unánime de los teólogos a partir, al menos, del s.XVI – que la doctrina implicada es infaliblemente verdadera. La imposición del juramento antimodernista por parte de San Pío X, por dar un claro ejemplo, no fue propiamente hablando un acto de magisterio, pero implicó la definición *ex cathedra* de varios puntos de doctrina hasta entonces no declarados como tales por la Iglesia ¹.

- Los cristianos actuales, heridos ciertamente por el subjetivismo, pero hartos también de la doblez esquizofrénica o farisaica entre vida y pensamiento que fue ganando al catolicismo en los últimos tiempos ², no se dejan mover tanto por las ideas predicadas en abstracto y universal, como por aquellas predicadas con los hechos y el ejemplo. Por eso se justifica que el Concilio Vaticano II haya sido blando en el ejercicio de la potestad de magisterio, promoviendo el diálogo, pero duro en el ejercicio de la potestad de gobierno, imponiendo una profunda reforma en todos los aspectos de la vida cristiana. Ahora bien, cada una de estas reformas implica una toma de posición desde el punto de vista doctrinal; y aunque el modo de la definición sea indirecto, no por eso – como se dijo – compromete menos la autoridad doctrinal del magisterio.

¹ E. Dublanchy, «Église», en *D.T.C.*, tomo IV col. 2197: “La infalibilidad de la Iglesia debe igualmente extenderse a toda enseñanza dogmática o moral, incluida prácticamente en lo que es mandado, aprobado o autorizado por la *disciplina general de la Iglesia*, sea que esta disciplina provenga de una ley positiva de la Iglesia entera o de una costumbre adoptada o aprobada por la Iglesia universal; como la licitud del culto de los santos en la medida en que está mandado o permitido; la legitimidad y excelencia de las órdenes religiosas aprobadas por la Iglesia; la divina institución y la eficacia sobrenatural de los sacramentos, cuya administración es regulada por la liturgia eclesiástica; la divina eficacia del sacrificio de la misa, tal cual resulta de la liturgia aprobada y de las leyes o costumbres sancionadas por la Iglesia, y muchas otras enseñanzas que se desprenden de las prácticas litúrgicas de la Iglesia universal. a) Es una consecuencia rigurosa de la enseñanza neotestamentaria. Porque la infalibilidad garantizada por Jesús a su Iglesia, según el texto de Mt 28, 20, que se aplica a toda enseñanza real y eficazmente dada por el magisterio eclesiástico, debe igualmente aplicarse a toda enseñanza incluida necesariamente en las leyes, prácticas o costumbres establecidas, aprobadas o autorizadas por la Iglesia universal, pues esta enseñanza práctica o indirecta, [dada] sobre todo por una autoridad en sí misma infalible, es tan real y eficaz como la enseñanza doctrinal directa. b) Es también lo que indica el testimonio constante de la tradición cristiana. Porque en todas las épocas de la historia de la Iglesia, los Padres, los autores eclesiásticos y los teólogos, y aún los Papas y los concilios, han deducido a menudo de la práctica universal, una prueba considerada siempre como demostrativa a favor de una doctrina discutida”.

² La doblez se fue dando entre un pensamiento tradicional y una vida liberal; es esquizofrénica cuando reside en el intelecto, con ignorancia invencible, y farisaica cuando reside en la voluntad deliberada; la primera fue epidemia en los laicos y la segunda ¡ay! en el clero. Hay que reconocer que el Concilio Vaticano II ha tendido a suprimir esta dicotomía, haciendo psicoanalizar a los esquizofrénicos y sincerar a los fariseos, pero no lo hizo ciertamente a favor del pensamiento tradicional.

● Respecto, entonces, a la conclusión de los dos primeros artículos : «el magisterio conciliar no ha impuesto su doctrina con ningún grado de auténtica autoridad», se debe hacer una distinción : concedemos que no la ha impuesto de modo directo, pero negamos que no lo haya hecho de modo indirecto¹. Y con respecto a la conclusión del tercer artículo : «la doctrina conciliar es de cuño modernista», también hay que distinguir : concedemos que lo sea la doctrina enseñada, que es propuesta solamente como una instancia del diálogo; pero negamos que lo pueda ser la doctrina implicada en las reformas conciliares, porque éstas comprometen gravemente el bien común de la Iglesia. Por lo tanto, el teólogo católico puede y debe explicitar tal doctrina, a la luz de la tradición, estando cierto de que existe una explicación de los hechos necesariamente ortodoxa.

SEGUNDA OBJECCIÓN

PROMULGACIÓN PONTIFICIA DE LA REFORMA LITÚRGICA

Como la liturgia o «lex orandi» tiene estrecha relación con el dogma o «lex credendi», los Papas han cuidado especialmente de su ordenamiento, llegando a comprometer su infalibilidad – según el sentir común de los teólogos – en las leyes litúrgicas universales. Por consiguiente, nadie puede rechazar la reforma litúrgica conciliar sin grave riesgo de cisma, ni impugnar la doctrina implicada sin sospecha de herejía.

● La liturgia o culto público de la Iglesia ha sido, a la vez, uno de los principales instrumentos de transmisión del Depósito de la fe y de su impresión en el alma del pueblo fiel. Muchas verdades de fe fueron primero vividas en la liturgia y sólo después enseñadas por el magisterio; y a la mayoría de los fieles les dice más una genuflexión ante el Santísimo que la definición de la transubstanciación. De allí que el Papa San Celestino I sentenciara : «*Ut legem credendi lex statuat supplicandi*»² y San Pío X reconociera que “la fuente primera e indispensable” del “verdadero espíritu cristiano” es “la participación activa en los misterios sacrosantos y en la oración pública y solemne de la Iglesia”³. Por esta razón, los Concilios y los Papas fueron, a lo largo de los siglos, interviniendo cada vez más para conservar la liturgia exenta de todo error y desviación que pusiera en peligro la salud de los fieles cristianos, con tanto esmero que los teólogos están de acuerdo en que también en las leyes litúrgicas promulgadas bajo la autoridad del Sumo Pontífice para la Iglesia universal, está en juego la infalibilidad del magisterio.

● Ahora bien, aunque la reforma litúrgica conciliar pueda ser considerada como el triunfo de Cannes del nuevo Aníbal con su pequeño ejército de neo liturgos sobre la curia romana⁴, no por eso el nuevo orden litúrgico le pertenece a Bugnini, sino que, como éste bien lo demuestra en su obra póstuma, *La Riforma Liturgica*, todo se hizo bajo la firme autoridad de Pablo VI, único que pudo vencer las reticencias de la Sagrada Congregación de Ritos (hasta acabar finalmente con su existencia). Y por el mismo motivo, tampoco importa si la reforma fue más allá, o no, de lo que quiso el Vaticano II al aprobar la constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la liturgia, porque la autoridad del Papa solo – con la que ciertamente contó la reforma litúrgica – no es menor que la del Papa en concilio.

● Por lo tanto, la doctrina substancialmente implicada en la reforma litúrgica conciliar no puede dejar de ser plenamente ortodoxa. Por supuesto que decimos esto de los libros litúrgicos tal como han sido promulgados por Roma para la Iglesia universal, y no de cada una de las adaptaciones que hayan podido hacer las conferencias episcopales de aquí o acullá. Puede ser, entonces, que las personas que intervinieron *materialmente* en la ejecución de la reforma litúrgica hayan tenido un pensamiento menos ortodoxo y hasta heterodoxo; pero no es católico atribuir este pensamiento a lo que la Iglesia ha *formalmente* aprobado, como algunos libritos han hecho⁵; el ver-

¹ Aclaremos que el adjetivo «indirecto» tiene dos usos distintos respecto al magisterio. Se usa a veces para distinguir el *objeto secundario* del magisterio, como en el siguiente texto de Santo Tomás : “Algo puede pertenecer a la fe de dos maneras. *De un modo directo*, como aquello que nos ha sido divinamente transmitido de modo principal [...] Perteneció a la fe, en cambio, *de un modo indirecto*, aquello de lo cual se sigue algo contrario a la fe” (Santo Tomás I, q. 32, a. 4; cf. II-II, q. 11, a. 2). En la objeción, en cambio, no está referido al objeto, sino a la especie misma de los actos, por cuanto también puede proponerse la doctrina *indirectamente*, por actos que no son de magisterio sino de gobierno. En su tratado *De Ecclesia Christi*, Salaverri no distingue estos dos usos. Habla del “*obiectum infallibilitatis secundarium vel indirectum*” (tesis 17), e incluye en él tanto “las verdades especulativas conectadas lógicamente con las reveladas ya sea como consecuencia o como presupuesto” (primer sentido de *indirecto*), como “los hechos dogmáticos” y los “decretos dispositivos disciplinarios en general, y en especial las canonizaciones de los Santos y la aprobación de las Órdenes religiosas” (segundo sentido de *indirecto*). Como mostraremos en el *corpus* del presente artículo, parece muy conveniente distinguirlos.

² “Que la ley de la oración establezca la ley de la fe”. Cf. *Indiculus*, c. 8, promulgado bajo San Celestino I, DS 246.

³ Motu Proprio *Tra le sollecitudine* sobre la Música Sacra.

⁴ Así como el antiguo Aníbal, tras cruzar los Alpes con sus elefantes, venció al ejército romano, mucho mayor en número; así también el nuevo Aníbal Bugnini, introduciendo en Roma los paquidérmicos peritos del movimiento litúrgico transalpino, tuvo un triunfo aplastante sobre los viejos dinosaurios de la Sagrada Congregación de Ritos.

⁵ Cf. Fraternidad Sacerdotal San Pío X, *El problema de la reforma litúrgica*, Ediciones Fundación San Pío X, 2001 : “En cada uno de estos estudios, sintetizaremos las tesis de la nueva teología, sirviéndonos tanto de los teólogos que están en el principio de la reforma litúrgica, como de los textos oficiales postconciliares” (n. 50).

dadero teólogo debe considerar el rito en sí mismo, a la luz de la tradición, y hallar la explicación ortodoxa que cierta y necesariamente está, como otros no han dejado de hacer y mejor¹.

TERCERA OBJECCIÓN

LA CANONIZACIÓN DE SANTOS POSCONCILIARES

Los simples fieles entienden mejor el Evangelio con el ejemplo de los santos que con la explicación doctrinal; por eso los Papas asumieron la responsabilidad de sus canonizaciones con tanta solemnidad que los teólogos han considerado que comprometen en ellas la infalibilidad del magisterio. Ahora bien, los últimos Pontífices han ido canonizando multitud de santos, algunos de los cuales encarnan en su vida y obras el espíritu de las reformas conciliares. Por lo tanto, el reciente magisterio no ha dejado de ejercerse, aunque indirectamente, con su máxima autoridad y no se puede negar, sin sospecha de herejía, la ortodoxia substancial de la reforma conciliar reflejada en la vida de los santos contemporáneos.

- Como lo enseña la pedagogía humana de los filósofos y lo muestra la pedagogía divina de los Evangelios, si bien es necesario transmitir la doctrina *en abstracto*, por medio de definiciones y argumentaciones, para los mayores o cultivados; para los menores o simples es tanto o más necesario mostrarla *en concreto*, por medio de ejemplos vivos. Por eso los Papas, al menos desde el año mil, se reservaron la facultad de canonizar a los santos, asegurándose así que a los ojos de los fieles sólo brillaran, con los esplendores del culto litúrgico, ejemplares sin tacha de vida cristiana. Tanto por el sumo cuidado que Roma puso en los procesos de canonización, llevados a cabo con todas las formalidades propias de un juicio; como por la manera de pronunciarse en los decretos de canonización, deliberadamente calcados sobre el modo de las más solemnes definiciones dogmáticas; los teólogos han concluido que está comprometida la autoridad pontificia en su más alto grado, el de infalibilidad.

- Aunque desde el Concilio Vaticano II, los Papas no han querido recurrir a las definiciones dogmáticas; sin embargo, como conviene a la mentalidad del hombre moderno, han recurrido con una frecuencia nunca antes vista, a las beatificaciones y canonizaciones. Y no puede decirse que éstas ahora carezcan de autoridad; porque, si bien se han aligerado los procesos y se han concedido mayores atribuciones a las conferencias episcopales, no deja Roma de reservarse la última palabra en estas decisiones y de expresarse en sus decretos con la misma solemnidad que en tiempos anteriores. En esta nueva pedagogía del magisterio, los Papas se han mostrado, entonces, como doctos escribas en el Reino de los Cielos, que sacan de las arcas de la Iglesia lo nuevo y lo viejo, *nova et vetera* (Mt 13, 52): confirman la antigua tradición canonizando los santos que la representan y garantizan la novedad conciliar canonizando santos tan modernos como San José María Escrivá y, probablemente muy pronto, Juan Pablo II.

- Hay quienes objetan que la única verdad infaliblemente establecida por una canonización, es que el alma del santo goza actualmente de Dios; no siendo legítimo concluir de la canonización de San José María que el Opus Dei es verdaderamente obra de Dios; ni de la posible canonización de Juan Pablo II que el ecumenismo ha sido inspirado a la Iglesia por el Espíritu Santo. Pero evidentemente se equivocan. La canonización afirma infaliblemente la relación causal de dos cosas: que el santo brilla en el Cielo por el *premio* de la gloria *porque* brilló en la tierra por el *mérito* de la virtud. Es dogma de fe que quien imita a Jesucristo en esta vida, necesariamente participa de su gloria en la otra; pues bien, por el decreto de canonización, los Papas declaran con todo el peso de su autoridad que la vida del santo es una realización particular de aquel principio universal. Justamente por eso el proceso de canonización se ordena a promover el culto público de los santos, proponiendo sus vidas terrenas como *ejemplares* a ser contemplados e imitados por los fieles cristianos. La canonización, entonces, no declara la verdad de cada circunstancia de la vida y obras del santo en cuestión, pero sí lo hace con los elementos esenciales de su camino de santificación. Por eso la santidad de quien puede definirse como Fundador del Opus Dei, implica la santidad de tal fundación; y si se declarara la santidad del Papa del Ecumenismo, significaría ciertamente la aprobación infalible de la vía ecuménica que lo caracterizó.

CUARTA OBJECCIÓN

LA LEYES UNIVERSALES DEL NUEVO CÓDIGO

La Iglesia también compromete su magisterio infalible al promulgar leyes universales, que no son sino la aplicación práctica del Evangelio en la vida de la Iglesia. Ahora bien, la renovación del Vaticano II no se dio

¹ Cf. Dom Guy Oury, *La Messe, de S. Pie V à Paul VI*, Solesmes 1975, p. 44: "Es claro que la liturgia de la Iglesia romana se encuentra en una situación privilegiada por el hecho de haber sido aprobada, promulgada por una autoridad que goza del carisma de la infalibilidad desde que da una enseñanza constante. Querer descubrir allí un error es absurdo. El procedimiento que se impone es el inverso".

primero y propiamente como una nueva doctrina sino como una nueva vida, infundida en la piedad de los fieles por la reforma litúrgica y en todos los aspectos de la vida de la Iglesia por la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico. Por lo tanto, el católico debe dar por cierto y seguro que la renovación conciliar está animada por una doctrina plenamente ortodoxa; y si fuera cierto que la explicación teológica que terminó predominando es de cuño modernista, sólo queda dar otra de cuño tomista.

- Detrás de toda práctica hay siempre una teoría, pero no siempre es fácil expresarla; el hombre virtuoso sabe obrar bien, pero no siempre sabe decir por qué. Desde el día de Pentecostés la Iglesia utilizó los siete Sacramentos, pero tardó más de mil años en explicar su teología; de allí que en éstas como en muchas otras cuestiones doctrinales, las leyes y costumbres de la Iglesia universal son uno de los lugares teológicos de máxima autoridad¹. Por eso podemos darle al axioma celestiniano una forma más general : «*Ut legem credendi lex statuat agendi*», que el dogma o ley del creer sea establecido por la ley del obrar o disciplina de la Iglesia.

- Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia, adaptándose – como dijimos – a la mentalidad del hombre de hoy y siguiendo el ejemplo de Jesucristo, comenzó primero a hacer y sólo después a enseñar : “*coepit facere et docere*” (Act. 1, 1). Lo primero que emprendió fue la renovación de la piedad por la reforma litúrgica, pero poco a poco fue renovándolo todo, desde la Curia romana hasta la relación de los católicos con las demás religiones. Todas estas reformas recibieron el sello de autenticidad con la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico, en el año 1983. Ahora bien, hay consenso unánime de los teólogos en que la Iglesia no puede errar en las leyes universales promulgadas bajo la autoridad de la Santa Sede². Por lo tanto, no sólo se debe aceptar y seguir sin temor todo lo mandado en el nuevo Código, sino que, además, la doctrina cierta y necesariamente implicada en la nueva legislación está garantizada por el carisma de infalibilidad del magisterio eclesiástico.

- En su nueva estrategia evangélica, la jerarquía eclesiástica impuso los cambios prácticos y dejó librada la explicación teórica a una toma de conciencia en forma de diálogo intraeclesial. Al no imponer también la doctrina con su autoridad dogmática infalible, los Papas conciliares han aceptado el riesgo de que aparezcan y hasta predominen momentáneamente exposiciones teológicas menos seguras y hasta erradas; pero al católico fiel que advierte estas desviaciones, no le toca juzgar si es o no prudente la conducta de sus pastores, sino contribuir según sus aptitudes a *enderezar las sendas* (Mt 3, 3) : aceptar la renovación conciliar en espíritu no de ruptura sino de continuidad con la tradición, contribuyendo con su ejemplo al buen espíritu de los demás, y, si tiene la necesaria formación intelectual, participar en el diálogo teológico en espíritu no de oposición sino de conciliación entre lo nuevo y lo viejo que el padre de la familia cristiana, el Papa, va sacando del tesoro de la Iglesia (Mt 13, 52)³.

QUINTA OBJECCIÓN

LA APROBACIÓN PONTIFICIA DE LOS «NUEVOS MOVIMIENTOS»

Los nuevos movimientos, en especial el carismatismo, son los productos más propios del pensamiento conciliar y han sido encomiásticamente aprobados por los últimos Papas. Pero la teología reconoce que la aprobación pontificia de las órdenes religiosas y demás instituciones para la santificación de los fieles, también goza del carisma de la infalibilidad. De allí que la doctrina implicada en las direcciones esenciales de estos movimientos no puede estar errada.

- La naturaleza del árbol se revela en sus frutos; si hay algunas obras que encarnan de la manera más pura y propia el espíritu del Vaticano II, son los nuevos movimientos religiosos, en especial el carismatismo. Uno de los motivos, si no el principal, que movió a Juan XXIII a convocar el concilio, fue tomar conciencia que el ejercicio de la autoridad en la Iglesia se había ido haciendo tan pesado que estaba ahogando los impulsos del Espíritu

¹ Santo Tomás recurre muchísimas veces a la autoridad de la costumbre de la Iglesia : “La costumbre de la Iglesia tiene la mayor autoridad y se la debe seguir siempre y en todo” (II-II, q. 10, a. 12); “contra esto está que la Iglesia está regida por el Espíritu Santo, que no hace nada desordenado” (III, q. 66, a. 10); “contra esto está el uso de la Iglesia, que es gobernada por el Espíritu Santo” (III, q. 72, a. 12); “pero en contrario está la costumbre de la Iglesia, que no puede errar, por cuanto está instruida por el Espíritu Santo” (III, q. 83, a. 5); etc.

² Wernz-Vidal, *Ius canonicum*, tomo II, p. 410 : “Los Pontífices son infalibles en la elaboración de las leyes universales que conciernen la disciplina eclesiástica, de manera que éstas no pueden jamás establecer nada que vaya contra la fe y la moral, aún cuando no alcancen el supremo grado de la prudencia”.

³ Benedicto XVI, *Discurso a la Curia romana*, 22 de diciembre de 2005 : “¿Por qué la recepción del Concilio, en grandes zonas de la Iglesia, se ha realizado hasta ahora de un modo tan difícil? Pues bien, todo depende de la correcta interpretación del Concilio o, como diríamos hoy, de su correcta hermenéutica, de la correcta clave de lectura y aplicación. Los problemas de la recepción han surgido del hecho de que se han confrontado dos hermenéuticas contrarias y se ha entablado una lucha entre ellas. Una ha causado confusión; la otra, de foma silenciosa pero cada vez más visible, ha dado y da frutos. Por una parte existe una interpretación que podría llamar «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura»; a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la «hermenéutica de la reforma», de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino”.

Santo en el corazón de los fieles : “*Spiritum nolite extinguere*” (I Tes 5, 19). El indiscreto celo del Santo Oficio cohibía la necesaria libertad intelectual para el progreso de la investigación teológica; la escrupulosa vigilancia de la Congregación de Ritos había cortado la conexión vital entre la liturgia y la piedad del pueblo cristiano; las Congregaciones del Clero y de los Religiosos creían que los institutos eclesiásticos, a la manera de los estados modernos, debían nacer de la aprobación de sus Constituciones como el pollito del huevo, imponiendo por esta vía sus estrechas concepciones a los movimientos de la gracia¹. El Concilio volvió a recordar que “el Espíritu sopla donde quiere” (Jn 3, 8), no sólo en Roma, sino también en el pueblo fiel (*Lumen gentium* n. 12) y hasta fuera del perímetro visible de la Iglesia (*Unitatis redintegratio* n. 3); de allí que la jerarquía no debe considerarse la única voz de las voluntades divinas sino saber también escuchar lo que Dios se digna hablar por boca de los más pequeños : “A quienes tienen la autoridad en la Iglesia [...] compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno” (*Lumen Gentium* n. 12). Al romperse los rígidos moldes preconciiliares, quizás de manera un poco brusca, entraron en crisis todas las instituciones eclesiásticas conservadas hasta entonces en el *freezer* de una tradición mal entendida². Pero pronto los llamados «nuevos movimientos» iban a confirmar las audaces intuiciones del Concilio : El movimiento carismático, que hoy agrupa a millones de católicos, ha nacido fuera de las fronteras de la Iglesia, demostrando del modo más acabado que teníamos mucho que aprender en el diálogo con nuestros hermanos separados, y se ha propagado maravillosamente gracias a los carismas laicales y no tanto por los ministerios sacerdotales, confirmando por la abundancia de sus frutos la novedosa doctrina conciliar sobre el sacerdocio común.

- Si en la Iglesia se han podido manifestar los «nuevos movimientos», ha sido gracias a la nueva actitud de las autoridades eclesiásticas. Los iniciadores de estos movimientos han sido instrumentos ignorantes de lo que el Espíritu quería hacer por medio de ellos; y si Roma les hubiera exigido, desde el estado de embrión, una Constitución que definiera su naturaleza y actividad, habrían sido abortados en el seno materno de la Iglesia. Ahora, en cambio, confiando en el *sensus fidei* del Pueblo de Dios, los dejaron crecer, aún permitiendo ciertos desarreglos iniciales, propios de un ser vivo que evoluciona adaptándose al medio en busca de su propia naturaleza; así, poco a poco, los obispos fueron ayudando a su inserción en la vida de las diócesis y, en la medida en que iban tomando conciencia de ellos mismos, de Roma les fueron pidiendo que se definieran con esbozos de constituciones. De allí que hayan sido llamados nuevos *movimientos* y no nuevos *institutos*, pues quedan siempre abiertos a nuevas adaptaciones, según lo requiera el Espíritu y los tiempos.

- Pero el nuevo modo en que la autoridad ha hecho este acompañamiento, a la manera del rodrión con la planta, y que no es otro que el usado en los primeros siglos de la cristiandad, no disminuye en nada las garantías de infalibilidad que posee la aprobación final de la Santa Sede. Los nuevos movimientos no sólo han ido recibiendo aprobación canónica, sino que han sido también distinguidos por los últimos Papas con las mayores alabanzas. Por lo tanto, ningún católico puede poner en tela de juicio las grandes líneas del Concilio, hechas vida, y vida abundante, en movimientos tales como el carismatismo³.

SEXTA OBJECCIÓN

CONFIRMACIÓN CELESTIAL DE LAS APARICIONES MARIANAS

El discernimiento de las apariciones por parte de las autoridades eclesiásticas, también está asistido por el carisma de la infalibilidad. Ahora bien, las últimas apariciones marianas más o menos aprobadas, empezando por Fátima, refrendan maravillosamente el espíritu conciliar. ¿Qué más puede pedir un católico para aceptar el Concilio?

- Así como el Sumo Pontífice está asistido en el discernimiento de la santidad de sus hijos, en la medida en que se compromete la doctrina revelada, aunque de un modo indirecto; así también está asistido en el discernimiento de los hechos sobrenaturales, tales como apariciones celestiales, milagros y posesiones del maligno. En el caso particular de las apariciones, los Pontífices no han creído necesario garantizar el hecho mismo de la aparición

¹ Juan XXIII, que sufrió en carne propia las severidades romanas, anunció su suavización ya en su discurso inaugural del Concilio, 11 de octubre de 1962 : “Siempre se opuso la Iglesia a los errores; frecuentemente los condenó con la mayor severidad; en nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la severidad”.

² Cf. Juan Pablo II, *motu proprio Ecclesia Dei*, DS 4822 : “La raíz de este acto cismático se puede individuar en una imperfecta y contradictoria noción de Tradición : imperfecta porque no tiene suficientemente en cuenta el carácter vivo de la Tradición”. La noción lefebvrística de tradición era la más común antes del Concilio.

³ Dice Santo Tomás en *Contra impugnantes*, pars II c. 3 (n. 132 de *Opuscula theologica*, vol. II, Marietti) : “En el n. 25, cuestión 1, se dice : «A nadie le es lícito, sin peligro de su estado, desafiar las divinas constituciones o los decretos de la Sede Apostólica». Ahora bien, como algunas religiones han sido instituidas por la Sede Apostólica, [...] evidentemente se vuelve condenable todo aquel que intenta condenar una tal religión”.

con las notas propias de la infalibilidad, juzgando suficiente emitir una opinión de credibilidad; pero siempre está en juego el carisma del magisterio infalible en la doctrina implicada en las devociones nacidas en torno a estos acontecimientos, pues de otra manera faltarían gravemente a su oficio de Pastores. En Fátima, por ejemplo, no puede darse como verdad *infalible* que haya sido la Virgen quien se apareció – aunque no está sin pecado quien lo niegue, dada la solemnidad de su aprobación pontificia –, pero sí debe considerarse como infaliblemente ortodoxa la doctrina implicada en la devoción al Inmaculado Corazón.

• Ahora bien, en la gran mayoría de las apariciones marianas ocurridas en torno al Concilio y a la crisis concomitante de la humanidad, que han recibido una cierta aprobación romana, brilla una nota común: entre las recriminaciones por los abusos del clero y las advertencias de acontecimientos apocalípticos, los mensajes celestes han recomendado a los fieles la figura del Papa, en especial de Juan Pablo II:

– La última aparición que recibió la solemne aprobación pontificia a la manera autoritaria preconiliar fue Fátima; y las mismas autoridades romanas, al revelar recientemente la tercera parte del secreto comunicado a los videntes, han confirmado que se refería al martirio que sufrió Juan Pablo II el 13 de mayo de 1981¹.

– Después del Concilio ha habido una multiplicación de las apariciones de la Virgen², probablemente porque desde entonces la jerarquía eclesiástica dejó de ahogar estos movimientos celestiales con sus procedimientos autoritarios, cortando hasta los primeros brotes de devoción y juzgando las ocultas raíces del hecho a la luz de la más estrecha teología; y comenzó, con más humildad y prudencia, a esperar los frutos para juzgar el árbol, poniendo mayor confianza en el *sensus fidei* del pueblo cristiano³. Pues bien, en la mayoría de estas manifestaciones – más en las que han recibido cierta aprobación por parte de las autoridades eclesiásticas –, se realza la figura del Papa, en especial de Juan Pablo II, como faro seguro en estos tiempos de tempestad; siendo notorio que los últimos Papas no han hecho sino promover en todo, la letra y el espíritu del Vaticano II. También se da, en estas las últimas apariciones, una evidente aprobación del espíritu conciliar en sus notas más propias, el ecumenismo principalmente⁴.

¹ Aunque La Salette es muy anterior (1846), el mensaje que entonces dio Nuestra Señora parece mirar especialmente la espantosa crisis del siglo siguiente. Es verdad que la Virgen llega a decir que “Roma perderá la fe y llegará a ser la sede del Anticristo”, pero parece que por «Roma» no hay que entender la Santa Sede, entidad religiosa, sino la ciudad, entidad política, así como habla también de París y de Marsella; porque, por otra parte, salva siempre la figura del Papa: “La Iglesia tendrá una crisis espantosa... El Santo Padre sufrirá mucho. Yo estaré con él hasta el fin para recibir su sacrificio” (cf. R. Laurentin, M. Corteville, *Découverte du secret de la Salette*, Ed. Fayard 2002).

² La siguiente lista la tomamos de L. E. López Padilla, *Advertencias marianas*, Lumen, Buenos Aires – México, 2004:

Año	Lugar	Vidente	Edad	Año	Lugar	Vidente	Edad
1964	San Damiano, Italia	Rosa Quatrini	40	1975	Bekaa, Líbano	Nehem el Kun	18
1966	Porto San Stefano, Italia	Enzo Alocci	35	1976	Betania, Venezuela	Ma. Esperanza Medrano	48
1968	Zeitun, El Cairo			1980	Cuapa, Nicaragua	Bernardo Marínez	43
1970	Ladeira, Portugal	Ma. Concepción Méndez H.	20	1981	Escorial, España	Amparo Cuevas	55
1973	Mov. sacerdotal mariano, Italia	Padre Esteban Gobbi	37	1981	Medjugorje, Yugoslavia	Seis jóvenes entre 9 y 16 años	
1973	Akita, Japón	Hna. Agnes Sasakava Katzuko	20	1981	Kibeho, Ruanda, África	Cuatro jóvenes entre 15 y 21 años	
1974	Roma, Italia	Sor Elena Leonardi Patriarca	64	1983	Peñablanca, Chile	Miguel Ángel Poblete	17
1974	Can Sarda, España	Pepita Pugés	28	1983	San Nicolás, Argentina	Gladys Quiroga de Motta	49

³ René Laurentin, en *María del Rosario de San Nicolás, manifestaciones asumidas pastoralmente por la Iglesia*, Ed. Paulinas 1991, alaba la nueva actitud del episcopado argentino frente a estas apariciones: “Gracias a ese sentido pastoral del obispo, en San Nicolás se respira libremente. En vez de tomar distancia de ese fenómeno vital, lo acepta, lo guía y lo nutre. Su gran sentido crítico está siempre alerta, pero su principal preocupación es la de estimular el movimiento de gracia, en vez de combatirlo a priori, desde afuera, como venía sucediendo con demasiada frecuencia por más de un siglo. Aquella actitud negativa trajo mucho desaliento y provocó conflictos inveterados en lugares donde el acontecimiento hubiera dado frutos, si lo hubieran dirigido y controlado en vez de combatirlo y arrancarlo de raíz. No significa esto que todas las apariciones así reprimidas hayan sido auténticas, sino que las actitudes negativas fueron a menudo infructuosas y dañinas. En San Nicolás se está demostrando lo contrario” (p. 60).

⁴ Al *Movimiento Sacerdotal Mariano* pertenecen más de 70.000 sacerdotes y más de 300 obispos. El Padre Gobbi ha oído de la Virgen: “En la persona y en la obra del Santo Padre Juan Pablo II, yo reflejo mi gran luz, que se hará tanto más fuerte cuanto más las tinieblas lo invadan todo” (1/1/1979); “Os invito a escuchar y seguir al Papa, que tiene la promesa de Jesús de la infalibilidad” (13 de mayo de 1984).

En *Medjugorje*, el obispo del lugar comenzó una investigación canónica al estilo autoritario clásico y pretendió condenarla, pero fue detenido por las autoridades Romanas, dando más tiempo a los movimientos del pueblo fiel para mostrar los frutos. El 3 de septiembre de 1981 la Virgen se aparece a uno de los videntes y, sonriendo, da un beso a una imagen de Juan Pablo II. René Laurentin, mariólogo muy ligado a estas apariciones, juzga con razón: “Las apariciones de Medjugorje no tienen un estilo «retro» [retrógrado]... Ellas se inscriben en la pastoral posconciliar. La Virgen alienta la apertura, el ecumenismo”.

Las apariciones de *Kibeho* se producen en un medio carismático y son abiertamente carismáticas y ecuménicas.

En *San Nicolás*, la Virgen habla muchas veces de Juan Pablo II como de su hijo predilecto. El 27 de octubre de 1986, día de la reunión ecuménica de Asís, la Virgen dice a Gladys: “Mi querida hija: hoy la oración crecerá en forma generosa. En este día en que el Papa, sabiendo lo que de él espera el Señor, lucha por la paz, esa tan ansiada paz que tanto necesita el mundo. Mis amados hijos sacerdotes deben seguir al Papa, caminando junto a él, ya que es hacerlo con el mismo Cristo” (Laurentin, op.cit. p. 94).

Por lo tanto, las apariciones marianas son argumentos cada vez más válidos que refrendan maravillosamente la obra del último Concilio.

SÉPTIMA OBJECIÓN

EL «HECHO DOGMÁTICO» DEL CONCILIO VATICANO II

Los nuevos movimientos, los santos hodiernos y las recientes manifestaciones del cielo son frutos innegables de la nueva vida infundida a la Iglesia por las reformas litúrgica y canónica; y estas reformas son la obra propiísima del concilio Vaticano II: Quien niega la bondad de aquellos frutos, niega la legitimidad de este árbol. Ahora bien, la legítima existencia de un concilio ecuménico es un hecho dogmático que cae también bajo el juicio infalible de la Iglesia. Desconocer el Concilio y sus consecuencias, por lo tanto, implica negar su doctrina y no sólo se cae en cisma sino también en herejía.

- La legitimidad de un concilio, así como la legitimidad de los Papas, son hechos dogmáticos garantizados por el carisma de infalibilidad de la Iglesia. Es cierto que a la hora de explicar el *propter quid* de esta aserción, los teólogos se ven en aprietos y no siempre son convincentes; pero acerca del *quia*, esto es, de la seca verdad de la sentencia, los escolásticos llegaron a una sólida unanimidad. Es verdad revelada que todo concilio legítimo posee la autoridad infalible de la Iglesia, pero evidentemente no está en la Revelación que Nicea, Trento o Vaticano II sean tales asambleas. Sin embargo, ¿cómo podría estar obligado el fiel católico a aceptar los decretos solemnes de estos concilios bajo pena de herejía, si no pudiera estar infaliblemente cierto y seguro que son legítimos?¹ Lo mismo hay que decir, con mayor razón aún, de la legitimidad de los Papas². Y argüir que sólo se alcanza esta certeza cuando ejercen efectivamente el magisterio infalible, es la víbora que se traga por su cola: la certeza acerca de la existencia de la legítima autoridad debe ser previa a la consideración de sus actos. Si el Concilio Vaticano II hubiera hecho uso del carisma de infalibilidad, estaríamos obligados a creer en su sentencia bajo pena de herejía, lo que implica que, con anterioridad, estamos obligados a creer en su legítima existencia; y lo mismo hay que decir de los Papas conciliares.

- Ahora bien, no puede negarse la bondad substancial de los frutos del Concilio Vaticano II sin que esto implique necesariamente la negación de la legitimidad del mismo Concilio, es decir, de su existencia como acción de la Iglesia³. En razón de la nota de santidad, toda acción que deba atribuirse formalmente a la Iglesia en cuanto tal no puede ser mala. Pero si hay alguna acción que hay que atribuir a la Iglesia en cuanto tal, ésta es ciertamente

¹ Melchior Canus, *De locis theologicis*, lib.VI, c. 8 *decimo autem*; «Theologiae Cursus Completus», Migne t. I, col. 356-357: «Finalmente hay que considerar una gran cuestión, muy digna de diligente contemplación: no sólo pertenece a la doctrina católica aquello que los Apóstoles han revelado expresamente, sino también aquello que se sigue por silogismo y evidente consecuencia de una proposición revelada y otra cierta a la luz natural... Otro ejemplo. No está expresamente dicho ni en las Sagradas Escrituras ni en las tradiciones de los Apóstoles que el Concilio de Nicea no haya errado en la fe, ni el de Calcedonia, ni el de Éfeso; sino sólo se dice que los concilios legítimamente congregados en el Espíritu Santo no pueden errar. No se cree entonces por revelación divina que los concilios de Nicea, Calcedonia y Éfeso hayan sido legítimamente reunidos, sino que se cree por fe humana y por la fidedigna tradición de la historia, por las que nos consta que aquellos sínodos fueron convocados de todo el orbe, hecho indicado y confirmado por los verdaderos pastores de la Iglesia. De allí que, aunque la certeza y verdad de las cosas definidas en estos concilios parece depender de dos casi principios, uno de los cuales es revelado por Dios, esto es: que los concilios legítimamente congregados están en la verdad certísima, y el otro, en cambio, es creído por la sola certeza natural, según las memorias dejadas por autores graves e incorruptos. Y quien negara las sentencias y decretos de tales concilios sería herético, tal como si negara los Evangelios». – Aunque la explicación de Cano no nos convence, queda el hecho que la legitimidad de los Concilios no puede ponerse en discusión por los católicos.

² Juan de Santo Tomás, *De auctoritate Summi Pontificis*, disp. II, a. 2, n. 10: «Sea nuestra conclusión: Es de fe divina que inmediatamente este hombre en particular, debidamente elegido y aceptado por la Iglesia, es el sumo pontífice y sucesor de Pedro, no sólo como verdad en sí misma sino también respecto a nosotros; aunque respecto a nosotros se manifiesta mucho más cuando de hecho el pontífice define algo. En el ejercicio y como en la práctica ningún católico disiente de esta conclusión, aunque señaladamente y de modo especulativo algunos piensan que no se deba creer con fe divina. En esta conclusión hay que hacer dos cosas; primero, explicarla; luego, probarla a partir de sus fundamentos, y sobre todo por la autoridad según la cual creemos que este hombre en particular es Papa. En cuanto a la explicación de esta conclusión, me parece que depende de tres cosas. *Primero*, que el elegido como Papa, es elegido como regla de fe; pues así como el libro canónico de la Escritura es cierta regla de fe escrita, así también el hombre elegido como Papa es cierta regla de fe animada. *Segundo*, que a la Iglesia le fue encomendado por el Señor Jesucristo elegirse un hombre para que sea durante un tiempo tal regla, como arriba mostramos, y en consecuencia, también le fue encomendado a la Iglesia que determine por su aceptación que sea elegido canónica y legítimamente; de manera tal que así como pertenece al pontífice y a la Iglesia determinar qué libros son canónicos, así también a Ella le pertenece determinar qué hombre ha sido elegido como canon y regla animada de la fe. *Tercero*, que esta materia, es decir, que tal hombre haya sido debidamente elegido y canónicamente constituido regla de fe, es materia determinable como de fe por la Iglesia».

³ Preferimos poner al concilio dentro de la categoría de «acción» aunque, evidentemente, una cosa es la asamblea y otra lo que ella haga. Pero no parece bien reducirlo al género de la substancia llamándolo, por ejemplo, «institución», porque no tiene un modo de ser permanente (el derecho canónico no reconoce como «persona moral» a ninguna entidad que no sea perpetua por naturaleza, canon 102 § 1). El concilio es más bien un modo de obrar de la jerarquía eclesiástica; por lo tanto, al hablar del concilio como «acción» nos referimos a lo hecho por la jerarquía eclesiástica bajo ese modo.

un concilio ecuménico. Por lo tanto, aún cuando en el último concilio no se haya querido comprometer la infalibilidad y pueda haberse deslizado algún error, éste no habrá sido substancial; y aunque no es necesario decir que todo lo obrado fue hecho de la mejor manera, no puede haberle faltado una substancial prudencia y honestidad. No puede entonces afirmarse que el Concilio sea legítimo, esto es, acción de la Iglesia, y que todos sus frutos y consecuencias hayan sido substancialmente malos; porque si las consecuencias fueron queridas, se estaría atribuyendo una mala intención a la Iglesia, y si se dieron por causas ajenas a la voluntad conciliar, se estaría diciendo que a la Iglesia le faltó al menos prudencia para elegir la manera y la oportunidad de hablar. Todo concilio ha tenido también sus malas consecuencias, como son la formalización de la herejía y consiguiente excomunión de los heterodoxos; pero estos males han sido queridos con voluntad indirecta, que no quita la bondad de la acción, pues procura siempre de modo directo e inmediato bienes mayores. No puede haber maldad ni esterilidad en las obras de la santa Esposa de Jesucristo.

- Por lo tanto, ante el terrible espectáculo que ofrece la crisis que atraviesan el mundo y la Iglesia, el verdadero católico no debe dudar del Concilio, aunque por el momento no se vean sus frutos o no se sepan apreciar. Ante males muy graves como el cáncer, hay remedios como la quimioterapia que por un momento parecen matar. La Misa tradicional es mejor, pero ¿quedaría alguien en las iglesias sin la rebaja de la Misa nueva? La monarquía católica es mejor, pero ¿dónde no sería perseguida la Iglesia sin reducir sus derechos a la libertad religiosa? Que todos se conviertan al catolicismo es mejor, pero ¿no son suficientes las dos Guerras para limitarnos al diálogo ecuménico? Está bien poder los frutos pobres para tener otros buenos, pero no es católico acabar con los buenos soñando con otros mejores.

Contrarréplica ¿Infalibilidad en los actos de gobierno?

La extensión del carisma de infalibilidad a los actos de gobierno eclesiástico fue un recurso ilegítimo de los teólogos postridentinos para defender las tradiciones romanas. Basta saber que el magisterio conciliar renunció al ejercicio de su potestad de magisterio para explicar las derivas en el orden disciplinar.

- La asistencia por el carisma de infalibilidad fue prometida al ejercicio de la potestad de magisterio, mientras que los actos de gobierno sólo gozan de una asistencia prudencial que no impide el error y el pecado en las decisiones particulares, sino impide solamente que los desaciertos y traiciones de los sucesores de Pedro nunca lleven a que las puertas del infierno prevalezcan sobre la Iglesia. La asistencia al ejercicio del magisterio es – bajo las debidas condiciones – absoluta, mientras que la asistencia al ejercicio del gobierno no lo es.

El objeto de la potestad de magisterio pertenece al orden especulativo, mientras que el de la potestad de gobierno al orden práctico; y si bien es cierto que se obra según se cree, al dar una orden o promulgar una ley, la jerarquía no tiene por qué explicar la teoría según la cual se mueve. Se hace fácil hablar de la doctrina *implicada* en la disciplina, pero, a la hora de *explicarla*, todo se podría decir; porque al aplicar en la práctica los principios teóricos universales, se deben tener en cuenta las infinitas circunstancias de lo concreto, y lo que aquí y ahora conviene hacer de un modo, allí y antes o después puede convenir hacerlo de modo contrario. Puede darse el caso en que la jerarquía explique doctrinalmente lo que dispone disciplinalmente, o que tome medidas disciplinares sobre asuntos doctrinales, como pasa con el juramento antimodernista o la condena de un libro; pero entonces tenemos un ejercicio combinado de ambas potestades. Lo que no es legítimo, es pretender discernir definiciones *ex cathedra* del magisterio en cada acto de gobierno.

En cuanto a la infalibilidad de las canonizaciones, no pasa de ser una piadosa opinión teológica excesivamente utilizada contra la iconoclastia protestante¹. La jerarquía eclesiástica goza del carisma de infalibilidad sólo en orden a la transmisión de la verdad y la canonización de los santos no tiene que ver con la doctrina sino con la

¹ Acerca de la canonización de los santos, dice Santo Tomás : “*Pie credendum est*, hay que creer piadosamente que la Iglesia tampoco puede errar en este juicio” (*Quodlibeto IX*, artículo último). Juan de Santo Tomás hace la siguiente aclaración : “Hay que dar por supuesto que es ciertamente de fe que el pontífice y la Iglesia tienen la potestad de canonizar los santos; pero es muy distinto que la Iglesia tenga potestad de canonizar los santos y que la Iglesia no pueda errar al canonizarlos. Lo primero es ciertamente de fe, pero no lo segundo; como también es cierto que en la Iglesia hay potestad gubernativa y que el Papa puede dar leyes, pero no es igualmente cierto que no pueda errar al promulgar leyes o decidir las causas” (*De auctoritate Summi Pontificis*, disp. III, a. 2, n. 8).

piedad¹. Y aún si se concediera la hipótesis, lo único infaliblemente garantizado – como reconocen los defensores de esa opinión – es la existencia del santo en el cielo, pero no sus escritos ni sus hechos concretos². Nada agregaría, entonces, la canonización de Juan Pablo II a la certeza de la doctrina conciliar sobre el ecumenismo.

La doctrina acerca de la infalibilidad de las leyes litúrgicas y canónicas fue surgiendo también, como reacción, ante el ataque protestante contra la autoridad del Papa y las tradiciones católicas; por una parte se defendió, con razón, la autoridad del magisterio personal del Papa y por otra, ya no con tanta razón, se quiso extender a las disposiciones disciplinares la certeza propia de las definiciones dogmáticas, sobre todo a los ritos, leyes y costumbres aprobados por el romano pontífice. Las leyes pertenecen al orden práctico y, al dictarlas, el pontífice no sólo debe considerar lo que hace a la fe, sino también las circunstancias particulares en que será aplicada; por eso, *en primer lugar*, por más que promulgue una ley general que diga, por ejemplo : «Que en todos los estados, católicos y no católicos, los obispos no busquen la confesionalidad sino la libertad de toda religión», esto nunca equivale a una proposición universal necesaria : «La libertad religiosa es *siempre* mejor que la confesionalidad», que sería falsa, sino sólo a una proposición particular contingente : «La libertad religiosa es *hoy* mejor que la confesionalidad», que podría ser verdadera. Y *en segundo lugar*, allí siempre puede haber error porque el pontífice no es infalible en el juicio acerca de las circunstancias particulares, de las que ni siquiera puede estar seguro de haber sido bien informado³. Si Trento canonizó el rito romano de la Misa, no fue por su verdad especulativa sino por su verdad *práctica*, es decir, porque era un medio adecuado a su piadosa finalidad⁴; y tampoco fue porque lo hubiera promulgado el Papa, sino por su venerable antigüedad⁵.

• Habiendo declarado el concilio Vaticano II su intención de no recurrir al carisma de la infalibilidad en sus dichos y mantenida esta intención por los Papas posteriores – como se ha mostrado más arriba –, no pueden los hechos de la reforma conciliar acrecentar de ninguna manera la autoridad doctrinal del nuevo magisterio. Debemos ciertamente contar con la asistencia prudencial del Espíritu Santo a los actos de gobierno de la jerarquía eclesiástica; pero si bien se nos ha prometido que la Iglesia no va a perecer, también se nos ha advertido que para el tiempo de la segunda venida apenas si se hallará la fe sobre la tierra, lo que no podría ocurrir sin graves negligencias y pecados en los pastores del rebaño de Cristo. No hay entonces que ilusionarse creyendo que todo lo que hace el Papa está exento de error como en una definición dogmática, ni tampoco escandalizarse creyendo que si el Papa traiciona a Cristo no puede ser su Vicario : aún Caifás decretando la muerte de Jesucristo no dejó de ser asistido en su poder de enseñar “porque era el sumo pontífice aquel año”⁶.

¹ Daniel Ols O.P., *Fondamenti teologici del culto dei santi*, p. 34-35 : “El caso de la canonización no es exactamente igual al de la condena de un hereje. En el caso de la condena, es claro que estamos frente a un grave peligro para la fe de los cristianos y que la individuación precisa de tal peligro es necesaria para la preservación de esta fe. Cuando se trata de la canonización, en cambio, no encontramos nada de esto. Se trata de un movimiento espontáneo de la Iglesia que considera bueno proponer a alguien a la veneración de los fieles. En caso de error, no se seguiría un daño mortal para la fe, aunque eso sería evidentemente muy lamentable. [...] Por eso, no siendo la canonización de tal o cual persona necesaria para la custodia y defensa del depósito de la fe, no parece que la materia de la canonización sea tal que pueda estar sujeta a la infalibilidad”.

² Santo Tomás, *Quodlibeto IX*, a. último : “El honor que rendimos a los santos, es cierta profesión de fe, *por la que creemos en la gloria de los santos*”.

³ Así lo dice el mismo Santo Tomás : “El juicio de los que presiden la Iglesia, puede errar en cualquier materia, si sólo se miran sus personas. Pero si se considera la divina providencia, que dirige su Iglesia por el Espíritu Santo para que no yerre, como El mismo prometió (Jn 16, 13) : que cuando viniera el Espíritu Santo enseñaría toda verdad, esto es, de lo necesario para la salvación; es verdad cierta que el juicio de la Iglesia universal es imposible que yerre en lo que pertenece a la fe. De donde hay que preferir la sentencia que en juicio profiere el Papa, al que le pertenece definir acerca de la fe, que la opinión de cualquiera de los hombres más versados en la Escritura; como Caifás que, aunque perverso, sin embargo, porque era pontífice, se lee que también profetizó sin saberlo (Jn 11, 51). En las demás sentencias, en cambio, que pertenecen a los hechos particulares, como cuando se trata de posesiones, de crímenes o de cosas semejantes, es posible que el juicio de la Iglesia yerre por causa de falsos testigos” (*Quodlibeto IX*, artículo último).

⁴ Dz 942 : “La Iglesia Católica instituyó muchos siglos antes el sagrado Canon, de tal suerte puro de todo error, que nada se contiene en él que no sepa sobremano a cierta santidad y piedad y no levante a Dios la mente de los que ofrecen”.

⁵ *Ibid* : “la Iglesia Católica instituyó muchos siglos antes el sagrado Canon... Consta él, en efecto, *ora de las palabras mismas del Señor, ora de tradiciones de los Apóstoles, y también de piadosas instituciones de santos Pontífices*”.

⁶ Jn 11, 49-53 : “En esto uno de ellos llamado Caifás, que era el sumo sacerdote de aquel año, les dijo : «Vosotros no entendéis nada en esto, ni reflexionáis que os conviene el que muera un solo hombre por el bien del pueblo, y no perezca toda la nación». Mas esto no lo dijo por iniciativa propia; sino que, como era el sumo sacerdote aquel año, profetizó que Jesús había de morir por la nación, y no solamente por la nación, sino también para congregar en un cuerpo a los hijos de Dios, que estaban dispersos. Y así desde aquel día no pensaban sino en hallar medio de hacerle morir”.

Respuesta

Así como el magisterio conciliar no ha querido comprometer en grado alguno su autoridad doctrinal de un modo directo por la actitud liberal que adoptó, por la misma razón tampoco la ha comprometido de modo indirecto. En los actos de gobierno siempre está implicada en mayor o menor grado la potestad de magisterio. Ahora bien, la modalidad liberal adoptada por la jerarquía conciliar impide, en primer lugar, que se cumplan las condiciones del verdadero ejercicio del magisterio – como se mostró en los artículos anteriores – e impide, además, la efectiva subordinación de lo disciplinar a lo doctrinal – como se mostrará en el presente artículo –. Por lo tanto, aún cuando existiera un verdadero magisterio conciliar – lo que no es el caso –, no quedaría comprometido en los actos de gobierno porque la jerarquía liberal ejerce un gobierno maquiavélico liberado de sus compromisos con la verdad.

La respuesta al problema es afirmativa. La razón o causa es, en su género, la misma que para todas las preguntas de nuestra cuestión : el liberalismo conciliar, pero se aplica al caso por doble vía; *una* más alta que se sigue como consecuencia directa de las anteriores conclusiones : no puede estar comprometido un magisterio que, por principio, no se quiere ejercer; y *otra* que desciende al meollo del asunto : un gobierno y disciplina liberal, por su misma naturaleza, no se compromete con la doctrina. Todo esto nos exige tratar cuatro cosas : primero, de la relación entre el magisterio y el gobierno en general; segundo, de la relación especial que instalan los principios del liberalismo; tercero, de la modalidad liberal del gobierno conciliar; cuarto, de sus consecuencias para el fiel cristiano.

I. ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE MAGISTERIO Y GOBIERNO

1º Del magisterio y gobierno en general

Para que el hombre alcance el fin y perfección para los que ha sido creado, necesita *saber, querer y poder*. Necesita *saber* cuál es el verdadero fin último al que debe ordenar toda su vida, fin o bien que da razón de la bondad de todas las demás cosas, ya sea de la bondad honesta de los demás fines intermedios, ya de la bondad útil de lo que puede servir de medio para el bien. Pero no basta saber, el hombre debe *querer* el fin “con todo su corazón, con toda su alma, con toda su mente, con todas sus fuerzas” (Mr 12, 30), porque sólo así su voluntad se ordenará según la real bondad de las cosas. Y tampoco basta saber y querer, el hombre necesita *poder* disponer de los medios que lo conduzcan a su fin último, para alcanzar así efectivamente su perfección.

Ahora bien, ninguna de estas cosas puede alcanzarlas el hombre solo, empezando por la sabiduría; necesita de la sociedad : de la familia en primer lugar, luego del estado y, dado que el fin al que el hombre ha sido ordenado es sobrenatural, también de la Iglesia. Y cada uno de estos órdenes sociales está constituido por sus autoridades propias : el padre de familia, el jefe de estado y Jesucristo con su vicario, el Papa, como cabeza visible de la Iglesia.

Por lo tanto, para que los hombres se perfeccionen y salven, necesitan autoridades o paternidades de diferentes órdenes, que tengan, cada una según su orden : sabiduría y potestad de enseñar para unificar las inteligencias; amor al bien común y potestad de atracción para establecer la concordia de las voluntades; dominio de los medios y potestad de mandar para unificar la acción ¹.

El primer elemento y más formal de la autoridad es la *sabiduría* propia de su función y la consiguiente potestad de magisterio. Hablamos de sabiduría en sentido propio, esto es, de aquél hábito intelectual que todo lo juzga a la luz del fin último. El que rige la sociedad de los hombres debe tener un conocimiento excelente del fin último, es decir, de Dios, y de la manera como las cosas humanas deben ordenarse respecto a Dios; y en razón de esta sabiduría, que debe ser reconocida por todos, debe disponer que cada miembro de la sociedad sea instruido, según su condición, para ordenar su conducta al bien común. Evidentemente no todos deben saber lo mismo ni de la misma manera : los que son mayores en la sociedad necesitan saber más y con más evidencia, los menores menos y más por fe en lo que saben los mayores; pero todos deben saber lo suficiente, porque una conducta no es humana si no está fundada en la verdad.

El segundo elemento de la autoridad es el *amor* al bien común y la consiguiente potestad de atracción. De la excelencia de la sabiduría es normal que brote un gran amor a Dios y al prójimo; y como nada despierta más el amor que saberse amado, el amor superior del padre atrae y unifica los corazones de sus hijos, estableciendo así la necesaria concordia de la sociedad. Para que esto ocurra, el amor del jefe debe quedar manifiesto ante los demás,

¹ León XIII, *Satis cognitum*, 29 de junio de 1896 (Dz 1956) : “El necesario fundamento de tan grande y absoluta concordia entre los hombres es el acuerdo y unión de las *inteligencias*, de donde naturalmente se engendra la conspiración de las *voluntades* y el concierto de las *acciones*”. Éste es el fundamento necesario no sólo para la Iglesia sino para toda sociedad.

lo que más que por palabras y beneficios, se alcanza por la disposición al sacrificio, pues evidentemente “nadie tiene amor mayor que aquél que da la vida por sus amigos” (Jn 15, 13).

El tercer elemento que constituye la autoridad es lo que se suele llamar simplemente *poder*: el necesario dominio de los medios que permita alcanzar el bien común y la consiguiente potestad de mandar. El jefe que ha sabido instruir a sus súbditos y se ha hecho digno de fe, que se ha ganado todos los corazones, va a contar con la cooperación de los buenos para llevar a cabo grandes empresas, sostener guerras, hacer justicia, castigar desobediencias. Como la autoridad no se puede crear de un día para el otro, sino que se va haciendo y transmitiendo en razón de cierta tradición, puede ocurrir que herede el simple poder quien no se ordena al bien común – por falta de sabiduría o por falta sólo de amor –, y entonces no se da autoridad sino tiranía.

Teniendo esto presente, podemos precisar cuál es la intrínseca relación entre magisterio y gobierno, hablando en general para cualquier orden social. Aclaremos previamente que «gobierno» puede entenderse en sentido *amplio* o en sentido *estricto*; si lo entendemos en sentido amplio, como el conjunto de las acciones del gobernante, entonces incluye al magisterio como su función principal; entendido en sentido estricto se distingue del magisterio en cuanto éste tiene un objeto especulativo y aquél práctico. Hablando, entonces, de gobierno en sentido estricto, podemos definir su relación con el magisterio en la siguiente sentencia:

«*La disciplina del gobierno debe estar informada por la doctrina del magisterio*»

La función magisterial tiene una anterioridad de naturaleza respecto a la función gubernativa. Puede darse un magisterio sin gobierno pero no un gobierno sin magisterio. Puede un sabio enseñar a los hombres las cosas de Dios y dejarlos luego que se conduzcan a sí mismos; pero no puede un hombre pretender conducir a los demás sin manifestar que posee la sabiduría del bien común e instruir a sus súbditos para que se ordenen convenientemente a él. Este es el aspecto más divino de la autoridad, pues esta sabiduría es verdadera teología, propia no de los hombres sino de Dios.

La sabiduría debe ser comunicada por la autoridad a sus súbditos como doctrina fundacional de la sociedad, participada por cada individuo e institución según su capacidad. La misma autoridad no puede ser reconocida como tal si no demuestra suficientemente su ordenamiento al bien común y fin último de todos – aceptar jefes sin saber si se ordenan o no al bien común, como ocurre dentro de las sociedades secretas masónicas, es inmoral –. No siempre se piensa o se dice suficientemente que toda autoridad y su consiguiente ordenamiento social se funda necesariamente en una teología. La primera respuesta que debe dar aquel que pretende ser jefe, es en qué bienes consiste la felicidad y cuáles son los medios para conseguirlos; y esta respuesta la da la teología. Si la felicidad consiste en comer, el vientre es dios y hay que gobernar según las leyes de la gastronomía. Pero si la felicidad consiste en ver al Dios Creador cara a cara, para lo que hace falta la gracia sobrenatural, la realidad es otra y otra debe ser la manera del gobierno.

Por eso decimos que tal doctrina sapiencial debe *informar* la disciplina establecida por el gobierno, debe ser su forma o alma. Todo mandato, ley o institución de la autoridad debe estar explícitamente informado o animado por la doctrina fundamental para que sea válido y vivo; si es claramente contrario, es ilegítimo y muerto y debe ser rechazado; si la información es dudosa, es dudosa la obligación y los súbditos deben exigir explicaciones antes obrar. El gobernante *no puede mandar sin antes enseñar* que lo mandado se inscribe en el orden del bien y de la verdad. En este sentido profundo, la obediencia *ciega* es absolutamente inmoral e inhumana.

El Lector puede sorprenderse si toma lo que decimos con excesiva simplicidad. El gobernante no puede ni debe instruir a cada individuo acerca de la perfecta verdad (práctica) de sus mandatos pues, por ejemplo, un soldado no es normalmente capaz de entender la moralidad de una guerra. Como dijimos, la sabiduría de la autoridad es participada por la sociedad en diferentes grados y maneras, en un complejo entretreído de autoridades subordinadas, garantías, fidelidades, prolongadas en el tiempo por diversas tradiciones. El soldado hace fe al capitán, éste a los generales, quienes han tenido consejo de guerra con los ministros y el gobernante, los que a su vez están asistidos por los sacerdotes de Cristo¹. La ciencia cierta de que los mandatos del gobernante se ordenan al fin último es un acto común cuyo sujeto es la sociedad como tal, en toda su complejidad. Pero esto no disminuye lo que afirmamos: *no hay disciplina legítima del gobierno si no está actual y explícitamente informada por la doctrina de su magisterio*².

¹ Hay un *margen de ceguera* en la obediencia sobre un fondo de evidencia, mayor para los menores y menor para los mayores. Para un niño es evidente que debe obedecer a sus padres y no a los desconocidos, que no pueden mandarle lo imposible, que no pueden ir contra el catecismo; aunque no le es evidente por qué le mandan esto o aquello, en lo que obedece muy razonablemente. Para ser más exactos, no habría que hablar de *obediencia ciega* sino *miope*, pues obra a sabiendas en las generales del mandato y confiando en los particulares.

² No parece inútil advertir a los padres de familia que no adquieren verdadera autoridad sobre sus hijos si no les *enseñan* que sus mandamientos se enmarcan en los mandamientos de Dios y en las leyes de la Patria, y que se ordenan no a su tranquilidad personal sino al bien familiar. Es indispensable que a la disciplina preceda el magisterio, alma de la verdadera autoridad.

2º Del magisterio y gobierno eclesiásticos

El único hombre que posee la ciencia del Bien común, que consiguió atraer todos los corazones buenos y que conquistó los medios para conducirnos efectivamente a la salvación, es Jesucristo, hombre y Dios, quien no sólo fue constituido por Dios Padre Sumo Sacerdote en favor nuestro sino que, además, se dignó ser nuestro Rey. Pues bien, cuando Jesucristo vino a la tierra a tomar posesión de su Reino, el primer oficio que asumió fue el de Maestro : “Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien, porque de verdad lo soy” (Jn 13, 13); luego alcanzó el poder de atraer los corazones ejerciendo el oficio de Sacerdote y Víctima : “Y yo, cuando sea levantado de la tierra, todo lo atraeré a mí” (Jn 12, 32); finalmente, por su obediencia hasta la muerte (Fil 2, 8), mereció la potestad de regir cielos y tierra, asumiendo el oficio de Rey : “Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra” (Mt 28, 18). Y necesariamente sólo Jesucristo es Rey porque no sólo posee los medios, sino que Él mismo es el medio; no sólo posee la sabiduría, sino que Él mismo es la verdad; no sólo posee la llave de nuestros corazones, sino que Él mismo interiormente los anima : “Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí” (Jn 14, 6). Ningún otro hombre podrá ser jefe de nada sino en dependencia y subordinación a Cristo.

Antes de subir a los cielos, Jesucristo comunicó esta triple potestad a sus Apóstoles, con San Pedro a la cabeza : “Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado” (Mt 28, 18-19). Les dio, entonces, el poder de *enseñar* como doctores, *santificar* como sacerdotes por los sacramentos y *regir* como reyes, aunque en orden solamente a los bienes estrictamente espirituales¹.

La división tripartita de la potestad eclesiástica pertenece a la doctrina católica², pero los teólogos discuten si la potestad de enseñar es parte de la potestad de regir o se distingue específicamente de ésta³. Según el fundamento que pusimos más arriba, hay que decir : si se entiende la potestad de regir en sentido amplio, incluye la potestad de enseñar; si la entendemos en sentido estricto, se distingue específicamente. El Cardenal Billot dice que la Iglesia, a semejanza de la sociedad política, tiene la potestad de regir, pero a diferencia de ella, tiene además la potestad de enseñar y santificar⁴; pero no parece bien dicho. Cuando se habla de la *potestas iurisdictionis* política, se la toma en sentido amplio y no se distinguen los tres aspectos, pero no pueden faltar. El primer cuidado de la autoridad política debe ser la educación de los súbditos, entendida de manera integral, como formación intelectual y moral, lo que implica un poder de magisterio y de santificación. Pero como el fin último del hombre es sobrenatural, los jefes políticos deben cumplir con esos deberes de manera subordinada a la Iglesia : no puede alcanzarse verdadera sabiduría si las inteligencias no son iluminadas por la revelación, ni puede alcanzarse la virtud si las voluntades no son rectificadas por la gracia que comunican los sacramentos. Y con súbditos sin sabiduría ni virtud ¿quién puede gobernar?⁵

¹ Jesucristo descargó a sus apóstoles, con gran sabiduría y prudencia, de todo aquello que hace inmediatamente a la función política : “Dad al César lo que es del César” (Mt 22, 21). A los jefes políticos les queda, entonces, la función de instruir, concordar y regir en orden al bien común temporal, de manera subordinada a los poderes sacerdotales.

² Pío XII, *Mystici Corporis*, 29-6-1943 : “[Jesucristo] concedió a los Apóstoles y a sus sucesores la triple potestad de enseñar, regir y llevar a los hombres hacia la santidad; potestad que, determinada con especiales preceptos, derechos y deberes, fue establecida por El como ley fundamental de toda la Iglesia”.

³ Cf. Salaverri, *De Ecclesia Christi*, tesis 31, n. 1291.

⁴ L. Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi*, quaestio VIII, § 1.

⁵ Como nos interesan sólo las funciones de magisterio y de gobierno, digamos algo en nota de la función de «atracción de voluntades» o santificación. – El jefe no puede gobernar si no logra la concordia en orden al bien común; ahora bien, esta concordia sólo puede ser eficazmente alcanzada por la caridad sobrenatural, que establece la buena disposición habitual de los corazones en orden a Dios y al prójimo. Sólo la fe viva, es decir, la fe animada por la caridad, pone al hombre en la disposición de obediencia verdadera a las autoridades políticas, como a toda autoridad; sin caridad, el corazón del hombre está irremediamente encerrado en el egoísmo. De allí que sea imposible un buen gobierno si no se procura primero que la mayoría de los súbditos estén en estado de gracia. – Dijimos más bien «función» que «potestad» de santificar. Santificar, así como instruir y regir, es un *deber* de la autoridad que nace de una *necesidad* de la sociedad. Pero si es un deber de la autoridad, que nadie se constituya jefe si no tiene el *poder* de cumplirlo. El poder de santificar lo tiene Jesucristo y quien lo reciba de Él. Jesucristo comunicó este poder a la Iglesia, fundándola sobre el sacerdocio y los sacramentos. Y la Iglesia, a su vez, como alma de los estados cristianos, confiere poder de santificación a los reyes, elevando al orden sobrenatural el natural prestigio e influencia de los jefes políticos sobre sus súbditos. El rey cristiano puede atraer las voluntades de sus súbditos creyentes y llevarlos eficazmente a la virtud porque todos ven en él *alter Christus Rex*. – Algunos dan al poder de santificar el primer lugar entre los tres, como hace Billot en su *Tractatus*; otros le dan el segundo lugar, como hace Dom Gréa en *La Iglesia y su divina constitución* (y también nosotros); y otros le dan el último, como Salaverri. Billot pone el poder de santificación en primer lugar porque lo asocia al poder de orden, mientras que el magisterio y gobierno pertenecerían al poder de jurisdicción; y el poder de orden es anterior por naturaleza al de jurisdicción. Pero el poder de santificación, formalmente considerado, supone tanto el orden como la jurisdicción, pues no administra legítimamente los sacramentos sino aquel que tiene misión, i.e. jurisdicción, de la Iglesia. Salaverri pone el poder de santificación en último lugar porque considera la “*potestas sanctificandi in tota sua plenitudine*” (n. 1315), de manera que – según este autor – el poder de magisterio se ordena a obtener el asenso del intelecto, el de gobierno a exigir la obediencia de la

Lo que establecimos, entonces, para todo gobierno, vale de manera más exigida y patente para el gobierno eclesiástico. El fin al que debe ordenarse toda disposición de la jerarquía eclesiástica es la salvación de las almas y la regla que determina este orden es la recta doctrina, de allí la sentencia : *Prima salus est rectae fidei regulam custodire*¹. Por eso hay que decir : *La disciplina del gobierno eclesiástico debe estar explícitamente fundada e informada por la doctrina del magisterio infalible*. Pero para entenderlo mejor, conviene distinguir las diversas maneras como los actos de gobierno se vinculan con el magisterio.

3° División de los actos de gobierno eclesiástico en razón de su compromiso doctrinal

Dijimos que los actos de gobierno en sentido estricto se distinguen de los de magisterio porque éste tiene un objeto especulativo y aquel práctico. Pero no fuimos exactos, porque el magisterio también tiene un aspecto práctico y el gobierno un aspecto especulativo :

– El acto de magisterio, enseña Santo Tomás², tiene un doble objeto : la materia de la que trata y los discípulos a ser instruidos. Este segundo objeto es puramente práctico; el primero puede ser puramente especulativo, o puede ser práctico en cuanto al fin, como cuando se enseñan materias morales ordenadas a dirigir la acción.

– El acto de gobierno tiene como objeto dirigir la acción de los súbditos, ya sea estableciendo leyes más o menos universales o imperando acciones concretas; pero debe cuidar también de instruir debidamente el intelecto del súbdito acerca de lo que debe hacer. Este último aspecto es formalmente especulativo; en cuanto a su objeto, puede ser puramente práctico, o puede ser especulativo en cuanto al fin, como cuando se exige una profesión de fe, se anatematiza una proposición heterodoxa o se prohíbe un libro.

Jesucristo nos enseñó la verdad acerca de Dios y de nuestra conducta, y nos gobernó con preceptos y consejos, llevando a perfección la Ley antigua. En el Depósito de la fe, entonces, hay doctrina teórica acerca de Dios y de sus obras (puramente especulativa), hay doctrina moral acerca de la conducta del hombre (formalmente especulativa pero finalmente práctica) y hay instrucción acerca de las instituciones divinas, como los sacramentos y la organización de la Iglesia (formalmente práctica pero instrumentalmente especulativa). La jerarquía eclesiástica debe, con su poder de enseñar, transmitir el Depósito de la fe completándolo con sus propias explicaciones y, con su poder de gobernar, dar cumplimiento a las instituciones divinas completándolas con sus propias instituciones.

División de las acciones jerárquicas en razón de su compromiso doctrinal				
especie		más universales	menos universales	particulares
Actos de magisterio		definiciones dogmáticas encíclicas doctrinales	discursos doctrinales o morales	apreciaciones políticas históricas o científicas
Actos de gobierno	relativos a la doctrina	profesión de fe católica canon de las Escrituras	decreto para armenios	condena de Rosmini
	relativos al culto	sacramentos sacramentales	canon romano otros ritos litúrgicos	canonizaciones reliquias
	relativos a lo demás	cánones generales	reglas religiosas	hechos dogmáticos apariciones

Teniendo todo esto en cuenta, podemos establecer la siguiente división de los actos de gobierno eclesiástico en razón de mayor a menor compromiso doctrinal. En primer lugar están los decretos disciplinares que tienen una inmediata finalidad doctrinal. De los actos puramente disciplinares, hay que poner en primer lugar los relativos al culto, que consiste fundamentalmente en la profesión de la fe³. Entre éstos hay que destacar la canonización de los santos, por su especial incidencia en la instrucción cristiana. De las diversas normativas disciplinares, tienen mayor implicancia doctrinal las leyes más universales, pues se fundan más inmediatamente en principios doctrina-

voluntad y el de santificación a conferir la vida de la gracia (n. 1309). Nos parece, sin embargo, más adecuado, por las razones dadas, ponerlo en segundo lugar, siguiendo el texto de Mateo 28, 19. Pero como el orden de las acciones es inverso al orden de los fines, si bien es necesario primero creer y luego amar para recién obrar, también es cierto que por la acción se llega a la plenitud de la caridad y por ésta a la plenitud de la contemplación. Por eso, si bien primero hay que enseñar, luego santificar y finalmente gobernar, el buen gobierno alcanza el fin de la santificación y ésta el fin del magisterio en la contemplación de la Verdad cara a cara.

¹ “Primordial salud es guardar la regla de la recta fe”: así comienza la profesión de fe del Papa San Hormisdas, DS 363.

² II-II, q. 181, a. 3. Cf. los «prenotandos acerca del magisterio de la Iglesia», en el artículo primero, p. 24.

³ II-II, q. 45, a. 1 ad 3: “Así como la piedad, que pertenece al culto de Dios, es manifestativa de la fe, en cuanto *por el culto de Dios hacemos profesión de fe*, así también la piedad manifiesta la sabiduría. Y por eso se dice que la piedad es sabiduría”.

les; las disposiciones más particulares dependen en mayor medida del juicio sobre las circunstancias concretas. Un caso de normativas particulares de especial importancia se tiene en las reglas de las órdenes religiosas aprobadas por Roma, que se ofrecen como caminos seguros de perfección. Entre los decretos sobre hechos concretos, además de la canonización de los santos, hay otros que presentan especial interés, como el juicio sobre apariciones y favores celestiales, pues se vinculan al culto, y la elección de un Papa o la convocación de un concilio. Analicemos brevemente cuál es la relación con el magisterio en cada caso.

Decretos disciplinares en materia doctrinal. El Papa tiene autoridad para exigir una profesión de fe más o menos amplia en determinadas circunstancias, como por ejemplo antes de recibir las órdenes sagradas; pero un decreto disciplinar de esta naturaleza debe estar informado por la debida definición doctrinal; porque el Papa no podría exigir un acto de fe en materia que no estuviera definida *ex cathedra* por el magisterio de la Iglesia :

– Cuando Pío IV propone la profesión tridentina de fe, que amplía en mucho el símbolo constantinopolitano, debe garantizar la definición dogmática de toda la materia allí incluida, pues si alguna proposición no estuviera explícitamente definida por el magisterio anterior y el Papa no asegurara su intención de definirla, el católico debería negarse a jurarla : el decreto disciplinar es legítimo si está animado por la definición magisterial correspondiente.

– En el juramento antimodernista exigido por San Pío X no todo es materia de fe, pero aún las verdades de razón natural deben estar garantizadas por el magisterio infalible para que el acto pueda ser exigido a los fieles.

– Para explicar que el Concilio de Florencia dijera, en el decreto para los armenios, que la materia del sacramento del orden es la entrega del cáliz, algunos adujeron que no era un decreto doctrinal sino disciplinar ¹; pero si bien era una profesión de fe propuesta a los armenios en particular y, en este aspecto, era disciplinar, no hubiera sido legítimo exigirla si no se presuponía una garantía magisterial de toda la doctrina presentada ².

Leyes litúrgicas. En las cuestiones litúrgicas deben distinguirse dos aspectos, el *culto* que los hombres rinden a Dios y la *santificación* que Dios da a los hombres por medio de los sacramentos; ésta depende de la institución divina y aquél de la institución eclesiástica ³ :

– La Iglesia ha sido instruida acerca de la naturaleza de los sacramentos para la santificación de los hombres. La verdad dogmática fundamental que debe informar toda la regulación eclesiástica sobre su uso, es que son en su substancia de institución divina irreformable; de allí que toda norma de la autoridad eclesiástica que pretendiera tocar la esencia de los sacramentos, sería inválida. Es más, los sacramentos tienen tanta importancia en la vida de la Iglesia, que cualquier regulación eclesiástica relativa a su substancia exige normalmente una definición dogmática que garantice el respeto de la regulación divina ⁴.

– En cuanto al culto, si Santo Tomás dice que consiste en una profesión de fe ⁵, es porque el primer sacrificio agradable a Dios es rendir nuestro intelecto ante la divina revelación; de allí nace la adoración y la alabanza, el recurso a los sacramentos y la confianza de la oración. La liturgia tiene, entonces, por su propia naturaleza, una estrechísima relación con la doctrina; la legislación eclesiástica, por lo tanto, relativa al culto litúrgico, debe estar especialmente informada por un juicio dogmático acerca de su pureza doctrinal. La primera preocupación de los Papas y concilios, desde los primeros tiempos de la Iglesia, fue la pureza doctrinal de los ritos litúrgicos, en pro de la cual sacrificaron sin dudar la belleza de las formas y aún el prestigio de la antigüedad ⁶.

¹ Las primeras ediciones del Denzinger sugerían esta explicación en nota al n. 695 : “Acerca de esta instrucción deba advertirse que no es una definición del ministro, materia y forma de los sacramentos, como muchos pensaban, sino una instrucción práctica o una doctrina propuesta por el magisterio ordinario”.

² Tampoco cabe decir que pertenezca al magisterio ordinario, pues deja de pertenecerlo desde el momento en que se dicta ese decreto. Es magisterio infalible o al menos cierto y su doctrina debe entenderse en armonía con las demás declaraciones magisteriales acerca de la esencia del sacramento.

³ III, q. 60, a. 5 : “En el uso de los sacramentos pueden considerarse dos cosas : *el culto divino y la santificación de los hombres*, el primero de los cuales pertenece al hombre por comparación a Dios, mas el segundo, por el contrario, pertenece a Dios por comparación al hombre. A nadie le pertenece determinar lo que está en potestad de otro, sino sólo aquello que está en su potestad. Por lo tanto, como la santificación del hombre está en la potestad de Dios santificante, no pertenece al hombre asumir a juicio suyo la cosa por las que sea santificado, sino que esto debe ser determinado por institución divina”.

⁴ Con el fin, justamente, de quitar dudas acerca de los elementos esenciales del sacramento del orden, Pío XII, antes de hacer ciertos retoques en los rituales de ordenación, promulgó la constitución apostólica *Sacramentum ordinis* (1947), donde define *ex cathedra* la cuestión dogmática.

⁵ III, q. 63, a. 4 ad 3 : “El carácter se ordena a lo que pertenece al culto divino, el cual es cierta profesión de fe por signos exteriores. Y por eso es preciso que el carácter esté en la potencia cognoscitiva del alma, en la que está la fe”.

⁶ El sacramentario leoniano (s.V-VI), por ejemplo, traía casi trescientos prefacios, que en el gelasiano (s.VI-VII) se redujeron a 54 y en el gregoriano (s.VII-VIII) a 13, reducciones motivadas exclusivamente por la preocupación doctrinal. El II Concilio de Milevi (416), por dar un ejemplo entre muchos otros, establece en su canon XII : “Plugo también [al Concilio] que todos celebren las preces, oraciones o misas, así como los prefacios, recomendaciones o imposiciones de manos aprobadas por el Concilio. Y que no se digan en la iglesia ningunas otras

Canonización de los santos. Está en la naturaleza del hombre, por su carácter social, tomar como regla de verdad y de conducta a los sabios y justos, y rendirles culto como a héroes vinculados con la divinidad; porque los más no son capaces de conocer la verdad y el bien en su universalidad, y sólo pueden ordenarse a Dios por imitación de los mejores. Y aunque los cristianos han tenido la revelación y el ejemplo del mismo Dios hecho hombre, no por eso han necesitado menos la imitación de los santos : “Sed imitadores míos – les dice San Pablo a los corintios – como yo lo soy de Cristo”¹. Dada la importancia del ejemplo de los héroes en la formación doctrinal y moral de los pueblos, los Papas cuidaron cada vez más que los fieles no rindieran culto sino a aquellos cuya santidad de vida estuviera certificada.

Pero el juicio canónico sobre la vida del posible santo, es primera y formalmente un juicio doctrinal sobre la pureza de su fe. Desde que comenzó a establecerse el procedimiento romano de canonización hasta la reforma de Pablo VI, lo primero que se hacía para introducir una causa era reunir meticulosamente todos los escritos de la persona y enviarlos a Roma, donde eran sometidos a un riguroso examen teológico; cualquier nube sobre su perfecta ortodoxia que no se disipara, detenía inmediata e irremediamente el proceso². No se hacía así por pura intransigencia, sino por lo mismo que venimos señalando : la conducta humana está necesariamente informada por la concepción intelectual que se tiene de la realidad – hacemos según sabemos –, y unas mismas acciones materialmente heroicas, como dar los bienes a los pobres o entregar el cuerpo a las llamas, pueden hacerse por caridad cristiana o por mera voluntad humana; y la manera de juzgarlo es considerar cuál es la doctrina que informa la vida de la persona.

El decreto pontificio de canonización, entonces, aunque juzga los hechos concretos de la vida de un santo y tiene como fin inmediato permitir su culto público, no deja de tener una formalidad doctrinal y una última finalidad magisterial. Por eso los Papas los redactaron a la manera de las solemnes definiciones dogmáticas³.

sino las que hayan sido tratadas por los más prudentes, o aprobadas por el sínodo; no sea que se componga algo contra la fe, ya sea por ignorancia o por descuido” (Mansi, t. IV, col. 330).

¹ I Cor 11, 1. Fil 3, 16 : “Sed, hermanos, imitadores míos y atended a los que andan según el modelo que en nosotros tenéis”.

² Jean Bois, «Canonisation dans l’Eglise romaine», *D.T.C.* t. II, col. 1647 : “Si la sentencia del ordinario es aprobada, la causa, sin embargo, no está todavía oficialmente introducida. Un nuevo proceso subsidiario, una tercera instancia preparatoria se abre ahora, a efecto de examinar los escritos del servidor de Dios, si los ha dejado, sean cuales sean : libros, tratados, cartas, meditaciones, simples páginas sueltas, etc. Se los busca con cuidado para descubrir su menor fragmento y someterlos a la más rigurosa crítica. Esta ley, dada por Urbano VIII, es la continuación de una costumbre mucho más antigua. Cf. Hardouin, *Concil.*, t. vi, col. 1319 ; Baluze, *Vitae paparum avinionensium*, 2 in-4º, Paris, 1693, t. I, col. 1176; Rocca, *De sanctorum canonizatione*, in-4º, Rome, 1601, c. xxx, p. 67. Si en esos escritos, hayan sido publicados o no, se encontrara alguna doctrina heterodoxa, echaría sospechas sobre la fe de su autor, y su causa de canonización quedaría detenida para siempre. Antes de introducir una causa ante el tribunal supremo, es entonces conveniente asegurarse de antemano que no encontrará un obstáculo de este género, que sería absolutamente insalvable. Aún después de la introducción de la causa, si se descubrieran algunos libros enteros, o simples fragmentos, que hubieran escapado a las primeras pesquisas, el curso de los demás procedimientos sería inmediatamente suspendido, y se trabajaría ante todo en la revisión de las nuevas piezas halladas. El examen de los escritos es extremadamente severo y muy minucioso. El cardenal procurador se encarga especialmente. Comienza por remitir dos ejemplares de esas obras a teólogos expertos. Estos las estudian separadamente, sino concertarse, porque su elección es guardada en secreto. Después de haberlas leído enteramente con gran atención, están obligados a dar al cardenal su apreciación por escrito, apreciación muy detallada, que contenga un análisis razonado de cada obra, con el plan, las divisiones y subdivisiones, así como la manera de proceder del autor. Deben señalar sobre todo de una punta a la otra las dificultades que esta lectura haría nacer. Estos informes son remitidos bajo sello al cardenal, quien los propone luego, en una sesión ordinaria, al examen de la S. C. de Ritos, que se toma todo el tiempo necesario para resolver con madurez las dudas que podrían suscitar. Como siempre, el promotor de la fe también asiste, para darles a las dificultades toda su fuerza. No es necesario, para detener definitivamente una causa de canonización, que las obras del servidor de Dios encierren errores formales contra el dogma o la moral; basta que allí se encuentren novedades sospechosas, cuestiones frívolas, o bien alguna opinión singular opuesta a la enseñanza de los Padres y al sentimiento común de los fieles. Cf. Benoît XIV, *De servorum Dei beatis et beatorum canoniz.*, l. II, c. xxv-xxxv, LII, t. IV, p. 3-68, 204-210”.

³ Compárese la fórmula de canonización usada por Clemente XI (22 de mayo de 1712, citada por Benedicto XIV en *De Servorum Dei beatis et Beatorum canoniz.*) con la fórmula de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción (DS 2803) :

Ad honorem sanctae et individuae Trinitatis, ad exaltationem fidei catholicae et christianae religionis augmentum, auctoritate D.N.J.C., beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra, matura deliberatione praehabita, et divina ope saepius implorata, ac de venerabilium Fratrum nostrorum N.N. consilio, Beatos N.N. sanctos, et sanctam esse *decernimus et definimus*, ac Sanctorum catalogo adscribimus : statuentes, ab Ecclesia universali illorum memoriam quolibet anno die eorum natali [...] pia devotione recolere debere

Ad honorem sanctae et individuae Trinitatis, ad decus et ornamentum Virginis Deiparae, ad exaltationem fidei catholicae et christianae religionis augmentum auctoritate D.N.J.C., beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra, *declaramus, pronuntiamus et definimus*, doctrinam quae tenet, beatissimam Virginem Mariam [...] esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.

Leyes eclesiásticas. Toda ley o mandato de la jerarquía aplica ciertos principios universales, especulativos y prácticos, a las circunstancias concretas de los súbditos para procurar el bien común. Pero estos mandatos pueden ser totalmente particulares, cuando piden una acción concreta en tales circunstancias, o pueden guardar una mayor o menor generalidad, cuando se dan como normas de conducta. En los mandatos particulares puede ser difícil o imposible discernir cuáles son los principios doctrinales especialmente implicados; pero en la medida en que las leyes son más generales, va siendo más evidente su relación con la doctrina, tanto que en muchos casos entre una ley universal y un principio práctico no hay más diferencia que la manera de enunciarlos¹.

Pero más allá de esta necesaria relación entre disciplina y doctrina, lo que estamos señalando es que todo gobierno, y más el gobierno eclesiástico, *debe* explicitar los fundamentos doctrinales de su proceder, pues de otro modo los súbditos no podrían estar ciertos de la legitimidad de sus mandatos y sería inmoral obedecer. Por eso siempre los Papas y los concilios, en los asuntos importantes, antes de promulgar un canon con su autoridad disciplinar, definen la doctrina correspondiente con su autoridad magisterial, asistida por el carisma de la infalibilidad. Trento no podría mandar: “Si alguno dijere que en el sacrificio de la Misa no se ofrece a Dios un verdadero y propio sacrificio, sea anatema” (canon 1 de la sesión XXII), si antes no hubiera definido dogmáticamente cómo se compone esta doctrina con la unicidad del sacrificio de la Cruz (capítulo 1 de la misma sesión); ni puede un Papa eximir a los súbditos de la obediencia debida a sus jefes políticos, enfrentándolos al martirio, si no define dogmáticamente que Jesucristo es Rey también de las sociedades. Y esto no corre sólo para las grandes cosas: para que un novicio acepte la prohibición de tener diez pesos en el bolsillo, es necesario que esté instruido acerca del voto de pobreza².

La disciplina eclesiástica, entonces, contiene *implícitamente* cierta doctrina; más claramente mientras más universal es la norma. Pero, además, debe estar *explícitamente* justificada por la doctrina del magisterio; y con más certeza mientras más importante es el mandato.

Reglas de órdenes religiosas. Si bien las constituciones de las diversas órdenes religiosas no regulan en materia necesaria sino de consejo y, por lo mismo, no se dirigen a todos los cristianos sino a quienes libremente quieran abrazarlas; no dejan de tener una enorme importancia en la vida de la Iglesia, porque el llamado a la perfección y los consejos evangélicos sí son universales, y las órdenes religiosas los aplican de manera más concreta, adaptándolos a personas, tiempos y lugares. Y estas concreciones de la espiritualidad evangélica no sólo influyen en los miembros de las órdenes, sino en muchos otros fieles cristianos a través de las terceras órdenes y por la irradiación de su ejemplaridad, como ocurre con la vida de los santos. Por este motivo, los Papas fueron cuidando cada vez más que en las constituciones de las órdenes religiosas no hubiera nada que no fuera apto para alcanzar los fines que persiguen.

La aprobación romana, entonces, según venimos diciendo, tiene como dos objetos: primera y formalmente es un *juicio doctrinal*, por el que el magisterio romano discierne que las reglas de una congregación religiosa responden en todo a la espiritualidad del Evangelio y de la Iglesia; segunda y subordinadamente hay un *juicio prudencial*, por el que el gobierno romano discierne la oportunidad de la nueva fundación. Este último aspecto debe subordinarse al primero por lo siguiente:

– El juicio doctrinal se da siempre y necesariamente bajo cierta universalidad, pues tiene en cuenta los principios generales de la espiritualidad católica y sólo las circunstancias notables de la nueva religión; mientras que el juicio prudencial debe considerar la indefinible totalidad de circunstancias concretas que rodean la fundación. Y es siempre posible que lo que el mejor juicio doctrinal da por bueno, pueda hacerse malo por alguna circunstancia no tenida en cuenta; pero también es muy cierto que, mientras mejor se piensen las cosas, esta posibilidad es más remota.

¹ Por ejemplo, es un principio moral que los súbditos deben reverencia a aquellos que están constituidos en dignidad (II-II, q. 102, a. 2), de donde se sigue este otro menos universal: «todos los fieles deben reverencia a los clérigos». Pero la autoridad eclesiástica halló conveniente darle forma de ley: “Todos los fieles deben reverencia a los clérigos, según sus grados y oficios” (canon 119, siendo clérigos nos pareció bueno recordarlo). Es verdad que la universalidad del principio es distinta que la de la ley, porque el principio considera todo fiel en abstracto, mientras que la ley todos los fieles concretos que existen desde su promulgación. Pero se hace evidente que tal ley responde a tal principio. Si se dijera, en cambio: “Usted, Pablo, debe reverencia al clérigo Pedro”, no queda claro por qué, como tampoco si, por sentencia, se le niega la reverencia de los fieles a tal clérigo indigno.

² En esta compleja cuestión no terminaríamos nunca de aclarar cosas. La decisión prudencial del superior, por su misma concreción, no puede ser totalmente explicada por principios doctrinales; pero al menos no debe contrariarlos. Tampoco, como ya dijimos, debe explicarse a cada uno y en cada caso el por qué de cada orden, pero la explicación debe estar actualmente presente como ciencia de la comunidad, de la que participan los menores al menos por la fe que merecen los más sabios y las tradiciones: si el superior me pide que bese el suelo, obedezco porque no va contra las costumbres de las buenas religiones; pero si, para humillarme, manda que me desnude, ya no, porque no lo justifica ni la moral ni las tradiciones. Se debe tener siempre una determinación sapiencial del ámbito en que puede moverse la obediencia. La conducta humana debe tener una formalidad racional, y la cristiana una formalidad de fe.

– Además, el juicio doctrinal goza de una certeza que no tiene el prudencial; porque aquel parte de principios necesarios (ya de fe, ya de razón) y está asistido por el carisma de la infalibilidad, mientras que éste depende de la apreciación de las circunstancias concretas y, aunque no deja de estar asistido por el Espíritu Santo, es siempre falible. De allí que, tanto en las leyes eclesiásticas como en las constituciones religiosas aprobadas por Roma, la infalibilidad queda comprometida sólo en la medida y extensión del juicio doctrinal; mientras que en los aspectos prudenciales queda siempre un margen de error¹.

Apariciones y favores celestiales. Como la vida de los santos, también las apariciones y favores celestiales tienen una influencia muy grande en el pueblo cristiano al mover su piedad y constituirse en objeto de culto. Por eso su aprobación por parte de la autoridad eclesiástica guarda semejanza con las canonizaciones, aunque tiene sus diferencias. A semejanza de los procesos de canonización, aunque se pone el mayor esmero en conocer con verdad los hechos y sus circunstancias, todo se juzga a la luz de la doctrina, asegurando infaliblemente – cuando hay aprobación definitiva de la autoridad pontificia – que no hay nada contra la fe o la moral cristiana². Pero la principal diferencia radica en que la canonización debe asegurar infaliblemente también el *hecho* de la santidad de vida y de la gloria del bienaventurado, porque de otra manera su culto carecería de objeto cierto; mientras que en las apariciones no es necesario dar certeza absoluta del hecho, siendo suficiente la humana certeza que puede alcanzar el juicio de la razón teológica; porque con ocasión de tal acontecimiento, el culto toma como objeto absoluto a Dios, a la Virgen o al santo al que se atribuye el hecho, de cuyas existencias se tiene certeza divina por otras vías³.

Hechos dogmáticos. Hay ciertos hechos concretos vinculados de tal manera con las definiciones dogmáticas que, con mayor o menor necesidad, son también abarcados en los pronunciamientos de la Iglesia. Se trata principalmente de las personas o escritos que proponen las sentencias afirmadas o condenadas dogmáticamente. Si el fiel católico tiene obligación de creer en la definición del dogma de la Inmaculada Concepción o en los cánones de Trento, esto implica que no puede poner en duda que Pío IX sea verdadero Papa ni que el de Trento sea un concilio legítimo. Si debe creer con fe divina en las Sagradas Escrituras, debe saber con la misma certeza cuáles son estos libros y qué versiones son auténticas. Y aunque no con la misma necesidad, cuando la Iglesia condena las herejías de Nestorio, las tesis modernistas o los errores de las obras de Rosmini, tampoco puede ponerse en duda que Nestorio sea hereje, ni que haya quienes sostengan las tesis modernistas, ni que los libros de Rosmini contengan dichos errores⁴:

¹ Juan de Santo Tomás, *De auctoritate Summi Pontificis*, disp. III, a. 3 «Si el pontífice puede errar al promulgar leyes para toda la Iglesia y al aprobar las religiones»: “En las leyes que la Iglesia propone podemos distinguir su moralidad, como por parte del objeto, de la aplicación de las mismas a las personas aquí y ahora, y de las circunstancias, como el rigor, las penas, etc. Estas dos últimas cosas parecen pertenecer como a la prudencia, ejecución y dirección de la ley, más que a su substancia. Decimos entonces que en lo que hace a la substancia y moralidad de la ley que el pontífice comúnmente propone como regla de costumbres a observar, sería herejía afirmar que la Iglesia puede errar, de manera que permitiera o mandara algo pernicioso, o contra las buenas costumbres, o contra el derecho natural o divino. [...] Sin embargo, no es inconveniente que el pontífice pueda errar en cuanto a la aplicación prudencial de las leyes a las personas singulares, o al sentenciar algo, o acerca de las circunstancias, porque estas cosas dependen comúnmente del testimonio falible de los hombres, como enseña Santo Tomás en el quodl. IX, a. último”. Juan de Santo Tomás no aclara que la substancia de la ley es infalible porque es materia del *juicio doctrinal* del Magisterio.

² Ad. Tanquerey, *Compendio de Teología ascética y mística*, 6ª edic. n. 1501: “Toda revelación que fuere contraria a la fe o a las buenas costumbres, debe rechazarse sin compasión, según la doctrina unánime de los Doctores, fundada en aquellas palabras de S. Pablo: «Aun cuando nosotros mismos, o un ángel del cielo os predique un Evangelio diferente del que nosotros os hemos anunciado, sea anatema» (Gal 1, 8). Dios no puede contradecirse, ni revelar cosas contrarias a lo que nos enseña por medio de su Iglesia”.

³ San Pío X, encíclica *Pascendi*: “Cuando se tratare de formar juicio acerca de las piadosas tradiciones, conviene recordar que la Iglesia usa en esta materia de prudencia tan grande que no permite que tales tradiciones se refieran por escrito, sino con gran cautela y hecha la declaración previa ordenada por Urbano VIII, y aunque esto se haga como se debe, la Iglesia no asegura, con todo, la verdad del hecho; se limita a no prohibir creer al presente, salvo que falten humanos argumentos de credibilidad. Enteramente lo mismo decretaba hace treinta años la Sagrada Congregación de Ritos (Decr. 2 maii 1877): «Tales apariciones o revelaciones no han sido aprobadas ni reprobadas por la Sede Apostólica, la cual permite sólo que se crean piamente, con mera fe humana, según la tradición que dicen existir, confirmada con idóneos documentos, testimonios y monumentos». Quien siguiere esta regla estará libre de todo temor, pues la devoción de cualquier aparición, en cuanto mira al hecho mismo y se llama relativa, contiene siempre implícita la condición de la verdad del hecho; mas, en cuanto es absoluta, se funda siempre en la verdad, por cuanto se dirige a la misma persona de los Santos a quienes honramos”.

⁴ La cuestión de los hechos dogmáticos se planteó formalmente con ocasión de la condena de cinco proposiciones del *Augustinus* de Jansenio. Como los herejes envuelven sus errores en complicada fraseología, Roma no condena sus proposiciones por citas literales sino extrayendo el sentido de las mismas. De allí tomaron pie los jansenistas para argüir que las proposiciones romanas eran condenables, pero que no correspondían con el pensamiento de Jansenio. Para acabar con este subterfugio, el Papa Alejandro VII aclaró que la autoridad de la definición romana abarcaba también la pertenencia de los errores al escrito y al autor: “Declaramos y definimos que aquellas cinco proposiciones fueron extractadas del libro del precitado Cornelio Jansenio, obispo de Yprés, que lleva por título *Augustinus*, y condenadas en el sentido

Hechos dogmáticos	Vinculados a definiciones	Vinculados a anatemas
Autores	Legitimidad del Papa Legitimidad del Concilio	Hereticidad del sectario Hereticidad de la secta
Escritos	Inspiración de las Escrituras canónicas Autenticidad de la Vulgata latina	Condenabilidad del libro o declaración Condenabilidad del hecho significativo ¹

En este difícil asunto debemos aclarar dos cuestiones. Primero, ¿qué distingue los hechos dogmáticos de los demás hechos particulares en que – según reconoce el mismo Santo Tomás ² – la Iglesia puede errar? Son susceptibles de juicio infalible porque son hechos *doctrinales* y no *disciplinares*, que reúnen a la vez la *posibilidad* y la *necesidad* de ser asegurados con certeza por la Iglesia :

– Es *posible* discernir con certeza los hechos vinculados a la proposición de la doctrina porque, a diferencia de los hechos vinculados a la disciplina, no es necesario tener en cuenta la totalidad de las circunstancias concretas que los rodean. Para juzgar la bondad o malicia de una acción no basta saber *quid factum est*, sino también *quis, cur, quomodo, quibus auxiliis, ubi, quando* ³. Pero para juzgar la verdad o falsedad de una proposición basta saber «*quid*», qué se dijo, y, si se trata de una sentencia de autoridad, «*quis*», quién lo dijo, pero no importa conocer ni el fin, ni los medios, ni nada de eso ⁴.

– Es *necesario* tener absoluta seguridad en las definiciones dogmáticas porque, como venimos diciendo, la doctrina es el fundamento y el alma de la actividad humana y cristiana. Es importante saber si un Papa es prudente y justo al gobernar, pero es absolutamente necesario saber si es veraz al enseñar, para lo cual no hace falta juzgar si es bueno sino sólo si es legítimo; e igualmente es importante condenar a un clérigo deshonesto, pero es indispensable condenar a uno herético, para lo cual tampoco es necesario juzgar si es malo sino sólo si es falso e indócil a la autoridad doctrinal. Así como es indispensable que, *en cuanto a la doctrina*, la Iglesia no pueda equivocarse en el discernimiento de los verdaderos pastores, tampoco en el de los verdaderos lobos.

En segundo lugar, en cuanto a la legitimidad de un Papa o de un concilio, hay que distinguir la infalibilidad del discernimiento de la Iglesia *docens* o *discens* :

– Cuando es la Iglesia *docente*, esto es, el Papa o un concilio, quien juzga la legitimidad de un Papa anterior o de otro concilio, su sentencia goza de infalibilidad en razón del carisma magisterial.

– Cuando es la Iglesia *discente* quien discierne la legitimidad del Papa actual o de un concilio – aspecto muy distinto del problema –, la infalibilidad de su percepción radica en el «*sensus fidei*», pues las ovejas saben reconocer la voz de su Pastor ⁵.

intentado por el mismo Cornelio” (DS 2012). Acerca de la infalibilidad de la Iglesia respecto a los hechos dogmáticos, puede verse E. Du-blanchy, «Église», en *D.T.C.* vol. IV, col. 2188.

¹ Ante la condena romana, por ejemplo, de ciertas asociaciones ecuménicas particulares (Dz 2199), no puede argumentarse que el ecumenismo que Roma condenó era condenable, pero que no era tal el ecumenismo que las dichas asociaciones practicaban. Roma condena el hecho por lo que significa, y su autoridad garantiza que no sólo es condenable el significado sino también el hecho. Como luego diremos, hoy son las mismas autoridades conciliares las que utilizan sistemáticamente esta sofística – y blasfema – argumentación para absolver a Nestorio y nestorianos, Lutero y luteranos, Rosmini y hegelianos etc. etc. La Iglesia, como vieja loca, se habría pasado la vida disparando anatemas contra fantasmas de herejías, matando un montón de gente sin entender nunca lo que verdaderamente querían decir.

² *Quodlibeto IX*, a. último : “En las demás sentencias que pertenecen a hechos particulares, como cuando se trata de posesiones, crímenes o cosas así, es posible que el juicio de la Iglesia yerre por causa de falsos testigos”

³ Cf. I-II, q. 7, a. 2-3.

⁴ Distinguiamos entre posible e imposible, cuando quizás habría que hablar de fácil y difícil. A la sola razón humana le es fácil tener *cierta* certeza de la legitimidad de sus maestros y difícil tenerla de la bondad moral de los mismos; y le es imposible tener certeza absoluta de nada de esto. Jesucristo, en cambio, tiene certeza absoluta de todo. Al Magisterio de la Iglesia, que obra como instrumento racional de Nuestro Señor, le pertenece algo intermedio : juzga más fácilmente con certeza absoluta en cuanto a los hechos doctrinales que en cuanto a los morales o disciplinares; aunque también acerca de éstos da juicio cierto cuando es necesario, como ocurre con la bondad de los santos canonizados.

⁵ No se trata propiamente de un juicio o proposición infalible, del que la Iglesia *discens* es incapaz, sino de la percepción sobrenatural, por la luz de la fe, de la autoridad de Cristo participada por la jerarquía eclesiástica. Por supuesto, es un acto difícil de juzgar, porque sólo alcanza la infalibilidad cuando es puesto propiamente por la Iglesia universal. No es suficiente criterio el silencio de la Iglesia en el caso de elecciones o concilios dudosos. Y es excesivo decir que sólo se tiene certeza infalible cuando el Papa o el concilio hablan *ex cathedra*, porque – como advierte la séptima objeción – habría círculo vicioso : la certeza de la legitimidad se fundaría en la definición, cuando la certeza de la definición se funda en la legitimidad. La universalidad de los fieles sabe reconocer infaliblemente la autoridad divina de que se revisten sus Pastores por la elección legítima, y acepta como infalible todo lo que estos le enseñan cuando se pronuncian *ex cathedra*.

Hechos disciplinarios. Incluimos bajo esta denominación todos los demás aspectos concretos que se vinculan con las decisiones disciplinarias de la jerarquía eclesiástica. ¿La Iglesia es infalible cuando declara, por ejemplo, que el Santo Sudario es auténtico o que el movimiento de Acción Francesa se hizo digno de excomunión? Hay que decir que no, pero con dos aclaraciones :

– “En las sentencias sobre hechos particulares, tales como posesiones o crímenes, el juicio de la Iglesia puede ser erróneo”¹, salvo que la Iglesia misma dé a entender lo contrario; porque en la medida en que involucren la doctrina puede hacerse posible y necesario dar sentencia segura – pasando a ser hechos dogmáticos –, medida difícil de precisar y que sólo puede juzgar con certeza la misma jerarquía. En la medida en que la condena del comunismo, por ejemplo, no se dirige tanto al movimiento político sino a su doctrina, llega a ser infalible.

– El juicio de la Iglesia en estas materias no llega a ser infalible, pero busca ser verdadero, para lo cual no deja de estar asistido por el Espíritu Santo. La Iglesia no puede ni debe ser indiferente a la verdad y no ha habido nunca tribunales humanos que hayan puesto tanto empeño en no estar errados como los tribunales de la Santa Sede. Ya se trate de piedad o de política², de hacer misericordia o justicia, la Iglesia ha buscado poner la verdad como principio y fundamento³. Al menos hasta hace cuarenta años.

4º Conclusión

Los actos del gobierno eclesiástico – como en su orden los de todo gobierno –, son legítimos y efectivos en la medida en que están actualmente informados por la doctrina del magisterio, a la manera como los actos del cuerpo son vitales si están informados y movidos por el alma :

– Esta información puede ser más o menos íntima según la naturaleza de cada acto. Más íntima en los actos de gobierno con objetos más universales : intimísima en los que tienen objeto doctrinal, muy íntima en los relativos al culto, íntima en las leyes más generales. Los actos de gobierno con objetos más particulares guardan como cierta distancia con el juicio doctrinal que los regula, siempre universal, teniendo una vinculación más o menos estrecha según su relación con la doctrina : estrechísima en la aprobación de un concilio o en una excomunión por herejía, muy estrecha en una canonización, estrecha en la aprobación de una aparición, poco estrecha en una excomunión por crimen.

– Pero el vigor legal de cada uno de los actos de gobierno no depende solamente de su cercanía o permeabilidad respecto de la doctrina, sino también y principalmente del mayor o menor grado de autoridad doctrinal que la jerarquía, en uso de su potestad de magisterio, le comunique al juicio doctrinal que informa dichos actos de gobierno; a la manera como el brillo de un cuerpo no depende solamente de la mayor o menor capacidad de reflejar la luz, sino también y principalmente de la mayor o menor intensidad de la fuente de luz que lo ilumina⁴.

II. DEL GOBIERNO LIBERAL Y SU RELACIÓN CON LA VERDAD

1º Los fundamentos de la sociedad moderna

Hay una oposición *per diametrum* entre la visión tradicional de la sociedad, realista y teocéntrica, que hemos expuesto, y la ilusión moderna, subjetivista y antropocéntrica, que ahora pasamos a considerar. Hemos hablado – en el artículo anterior – del subjetivismo del pensamiento moderno, primer principio de la justificación doctrinal del liberalismo. Pues bien, a un espíritu moderno contagiado por esta enfermedad, se le hace imposible pensar que el orden social pueda establecerse en orden a un Dios, conocido con objetiva certeza por una ciencia

¹ Santo Tomás, *Quodl. IX*, a. último.

² San Pío X, encíclica *Pascendi* : “Acerca de las sagradas reliquias, obsérvese lo siguiente: Si los Obispos, a quienes únicamente compete esta facultad, supieren de cierto que alguna reliquia es supuesta, retírenla del culto de los fieles. [...] Las reliquias antiguas deben conservarse en la veneración que han tenido hasta ahora, a no ser que, en algún caso particular, haya argumento cierto de ser falsas o supuestas”.

Pío XII, discurso *Il programma* (13 de octubre de 1955) : “El culto a la verdad, promovido por la Iglesia con su extensa actividad didáctica, se convierte en servicio de inestimable valor para la reconciliación y el entendimiento, para la recíproca comprensión y la colaboración de los pueblos y de los hombres. Si todos los pueblos en realidad y con sinceridad quieren, buscan, aceptan y reconocen solamente la verdad, entonces están verdaderamente en el camino que lleva, por su misma íntima naturaleza, al entendimiento y la unión”.

³ Pío XII, alocución al Sacro Colegio (12 de marzo de 1939) : “En el correr de los siglos el cargo del Soberano Pontífice no ha tenido otro fin que el servicio de la verdad; decimos de la verdad, que debe ser íntegra y pura, sin nubes que la velen, sin estar sujeta a deficiencia alguna, sin estar separada de la caridad de Cristo. En efecto, en todo pontificado, y más especialmente en el nuestro, llamado a cumplir su misión en favor de la comunidad afligida por tantas discordias y conflictos, deben predominar, como un mandato sagrado, estas palabras de san Pablo : «*Veritatem facientes in caritate* : guardando la verdad en la caridad»”.

⁴ Si un Papa dicta excomunión por herejía en una materia que no está dogmáticamente definida, su sentencia no tiene valor; salvo que en el mismo acto comprometa su autoridad magisterial, definiendo *ex cathedra* la cuestión.

común a toda la sociedad, que se constituye como Bien común y Fin último de todas las cosas, permitiendo determinar de manera cierta y objetiva la bondad o malicia de toda acción, de todo medio o de todo otro fin más inmediato. Para el hombre moderno el bien fundamental es la libertad, que malamente puede decirse común, porque es la libertad de cada individuo; y menos todavía se lo puede identificar con un fin a buscar últimamente, porque es la bondad que ya posee toda persona por esencia, que no se trata de buscar sino de defender y difundir. Y aunque este hombre no es necesariamente ateo, sin embargo se ha creado un dios tan a su imagen y semejanza, tan amante de nuestra libertad, que parece preferirnos diablos por libre arbitrio que santos por obligación.

Reconoce que el hombre es animal social, pero es social no tanto por lo que tiene de hombre sino por lo que tiene de animal. Para la visión tradicional, vivir en sociedad permite al hombre alcanzar los bienes más altos de sabiduría y santidad, por lo que tiene al orden político y, sobretodo, al eclesiástico como fines últimos en el orden de los bienes creados. Para el liberal, en cambio, la sociedad se le impone como necesidad que viene de lo bajo : para lograr los bienes materiales y exteriores, mientras que para los bienes del espíritu lo único que necesita es libertad. De allí que el orden político y, sobretodo, el eclesiástico son considerados casi como males necesarios :

– *necesarios*, pues las autoridades políticas deben cuidar de la salud, de la economía, del orden público exterior, y las autoridades eclesiásticas deben administrar los sacramentos y los bienes eclesiásticos, unificar las actividades de los creyentes;

– pero *casi males*, en la medida que tienden a limitar la libertad individual, que es el bien principal.

Evidentemente, lo último que un moderno nos podría aceptar es que la sociedad se funde en la unidad de una sabiduría. Él podrá reconocer la objetividad de las ciencias empíricas : de la física, de la medicina, hasta de la economía, cuya verdad se mide por la eficacia práctica; pero nunca la de la moral ni, menos, la de la teología : toda concepción intelectual de la realidad es más o menos subjetiva. Le horroriza pensar en una sociedad fundada en torno a un «pensamiento único» que el jefe impone a los súbditos como el maestro a los niños; esta concepción no dejaría nunca de ser la visión personal del pretendido jefe que, al erigirse en doctor de los demás, se transforma en el peor de los tiranos, al quitar la fundamental libertad de pensamiento.

La relación, entonces, entre inteligencia, voluntad y acción se invierte. En la sociedad tradicional, dijimos, de la unión de las inteligencias por la sabiduría, descendía la concordia de las voluntades en el amor a los bienes comunes, lográndose así la unión de las acciones en cuanto a los fines más inmediatos. La sociedad moderna, en cambio, busca solamente la unión de las acciones en su aspecto puramente material, sin considerar las intenciones, ordenándolas a procurar riquezas y construir la fachada exterior del orden público¹. Es claro que de allí no nace ninguna concordia propiamente dicha en ningún amor común, sino sólo, con un poco de suerte, un equilibrio muy contingente entre los amores propios de cada uno : no es la amistad lo que une a los ciudadanos, sino la mutua utilidad. Y en cuanto a la inteligencia, mientras se respeten los límites, que cada uno piense lo que quiera.

Ahora bien, el mecanismo para alcanzar la unidad en lo que hay que hacer, no podría ser otro que la *democracia*, porque se trata de firmar un gran contrato en el que cada individuo, por parte igual, debe resignar un poco de su caudal de libertad. La autoridad no tendría más función que la de garantizar el cumplimiento de los términos del contrato social.

Pero la propiedad principal de estos fundamentos de la sociedad moderna, es que *no son verdaderos* : mentiras de unos e ilusiones de otros, mas siempre ideas que no se adecuan a la realidad. La doctrina, entonces, en que se funda la sociedad moderna – porque se quiera o no, siempre hay una – no es una sabiduría sino una *ideología*; y su relación con la acción está invertida : no es la sabiduría que justifica la acción, como en el orden tradicional, sino la acción que justifica la ideología. El hombre tradicional, es decir, el hombre real, es eminentemente contemplativo; el hombre moderno, es decir, el hombre que los modernos han imaginado, quiere ser absolutamente práctico : pretende construir la realidad según su antojo y para su servicio.

2º El maquiavelismo del gobierno liberal

La disciplina de todo gobierno, dijimos, está necesariamente informada por una doctrina de alcance teológico y necesariamente difundida por el ejercicio de la función magisterial (porque si el jefe no persuade a los súbditos que lo deben obedecer, no hay modo de mandar). La diferencia de los gobiernos modernos es que acomodan las ideas en orden a alcanzar el poder. En realidad manejan una doctrina *exotérica* para el público en general (ya

¹ Si todos están de acuerdo en que hay que asfaltar : la parroquia y la escuela, la clínica de abortos y el prostíbulo, el intendente no pide más, pues está para servirlos.

sea la liberal que hemos explicado, ya la marxista) y otras *esotéricas* para los que gobiernan (una, dos, tres, según los ocultos estamentos del poder), de las que *Il Principe* de Maquiavelo da una buena idea.

El maquiavelismo, entonces, de un gobierno liberal consiste en que, en lugar de acomodar la política a los fines superiores de la religión verdadera, acomoda la religión a los fines de la política¹. Lo cual, aunque no se diga ni se quiera, no deja de constituir ciertamente una nueva religión cuyo bien supremo es el poder, un poder libre y autónomo que no tenga que responder a ningún otro Dios más que al propio yo : el poder de hacer sus caprichos para el ciudadano democrático, siendo dios en el comedor de su casa (o al menos en el cuarto de baño); la omnipotencia municipal para el intendente que encarna la divina voluntad del municipio; la omnipotencia mundial para los estamentos superiores del poder²; el satánico poder de contrariar al Dios verdadero para los estamentos últimos.

La cátedra del magisterio moderno está asentada en los medios masivos de comunicación, unificando los intelectos con los sofismas democráticos no por la evidencia de sus conceptos sino por el impacto de la imaginación. Y la unificación de las voluntades no se alcanza por la común virtud, para lo que se necesita la gracia, sino por la ambición y el temor, para lo que conviene al contrario un cierto grado de corrupción moral.

Como al que piensa a la antigua no deja de sorprenderlo que el nuevo orden político funcione sobre mentiras evidentes, recordemos que todo se sigue si aceptamos el principio del subjetivismo : si la verdad es subjetiva y cada uno piensa lo que quiere, se sigue que la doctrina necesaria para permitir la acción común no debe buscar entonces ser verdadera sino útil, que es ser verdadera a su modo; y por lo tanto, no hay que soñar con la formal unidad de fines últimos necesarios, sino conformarse con la unidad material de los fines contingentes inmediatos. El católico puede creer en sus dogmas mientras respete las leyes de puertas afuera; a lo más se le permitirá la obediencia de conciencia cuando la acción inmediata que se le pide sea gravemente contraria a sus convicciones. Si gana su sueldo y no roba ni mata (por acción inmediata), que no se pregunte para quién trabaja.

Evidentemente esta manera de proceder, propia de las sociedades secretas, es inmoral. No puedo participar de una empresa de la que no conozco su finalidad, por más que la acción que se me pida sea en sí misma buena, porque estoy aceptando la posibilidad de cooperar con el mal; ni puedo obedecer a un jefe si no sé suficientemente que el mandato que me da está enmarcado en el orden al bien común : mi conducta debe estar informada por verdadera sabiduría, pues pronto tendré que dar cuenta de ella a Dios³.

¡Ay de nosotros, ciudadanos de los modernos estados, que vivimos empleados en estas enormes sociedades anónimas que no sabemos a dónde van! Es verdad que hay situaciones en que uno, sin culpa propia, se ve obligado a cooperar materialmente en la mala acción de los demás, pero eso no puede hacerse sin dolor y sin cuidados, los que tienden a perderse cuando el tiempo se prolonga⁴. Y aún cuando el corazón no se corrompa, pierde el

¹ Mgr. Cristiani, «Réforme», *DTC*, t. XIII, col. 2035-6 : «Ni el odio a Roma, ni la invocación a la Biblia, ni la mística tan cómoda del luteranismo habrían tenido éxito si los príncipes no hubieran encontrado allí su provecho y si las doctrinas de Maquiavelo, que envenenaban la atmósfera política del siglo XVI, no los hubieran preparado a subordinar muy generalmente sus creencias personales a sus intereses dinásticos... Pero ese drama, aunque condujo en la Iglesia a un desenlace más feliz que lo que podría haberse temido, entre 1520 y 1540, terminó sin embargo en la dolorosa constatación de la ruptura definitiva de la unidad religiosa en Occidente, en razón del carácter incurable del cisma protestante, consolidado por lo que hemos llamado *el maquiavelismo de la era histórica dicha moderna* y que debería llamarse la era de las monarquías absolutas... Pero pensamos que todo ese movimiento no pudo prolongarse, expandirse y finalmente instalarse de hecho más que como consecuencia de la transformación reciente de las ideas políticas en Europa, ideas de las que Maquiavelo se había hecho el teorizador. Así, filosóficamente hablando, la era moderna está dominada por las doctrinas de Maquiavelo todavía más que por las ideas religiosas resultantes sea de la Revolución luterana, sea de la Reforma tridentina». Cf. Rubén Calderón Bouchet, *La ruptura del sistema religioso en el siglo XVI*, Ed. Dictio 1980, caps. 7-8 : «Maquiavelo o la política sin misión religiosa».

² La ambición del poder no puede dejar de ser mundial, «pues – como dice Boecio – si el poder de los reinos diese bienaventuranza, de la parte que faltase el reinar era de fuerza que allí faltase felicidad y se llegase miseria» (*La consolación de la Filosofía*, Libro III, prosa 5).

³ No se puede ser contador de un usurero con la excusa de que sólo se hacen cuentas y se hacen bien; no se puede ser repartidor de paquetes si no se tiene cierta idea de lo que llevan dentro; la esposa no puede comulgar tranquila sin querer ni pensar cómo el esposo se gana la vida.

⁴ *Quaest. Disp. de Malo* q. 13, a. 4 ad 19 : «El hombre no debe consentir en el pecado de otro por evitar ninguna molestia corporal; pero sin embargo, por evitar alguna molestia el hombre puede utilizar lícitamente la malicia de otro, o no sustraerle sino ofrecerle la materia; como cuando, queriendo un ladrón degollar a alguien, para evitar el peligro de muerte, éste le descubriera al ladrón su tesoro para que lo robe, no pecaría». Como dicen los moralistas, por ejemplo Merkelbach (*Summa Theol. Moralis* ed. 4ª Desclée, t. I, n. 489-492), la cooperación al pecado de otro, aún cuando no sea formal sino puramente material (sin participar de la intención del otro), no inmediata sino mediata (no en el mismo acto pecaminoso sino en un acto en sí mismo bueno o indiferente, pero que ayuda a la ejecución del pecado), es *per se* ilícita y sólo puede ser lícita *per accidens*, si al poner esta acción se procura de modo más inmediato un bien mayor que el mal causado por el pecado del otro (reglas del voluntario indirecto). Y si, como reconocen todos los autores, es muy difícil juzgar la moralidad de la cooperación con la acción de una persona, pues no sólo hay que considerar los actos en sí mismos, sino con todas sus circunstancias, cuánto más difícil es juzgar la moralidad de la cooperación con las acciones comunes de la sociedad. En la economía moderna se ha hecho norma la usura y obliga al hombre honesto a lidiar con

ánimo; porque el hombre es animal político y no le interesa vivir para sí mismo, sino sólo le entusiasma la acción por el Bien común. Obra con más ardor el que lustra las botas de los soldados de Cristo que el moderno gerente de un banco; aquél trabaja por la dilatación del Reino de Dios, éste por la dilatación de su ombligo.

III. EL MAQUIAVELISMO DEL GOBIERNO DE LA JERARQUÍA CONCILIAR

En el artículo anterior señalamos que el principio del subjetivismo tiene como consecuencia inmediata la corrupción de la doctrina y el magisterio, y mostramos también hasta qué punto la jerarquía conciliar está contagiada con esta enfermedad. Ahora acabamos de indicar que los sofismas del subjetivismo liberal también corrompen inevitablemente la disciplina y el gobierno; mostremos entonces cómo no ha dejado de ocurrir esto en el ejercicio del gobierno conciliar.

Decimos que al modo de ejercer el gobierno adoptado por la jerarquía desde el Vaticano II conviene calificarlo de «maquiavélico», no sólo con el fin de denostarlo, sino también y principalmente para definir con precisión el vicio que padece, ubicándolo al mismo tiempo en el proceso de la revolución moderna. El «maquiavelismo» consiste en invertir la relación entre doctrina y disciplina : ya no se obra más de acuerdo a la sabiduría revelada, sino que se manipula ideológicamente la doctrina de acuerdo a las supuestas necesidades de la acción. Esta inversión se puso primeramente de manifiesto en el novedoso «carácter pastoral» del Concilio; luego, de manera más particular y me nos explícita, aparece en el gobierno *ad intra* con la «colegialidad»; y en el gobierno *ad extra*, se manifiesta en la promoción del «ecumenismo» con las religiones y de la «libertad religiosa» con los estados. Consideremos, entonces, el funcionamiento del maquiavelismo conciliar en estos cuatro aspectos, reservando para la conclusión su calificación moral.

1º El carácter pastoral del Concilio Vaticano II

Una nueva pastoral. Desde su convocatoria por Juan XXIII, cuando el nuevo concilio buscó definirse dentro del género de los demás concilios ecuménicos, pronto se impuso como diferencia específica su cualidad de *pastoral*. Este sería el primer «concilio pastoral» de la Iglesia católica. Ahora bien, todos los concilios han sido pastorales por definición, porque han sido convocados por una situación de extraordinaria turbación del rebaño de Cristo, para la que no alcanzaba la ordinaria autoridad del Papa y de los obispos en sus diócesis respectivas. Evidentemente, por tanto, lo que lo caracterizaría era la implementación de una *nueva* pastoral.

Para todos los concilios anteriores, el primer cuidado pastoral había sido la definición de los puntos de doctrina relativos a los errores del momento. Así como los médicos, a la luz de la noción de salud, deben hacer el diagnóstico de la enfermedad antes de recetar los remedios; así también los concilios, a la luz de la Revelación, deben hacer un diagnóstico doctrinal para recién entonces determinar las reformas necesarias. Con la diferencia que el mismo discernimiento doctrinal entre la verdad y el error, es ya el remedio principal para las dolencias de las ovejas de Cristo, que viven de la fe ¹.

Pero desde el mal llamado Renacimiento, los cristianos van sufriendo el asedio del espíritu moderno, quien después de cada agresión, los obliga a un pacto cada vez más exigente y comprometedor : pactos prácticos en el orden político, pero que van presionando para pactar en los principios y en el orden espiritual. Ceden los reyes, que cada vez merecen menos el título de católicos, ceden teólo-

Índices del «maquiavelismo» conciliar			
<i>general</i>	<i>particulares</i>		
carácter pastoral	<i>ad intra Ecclesiae</i>	colegialidad	
	<i>ad extra</i>	<i>religiones</i>	ecumenismo
		<i>estados</i>	libertad religiosa

ella. ¿Puede poner su dinero en el banco? *Per se* no, pero tal vez *per accidens* sí; y no son distinciones vanas, porque ¿puede estar tranquilo cuando la hipoteca del mismo banco deja sin casa a su vecino?

¹ Si había alguna razón para proponer un Concilio, era como continuación del Vaticano I, que apenas se pudo comenzar. Y los motivos de convocación de este primer concilio habían sido muy claros. En el *Summarium* de las respuestas de los obispos a la consulta de Pío IX acerca de la necesidad de un concilio se lee : “Primeramente, todos son unánimes en admitir que un diluvio de errores y de perversas doctrinas aflige al presente la Iglesia de Dios y la misma sociedad, con daño inmenso de las almas fieles, y por eso consideran que es prudente y sabio el proyecto de su Santidad de reunir en concilio ecuménico a los pastores de todas las iglesias en el centro mismo de la catolicidad, para poner eficaz remedio a tantos males, y condenar en el modo más solemne y autorizado tantos errores y perversas doctrinas que, en esta época desventurada vienen produciendo sus efectos funestos en las mentes y en los corazones de muchos fieles engañados o extraviados. Luego, al determinar la índole y la extensión de los errores que hoy socavan la Iglesia de Dios no menos que la sociedad civil, los mismos preladados están de acuerdo en considerar, que en nuestra época no hay herejía especial a condenar, sino que hay un error universal que ataca la verdad fundamental de la religión católica y los preámbulos de la fe, y que en consecuencia la Iglesia se encuentra frente a una verdadera infidelidad general, engendro funestísimo del moderno racionalismo, que recoge todos los errores especulativos o prácticos filosóficos y sociales como legítimos frutos del espíritu humano” (Mansi, tomo 49, col. 204).

gos y obispos, y Roma se sostiene, no sin flaquezas, bajo una presión cada vez mayor. El Concilio de Trento logra edificar un muro para conservar (semi)católica a media Europa; el Vaticano I no logra conservar ni la ciudad de Roma, pero al menos amuralla la Cátedra de Pedro con el dogma de la infalibilidad. Con excepción de San Pío X, último Papa que obra con fuerza en el orden práctico (eclesiástico y político), los demás se resignan a sostener solamente los principios. La presión se concentró entonces sobre los muros que los defienden: la teología escolástica. Son muros fortísimos, pero que habían sufrido siglos de descuido y, con certera visión, los Papas quisieron repararlos con la renovación del tomismo, único capaz de resistir con éxito el ataque de las ideologías modernas y de las nuevas ciencias. Mas no dio el tiempo.

Cansados de un combate sin éxito aparente e ilusionados por los sofismas del subjetivismo, eran cada vez más los teólogos y obispos convencidos que la única manera de salvar el conflicto entre la Iglesia y el mundo moderno consistía en un pacto doctrinal: renunciemos a la forma y nos aceptarán el fondo, dejemos caer las «categorías escolásticas» y el mundo aceptará la substancia de la fe en las «categorías modernas»; a fin de cuentas – dirá Juan Pablo II – «la Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras»¹.

Juan XXIII era ciertamente uno de estos pastores embriagados por la ilusión liberal: “[Hay] quienes en los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruina; dicen y repiten que nuestra hora, en comparación con las pasadas, ha empeorado... Mas nos parece necesario decir que disintimos de estos profetas de calamidades”². No eran los problemas del rebaño lo que lo empujaba a convocar el concilio, sino los de los pastores. Hasta ahora éstos, en búsqueda de la perfecta unidad de pensamiento y acción de los cristianos, se habían esforzado mucho en discutir doctrina y precisar conceptos, condenando todo pensamiento y costumbre que no apareciera puro a sus ojos; y lo único que habían logrado era dividir y aislar el rebaño de Cristo. Ya no hacía falta más doctrina³, ni más condenas⁴. Lo que hacía falta para reconstituir la unidad perdida, era *poner al día* (*aggiornare*) la manera de hablar⁵, teniendo en cuenta que “una cosa son las verdades que contiene nuestra venerada doctrina y otra la manera como se expresa”⁶. La *nueva pastoral*, entonces, que Juan XXIII pedía, consistía en la *desescolarización y aggiornamento* de la doctrina, esto es, en quitarle la racionalista precisión de los conceptos escolásticos, cuya rigidez impedía el diálogo con el pensamiento moderno, para proponerla en las elásticas categorías que maneja el hombre de hoy. Vestida con más cómodos trajes, la verdad católica podría servir entonces para fundar una unidad más dilatada, que congrege a los católicos pero no excluya a los demás⁷.

Por supuesto que, habiendo heredado una Roma a la antigua, el Papa no podía explicarse claramente desde el principio y la Curia romana interpretó su deseo de un «concilio pastoral» de manera clásica, preparando unos esquemas doctrinales que, salvo raras excepciones, procuraban expresar los conceptos de los teólogos escolásticos en los términos de los predicadores tradicionales. Hubo que esperar el ingreso del grupo comando del Rin para

¹ Encíclica *Fides et ratio*, n. 49. Contra lo que dice Pío XII en *Humani Generis*.

² Discurso *Gaudet Mater Ecclesiae* en la inauguración del Concilio, 11 de octubre de 1962, n. 9. Cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, dir. Giuseppe Alberigo, Peeters-Sígueme 2002, vol. 2, p. 32, donde se dice, comentando estos pasajes del discurso: “Para el papa, en la historia del mundo no ha habido una edad de oro de la Iglesia, la edad del Estado católico y del régimen cristiano, a la que haya sucedido una decadencia progresiva de la vida cristiana. No se trata, pues, de restaurar esa edad de oro. En realidad, una lectura pesimista del presente no hace sino reclamar una actitud de cerrazón hermética de la Iglesia ante un mundo que le es totalmente extraño, si no adverso. No, esta no es la postura del papa. Al contrario, él cree divisar una mejora de la vida del mundo”.

³ *Ibid.* n. 14: “Si la tarea principal del Concilio fuera discutir uno u otro artículo de la doctrina fundamental de la Iglesia, repitiendo con mayor difusión la enseñanza de los padres y teólogos antiguos y modernos, que suponemos conocéis y tenéis presente en vuestro espíritu, para esto no era necesario un Concilio”.

⁴ *Ibid.* n. 15: “Vemos que, al pasar de un tiempo a otro, las opiniones de los hombres se suceden excluyéndose mutuamente y que los errores, apenas nacidos, se desvanecen como la niebla ante el sol [¡ay! ¿tan fácilmente se desvanece el humo de Satanás?]. Siempre se opuso la Iglesia a estos errores. Frecuentemente los condenó con la mayor severidad. En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la severidad”.

⁵ *Ibid.* n. 14: “El espíritu cristiano, católico y apostólico de todos espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales”.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.* n. 17-18: “La solicitud de la Iglesia en promover y defender la verdad deriva del hecho de que no pueden los hombres, sin ayuda de toda la doctrina revelada, conseguir una completa y firme unidad de ánimo a la que están ligadas la verdadera paz y la salvación eterna. Desgraciadamente la universal familia cristiana no ha conseguido plenamente esta visible unidad en la verdad... Considerando bien esta misma unidad, impetrada por Cristo para su Iglesia, parece refulgir con un triple rayo de luz benéfica la unidad de los católicos entre sí, que debe conservarse ejemplarmente compacta; la unidad de oraciones y fervientes deseos con que los cristianos separados de esta Sede Apostólica aspiran a estar unidos con nosotros; y finalmente, la unidad en la estima y respeto hacia la Iglesia católica de parte de quienes todavía siguen religiones no cristianas... [Así la Iglesia] prepara y consolida ese camino hacia la unidad del género humano”.

que la confusión se aclarara, se tirara a la basura todo lo que hasta entonces se había hecho y comenzara el verdadero concilio querido por el Papa¹.

Una pastoral maquiavélica. Ahora bien, sin ponernos a juzgar si esta actitud responde a la ilusión de espíritus imbuidos de modernismo o a la hipocresía de eclesiásticos sin fe, hay que decir que la pastoral así entendida es en sí misma maquiavélica. La mentada renuncia a la escolástica no es la renuncia a una técnica de discusión, sino la renuncia a la claridad conceptual, con la deliberada intención de manejar expresiones suficientemente ambiguas como para cobijar a la vez los dogmas católicos fundamentales y las concepciones particulares de los ocasionales interlocutores con los que se quiere pactar². Esta actitud supone escepticismo respecto a la verdad y la funesta ilusión que puede hallarse en la convivencia pacífica, es decir, en la acción, un nuevo fundamento para la unidad : sin discutir de alimentos, lobos y corderos se unen para protegerse de la lluvia y del sol. Veamos más en particular cómo se puso en obra la nueva pastoral.

2º La colegialidad en la disciplina eclesiástica

Al hombre de hoy no le gusta obedecer, de manera que, para ejercer la autoridad, no queda más remedio que presentarla de manera democrática. A fin de cuentas los políticos demostraron que, renunciando al soberbio placer de ser responsables de sus decisiones, no sólo no se perdía poder efectivo, sino que se ejercía sin frenos. Con la condición, por supuesto, de manejar la opinión pública. No se podía, entonces, seguir en la Iglesia con un anacrónico autoritarismo. La nueva pastoral exigía la colegialidad.

Pero, ¿cómo entender en categorías democráticas una Iglesia fundada en la jerarquía sacerdotal? El método general es simple. Se busca en la tradición algunas nociones apropiadas, difíciles de precisar teológicamente; se las *desescolastiza* impidiendo su definición y se las *pone al día (aggiorna)* dándoles un sentido moderno. Para el caso podemos señalar en particular las nociones de «sacerdocio común», «*sensus fidei*» y «colegio apostólico». Las tres tienen derecho de ciudadanía en la doctrina católica, pero tenía que correr todavía mucha tinta para que los teólogos se pusieran de acuerdo en saber qué significan. Sin embargo, en *Lumen Gentium* aparecen como nociones claves que, sin dejar su oscuridad, orientan democráticamente toda la doctrina sobre la Iglesia³.

Ahora el Papa no se atreve a mandar sin el *placet* de los obispos, amparado en la colegialidad; los obispos no se atreven a ejercer su autoridad si no es en el *quasi* anonimato de la conferencia episcopal; la jerarquía entera no se atreve a contrariar el *sensus fidei* del Pueblo de Dios, que es infalible en virtud del sacerdocio común. Pero entonces, ¿no hay poder? No ha habido nunca en la Iglesia un ejercicio tan absoluto y tiránico del poder como después del Concilio, capaz de pasar por encima de las más legítimas resistencias. Mas se ejerce de manera oculta : manda quien maneja los nombramientos, quien maneja el dinero; manda sobre todo quien maneja la opinión pública : *vox populi, vox Dei*⁴. Y entonces ¿quién nos gobierna y con qué fin? Pues no lo sabemos con certeza. Desde el Concilio en adelante, la Iglesia funciona como una sociedad secreta.

¹ La confrontación se dio muy pronto, al discutir el esquema *Sobre las fuentes de la revelación* (Cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, Albergio, vol. 2, «El primer conflicto doctrinal»). «La naturaleza de la constitución – arguye el relator oficial – hay que considerarla pastoral en cuanto que la exposición clara de una doctrina, su custodia y su defensa tienen mucho que ver con la misión pastoral y constituyen el fundamento sólido y necesario de cualquier iniciativa pastoral» (op.cit. p. 241). Pero el relator del Secretariado para la unidad de los cristianos, Mons. De Smedt, apoyado en el discurso inaugural del Papa, expuso con claridad el verdadero *carácter pastoral* que se le pedía al Concilio : «El discurso suscitó una enorme emoción. Vale la pena reproducir aquí el resumen que de él hace Congar en su diario : «...Los católicos y los demás cristianos han creído durante siglos que bastaba con que cada uno expusiera claramente su doctrina, pero cada uno lo hacía en sus categorías, que eran incomprensibles para los demás. Por aquí no se llega a nada. Desde hace algún tiempo se ha introducido otro método : el *diálogo ecuménico*. Este consiste en dar importancia al *modo* como se expresa la doctrina, de forma que pueda ser entendida por el otro... La escolástica ya no sirve. Es necesario el modo bíblico y patristico...» Muchos lloran al oír este discurso» (op.cit. p. 247-8).

² El modernista no es un doctrinario sino un político, en el mal sentido que tomó este término desde Maquiavelo. Se puede hallar alguno de ideas más tradicionales, como un Castrillón Hoyos, o de un modernismo conservador, como un Ratzinger, o de un modernismo más aventurero, como un Wojtyła. Pero más allá de estos gustos personales, todos ellos están dispuestos a manejar las categorías escolásticas si tienen que pactar con el generalísimo de los lefebvristas.

³ Acerca del *sacerdocio común*, hemos aclarado algunas cosas en *Notion théologique du Mystère Pascal*, Actes du V Congrès Théol. de Si Si No No, Paris 2002. En cuanto al *sensus fidei*, lo tratamos en *L'infailibilité du «sensus fidei» selon le concile Vatican II*, Deuxième Symposium de Paris, 2003 (cf. *Apéndice segundo*).

⁴ El Papa todavía tiene un cierto poder, porque puede imponer algunos nombramientos, puede disponer de algún dinero, es una figura con mucho peso publicitario (muy acrecentado por Juan Pablo II). Pero es evidente que no lo ejerce por simples decisiones magisteriales y disciplinares. ¿Quién le cree y quién le obedece? Cuando Pío XII publica *Humani Generis*, los católicos saben perfectamente qué es lo que quiere, pues está claramente dicho en el documento; pero cuando Benedicto XVI saca un documento de compromisos como *Sacramentum*

3º El ecumenismo con las religiones

La pastoral antigua, fundada en la intransigencia dogmática, habría demostrado su ineficacia para conservar la unidad del rebaño de Cristo. La efímera unidad alcanzada por el Concilio de Florencia (1445), el mayor esfuerzo hecho por Roma para curar el cisma de oriente, habría puesto de manifiesto que las causas más profundas de división no parecen ser doctrinales. Los precisos esclarecimientos teológicos del Concilio de Trento (1545) no habrían hecho sino sellar la ruptura definitiva de los reformados protestantes. Y si las definiciones dogmáticas del Concilio Vaticano I (1869) no hubieran sido detenidas tan prontamente, era de temer que hubieran levantado una muralla infranqueable entre la Iglesia y el mundo moderno. La pastoral del Vaticano II dará marcha atrás en todos los procesos de división que hirieron a la Iglesia de Cristo, y emprenderá un nuevo movimiento de acercamiento a las religiones, trocando el viejo proselitismo misionero por el novedoso «ecumenismo».

El método es el mismo : la *desescolastización* y *aggiornamento* de algunas difíciles nociones tradicionales que destraban la cuestión doctrinal y abren campos a la acción común, fundamento de una nueva (e ilusoria) unidad. El problema fundamental que impedía todo diálogo de la Iglesia con las demás religiones, consistía en que Aquélla no les concedía a éstas la condición de *verdaderas*¹. La noción tradicional que permitiría sacarlas de este inconveniente estatuto fue la de los *vestigia Ecclesiae*². Los teólogos designaban con este nombre las riquezas de la Iglesia que las sectas heréticas o cismáticas podían haber llevado consigo al separarse, principalmente las Sagradas Escrituras y algunos sacramentos. Pero acerca de la condición de estos elementos en las sectas había mucho que aclarar, pues podrían ser válidos pero no fructíferos. Mas si dejamos de lado estas complicadas distinciones escolásticas y le damos a la noción de «iglesia» un sentido más amplio, resulta que estos vestigios dejan de ser riquezas robadas y muertas, y pasan a ser principios vitales constitutivos de nuevas «iglesias», como lo terminará diciendo la Declaración *Dominus Iesus*, del 6 de agosto del 2000 : “Las Iglesias que no están en perfecta comunión con la Iglesia católica pero se mantienen unidas a ella por medio de vínculos estrechísimos como la sucesión apostólica y la Eucaristía válidamente consagrada, son verdaderas iglesias particulares”³. Después de *Unitatis redintegratio* y *Nostra aetate*, bastará cualquier “destello de verdad” para que la Iglesia le reconozca a cualquier agrupación la dignidad, si no de verdadera «iglesia», al menos de verdadera «religión»⁴.

Luego, en cada uno de los diálogos ecuménicos sostenidos con los diversos grupos sectarios, se procurará llegar, a fuerza de imprecisión, a fórmulas de compromiso que ambas partes puedan aceptar. Se trata sólo de acuerdos verbales, pues unos y otros entienden las fórmulas de diverso modo, pero sirven a manera de «códigos» de trato mutuo para emprender actividades comunes sin herir la sensibilidad religiosa de cada parte. Véase, como ejemplo mayor, la *Declaración común* luterano-católica del 31 de octubre de 1999⁵. El caso es gravísimo – Mons. Fellay lo equipara al escándalo de Asís –, pero se hace interesante observar tanto el método de redacción como el de aprobación :

– El documento es una obra maestra de ambigüedad. Propone una serie de afirmaciones comunes en términos de significación muy indeterminada. Luego reconoce que luteranos y católicos las entienden de manera diver-

Caritatis, todos tratan de adivinar qué es lo que verdaderamente está buscando con él. Porque el documento no vale por lo que significa, sino por la manera como impacta en la opinión pública. Exactamente lo mismo que ocurre con los políticos de hoy.

¹ Si alguna vez se usaba entre católicos la noción de *religión* en sentido genérico, se daba por supuesto que se refería sólo a las apariencias y que las primeras diferencias específicas que la dividían eran *falsa* para las demás religiones y *verdadera* para la Iglesia.

² Charles Boyer, S.J. «*Ecuménisme chrétien*», *DTC*, tables générales, tome III, cols. 3349 y 3359 : “Se invocaba luego [en la reunión de Toronto del *Consejo mundial de las iglesias*, 1950] la teoría de los *vestigia Ecclesiae*, o valores cristianos que se encuentran en las Iglesias y son reconocidos como tales. Se concluía que la Iglesia se extiende más lejos que cualquier Iglesia particular (lo que la Iglesia católica no puede aceptar sin explicaciones, porque los *vestigia* de las otras Iglesias le pertenecen). [...] En el tercer capítulo [del *Decreto sobre el ecumenismo* de Vaticano II] los Padres del concilio recuerdan a los católicos los vínculos que los unen ya muy realmente con los cristianos separados de la Sede apostólica. Esos vínculos están constituidos por lo que se designa bajo el nombre de *vestigia Ecclesiae*, es decir, todo aquello que las Iglesias y comunidades eclesiales han guardado de los tesoros cristianos, cuando rompieron con la Iglesia de Roma. La consideración de la unidad que de allí resulta, por imperfecta que sea, excita la caridad entre los hermanos cristianos e intensifica su deseo la perfecta unidad”.

³ Herejes y cismáticos pueden tener ordenaciones y consagraciones episcopales válidas, pero decir que poseen “sucesión apostólica” es una falacia, porque se trata de una sucesión material usurpada sin poder de jurisdicción. Pero, por supuesto, la distinción entre poder de orden y jurisdicción es una complicación escolástica. También es engaño decir que poseen la Eucaristía, pues aunque pueda ser “válidamente consagrada”, el fruto espiritual de ese sacrificio es para la Iglesia y no para la secta (cf. III, q. 82, a. 7 : Si los herejes, cismáticos y excomulgados pueden consagrar; “pueden ciertamente consagrar la Eucaristía... y por lo tanto no perciben el fruto del sacrificio”; “pero como está separado de la unidad de la Iglesia, sus oraciones no tienen eficacia”).

⁴ Declaración *Nostra aetate* n. 2 : “La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones [hinduismo, budismo y demás] hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, aunque discrepen en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres”.

⁵ Cf. el comentario de Mons. Fellay en *Le sel de la terre* n. 39, p. 39 a 72.

sa, pero gracias a la imprecisión del lenguaje desescolastizado, logran evitar que aparezca la contradicción entre ambas comprensiones. En la *Declaración común*, entonces, cada parte dice aceptar no sólo la sentencia común, sino también la comprensión de la otra parte, considerada entonces complementaria a la propia¹.

– Tanto o más ambiguo es el procedimiento de aprobación. En 1997, el «Consejo pontificio para la Unión de los cristianos» publica una *Declaración común de la Federación luterana mundial y de la Iglesia católica romana*. Pero al año siguiente, el mismo Consejo publica una loca *Respuesta de la Iglesia católica a la Declaración común de la Iglesia católica y de la Federación luterana mundial sobre la doctrina de la justificación* (sic!)², en la que se hacen – aparentemente – serios reparos a la declaración común. ¿Cómo puede ser que la *Iglesia católica* responda y corrija lo que la *Iglesia católica* declara y afirma? ¿Es acaso un monstruo de muchas cabezas? Para entenderlo hay que recordar lo que dijimos acerca del «magisterio dialogado» en nuestro segundo artículo. Los diálogos ecuménicos se llevan a cabo, evidentemente, en el terreno teológico; pero desde el Vaticano II, hacer teología no le pertenece a la jerarquía sino a aquellos seres extraordinarios, los neoteólogos, que son la boca del *sensus fidei* del Pueblo de Dios. Como aclara el Cardenal Cassidy, presidente del Consejo para la Unidad, al presentar la *Respuesta*, el diálogo “se ha desarrollado bajo los auspicios del Consejo”³, esto es, por un grupo de teólogos patrocinados por el Consejo, pero que no obran como representantes del Consejo, aunque tampoco – no es fácil de entender – a título estrictamente personal, sino como *representantes de la teología católica*, que es una de las maneras como se expresa la Iglesia. Por eso sus conclusiones no son consideradas un «proyecto de declaración» sino una verdadera «declaración de la Iglesia católica» (*católica*, porque la *Iglesia* a secas es noción más amplia). De allí que el título podría alargarse de la siguiente manera: *Respuesta [de la cabeza jerárquica] de la Iglesia católica a la Declaración común [de la cabeza teológica] de la Iglesia católica y de etc.*

Pero no es la única diferencia entre la *Declaración* y la *Respuesta*. A muchos pareció indiscreción, quizás voluntaria, la publicación inmediata de la *Declaración* sin la aprobación romana, provocando el escándalo de tener que desdecirse. Mas no es sino el procedimiento previsto para estos diálogos, que deben sufrir un proceso de *recepción o digestión eclesiástica*. Una vez terminada una etapa del diálogo *ad extra*, se publican las conclusiones para comenzar su digestión por un diálogo *ad intra*. Las autoridades romanas deben prestar atención a las reacciones de los demás teólogos y fieles destacados, expresiones también del *sensus fidei*, y formular sus observaciones como nueva contribución al diálogo. Esto es lo que hace la *Respuesta*. Pero lo que desorienta un poquito, es que la *Respuesta* no se dirige directamente a los luteranos (*ad extra*) – pues con ellos habla el grupo comisionado –, sino

¹ El texto, publicado por la *Documentation catholique* en octubre de 1997 (n. 2168, versión española en el sitio oficial del Vaticano: www.vatican.va), desarrolla en su cuarta parte la doctrina común sobre la justificación en siete sentencias que comienzan diciendo “Juntos confesamos que” (n. 19, 22, 25, 28, 31, 34 y 37). Cada una de ellas es seguida de otros dos números que dan la comprensión luterana y la católica. El n. 28 lleva un duro título para el oído católico: “*L’être pécheur du justifié*” (como veremos, no dejará de provocar repugnancias; en español está suavizado: “El pecador justificado”). Hace la siguiente declaración común: “Juntos confesamos que en el bautismo, el Espíritu Santo nos hace uno en Cristo, justifica y renueva verdaderamente al ser humano, pero el justificado, a lo largo de toda su vida, debe acudir constantemente a la gracia incondicional y justificadora de Dios. Por estar expuesto, también constantemente, al poder del pecado y a sus ataques apremiantes, el ser humano no está eximido de luchar durante toda su vida con la oposición a Dios y la codicia egoísta del viejo Adán. Asimismo, el justificado debe pedir perdón a Dios todos los días, como en el Padrenuestro, y es llamado incesantemente a la conversión y la penitencia, y perdonado una y otra vez”. Por supuesto, no aparece ninguna de las precisiones de la teología escolástica; no se sabe si la “gracia de Dios” es algo en Dios (su buena voluntad) o algo en el hombre (la gracia santificante); no se sabe si por “pecado” se entiende la raíz potencial del pecado (la concupiscencia) o el pecado actual, y si el pecado actual es mortal o venial. El n. 29 trae la comprensión luterana: “Los luteranos entienden que ser cristiano es ser «al mismo tiempo justo y pecador». El creyente es plenamente justo porque Dios le perdona sus pecados mediante la Palabra y el Sacramento, y le concede la justicia de Cristo que él hace suya en la fe. En Cristo, el creyente se vuelve justo ante Dios pero viéndose a sí mismo, reconoce que también sigue siendo totalmente pecador; el pecado sigue viviendo en él, porque se toma una y otra vez hacia falsos dioses y no ama a Dios con ese amor íntegro que debería profesar a su Creador [¿Santa Teresita estaría dispuesta a reconocerse aquí?]. Esta oposición a Dios es en sí un verdadero pecado, pero su poder avasallador se quebranta por mérito de Cristo y ya no domina al cristiano porque es dominado por Cristo a quien el justificado está unido por la fe. En esta vida, entonces, el cristiano puede llevar una existencia medianamente justa. A pesar del pecado, el cristiano ya no está separado de Dios porque renace en el diario retorno al bautismo, y a quien ha renacido por el bautismo y el Espíritu Santo, se le perdona ese pecado. De ahí que el pecado ya no conduzca a la condenación y la muerte eterna. Por lo tanto, cuando los luteranos dicen que el justificado es también pecador y que su oposición a Dios es un pecado en sí, no niegan que, a pesar de ese pecado, no sean separados de Dios y que dicho pecado sea un pecado «dominado». En estas afirmaciones coinciden [!!!] con los católicos romanos, a pesar de la diferencia de la interpretación del pecado en el justificado”. Esta horrible incompreensión de la justificación es supuestamente aceptada por la «Iglesia católica» y considerada complementaria de su doctrina. En realidad, el documento representa una declaración común entre teólogos luteranos y teólogos no «católicos» sino semi luteranos.

² *Documentation catholique*, agosto de 1998, n. 2187.

³ *Documentation catholique*, agosto de 1998, n. 2187, p. 716.

a los fieles católicos (*ad intra*)¹ – para calmar de paso algunos ánimos sobresaltados –. De allí la diferencia a que nos referíamos: la *Declaración* está redactada en «código ecuménico» y la *Respuesta* en «código católico». Por eso, al leer la *Respuesta*, algunos católicos ingenuos creyeron acabada la pesadilla, viendo que Roma retomaba las distinciones de la doctrina clásica y ponía las cosas en claro², y no comprendían cómo, al año siguiente, en octubre de 1999, la *Declaración* era oficialmente aceptada sin ningún retoque, con el agregado de un simple Anexo³.

¡Cuesta acostumbrarse! El capellán de la cárcel debe manejar el código de los presos para ayudarlos a llegar al cielo y cambiar de lenguaje cuando sale a la calle. Así también les toca hacer a nuestros celosos Pastores. Hasta son capaces de desempolvar los viejos manuales escolásticos para tratar con los más recalcitrantes de sus animalitos, las cabras de San Pío X, y hablarles de obediencia, infalibilidad y excomunión. De todos modos, existe la esperanza de que las cosas no queden allí, porque en la medida en que continúen los procesos de digestión de todos estos diálogos paralelos y vayan conviviendo en el amplio seno de la Iglesia cabras y ovejas, conejos y gallinas, se irán integrando los lenguajes hasta llegar al código común de la Iglesia ecuménica. Mas dejando la ironía, nos resulta imposible comprender que una misma mano firme la *Respuesta* y la *Declaración común* sin que alimente en su espíritu un alto grado [no digamos de hipocresía pero sí al menos] de escepticismo respecto a la importancia de la doctrina. ¿Cómo no llamar maquiavélico a este modo de proceder?

4º La libertad religiosa con los estados

El delito de maquiavelismo cometido por el actual ecumenismo en el orden religioso es en sí mismo mucho más grave que el alimentado por la «libertad religiosa» en el orden político, pues aquél afecta el dogma de modo más directo; pero por lo mismo, como no se estaba tan comprometido por el magisterio eclesiástico anterior, la manipulación ideológica de la doctrina en la relación con los estados ha sido más desenfadada y no menos dañina.

La noción tradicional que permitiría pasar la doctrina liberal de la libertad religiosa es, evidentemente, la distinción establecida por Jesucristo entre la jurisdicción eclesiástica y la política: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt 22, 21). Pero la tarea de desescolastización que tuvo que llevar a cabo la nueva teología en este punto, vino facilitada por cierta confusión que arrastraban los teólogos católicos desde larga data. La edad moderna dio comienzo con una disputa semejante a la que se le presentó a Salomón (I Reyes 3, 16). Mientras que las potencias paganas habían ahogado siempre a los hijos que engendraban, la madre Iglesia pudo dar a luz una sana Cristiandad; pero con el mal llamado Renacimiento, reyes imbuidos de un nuevo paganismo comenzaron a reclamar sobre los pueblos cristianos derechos de maternidad, reclamo canonizado por el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua. Ante esta situación, los teólogos cayeron en la tentación de dar la salomónica solución de partir el niño al medio: Dad la naturaleza a los césares y a la Iglesia la gracia para quedaros en paz. Esta es la solución del Dante⁴, que por la influencia de Vitoria y Suárez llegará a ser casi doctrina común aún

¹ Al presentar la *Respuesta*, el Cardenal Cassidy aclara: “Al afirmar que ha sido alcanzado realmente un consenso sobre las verdades fundamentales concernientes a la doctrina de la justificación, la Iglesia católica publica una Nota explicativa en la cual se precisan ciertos puntos relativos al documento *para utilidad de los fieles de la Iglesia católica*”.

² *Respuesta*, n. 1: “Las mayores dificultades que se encuentran para poder afirmar que existe un consenso total entre las partes sobre el asunto de la justificación, se encuentran en el parágrafo 4.4, *L'être pécheur du justifié* (28-30). Aún teniendo en cuenta las diferencias, legítimas en sí mismas, que se siguen de los diversos enfoques teológicos del dato de fe, el título suscita ya perplejidades desde el punto de vista católico. Según la doctrina de la Iglesia católica, en efecto, todo lo que es verdaderamente pecado es borrado por el bautismo, y Dios entonces no odia nada en aquellos que han nacido de nuevo. Se sigue de allí que la concupiscencia que permanece en el bautizado no es propiamente hablando un pecado. Además, para los católicos, la fórmula «justo y pecador a la vez», tal como está explicada al comienzo del n. 29, no es aceptable. En efecto, esta afirmación no parece compatible con la renovación y la santificación del hombre interior de la que habla el Concilio de Trento. La expresión «oposición a Dios», utilizada en los números 28-30, es comprendida de manera diferente por los luteranos y los católicos y se hace así, en realidad, una expresión equívoca... Por todas estas razones, es entonces difícil ver cómo se puede afirmar que esta doctrina sobre el «*simul iustus et peccator*», en el estado actual de la presentación que se hace en la *Declaración común*, no cae bajo los anatemas de los decretos de Trento sobre el pecado original y la justificación”. Es lo menos que un católico podía observar en el texto de la *Declaración común* y verdaderamente parecía ponerse punto final a las conversaciones.

³ En el punto 2. B del Anexo se resuelve todo el conflicto que presentaba la doctrina luterana del «*simul iustus et peccator*» con una simplísima aclaración: “El concepto de «concupiscencia» es usado por Católicos y Luteranos con sentidos diferentes. En los escritos confesionales luteranos la concupiscencia es entendida como el deseo egoísta de los seres humanos que a la luz de la Ley, espiritualmente entendida, es visto como pecado”. Parece no haber ningún inconveniente en considerar a la concupiscencia como raíz potencial de pecado o como pecado actual, son simples matices complementarios. La distinción entre lo que es en acto y en potencia es una sutileza escolástica que bien se puede dejar de lado.

⁴ Dante Alighieri, *De la monarquía*, libro 3, XVI (*Obras completas*, BAC 1973, p. 740-741): “El hombre, considerado según las dos partes, esenciales de su ser, es decir, el alma y el cuerpo, es corruptible, si lo consideramos según el cuerpo, e incorruptible, si lo consideramos según el alma... Si, pues, el hombre es una realidad intermedia entre las cosas corruptibles y las incorruptibles, y todo ser intermedio participa de la naturaleza de los dos extremos, es necesario que el hombre tenga una y otra naturaleza. Y como toda naturaleza está ordenada a un fin último,

entre los pensadores católicos antiliberales¹. La identificación del fin temporal del orden político con un fin último puramente natural, permitía una defensa apologética de la influencia de la Iglesia : Como la gracia no quita la naturaleza sino que la perfecciona, el poder eclesiástico no quita el poder político sino que lo favorece; por lo tanto, los jefes de estado no deben temer en aceptar la Iglesia y su enseñanza. Pero este argumento fácilmente se da vuelta : La naturaleza no exige la gracia, ni la razón exige la revelación; por lo tanto – retruca el liberal –, el estado no tiene por qué tener en cuenta a la Iglesia en la búsqueda de sus fines, ni la política a la teología.

Pío XI había abierto el camino para recuperar la verdad católica con la promulgación de la Encíclica *Quas primas* y la institución de la fiesta de Cristo Rey; pero el Concilio Vaticano II, en lugar de seguir en esa dirección y devolver el niño a su verdadera madre, pretenderá zanjar la discusión dejando de lado la distinción escolástica entre orden natural y sobrenatural, que venía ciertamente muy mal utilizada, superándola con la proposición de su «nuevo humanismo», discretamente envuelto en las sansas reflexiones de *Gaudium et spes*. Dios y el Mundo no necesitan repartirse el hombre porque la persona humana es una, toda mundana en cuanto se alimenta de la tierra, toda divina en cuanto es libre. Que el hombre trabaje en sociedad por dominar la tierra, pero que lo haga humanamente, esto es, en libertad; porque, como ser libre es lo propio de la Divinidad, es así que se diviniza, haciéndose perfecta imagen de Dios².

El gran descubrimiento del Concilio es que mientras más humano es el hombre, más divino, por lo que la tarea de la Iglesia debe consistir en promover el humanismo : “Vosotros, humanistas modernos, – dirá Pablo VI – que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito [al Concilio] y reconoced nuestro nuevo humanismo : también nosotros, y más que nadie, somos promotores del hombre”³. El mismo Dios se habría hecho hombre para enseñar al hombre a ser... ¡hombre! : “Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación”⁴. Por eso, después de siglos de lucha a muerte con la revolución liberal, no faltaban motivos para asombrarse, con Pablo VI, de lo ocurrido en el Concilio : “La religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión, porque tal es, del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podía haberse dado, pero no se produjo... Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo”⁵.

De ahora en más, para los nuevos Pastores, Cristo reina en la sociedad cuando ésta sostiene los derechos humanos y permanece abierta a la dimensión religiosa : No al *laicismo* cerrado a toda religión, sí a la *laicidad* abierta a la trascendencia. De allí que los nuevos Cristeros se batan por una democracia con libertad religiosa, pues supuestamente no hace falta otra cosa para instaurar el Reino de Dios en la tierra. Evidentemente, esta gran batalla supone ciertas estrategias. Cuando los obispos se dirijan a los políticos o a la sociedad en general, deben evitar prolijamente los pecados mortales de confesionalidad o autoritarismo : No deben utilizar la más mínima

se sigue que para el hombre debe existir un doble fin; de forma que así como entre todos los seres es el hombre el único que participa de la incorruptibilidad y de la corruptibilidad, así también es el único entre todos los seres que está ordenado a dos últimos fines, de los cuales uno es el fin de su ser en cuanto corruptible y el otro es el fin de su ser en cuanto incorruptible. La inefable Providencia ha propuesto, pues, a los hombres la consecución de dos fines: la felicidad de la vida presente, que consiste en la operación de la propia virtud, y que es simbolizada por el paraíso terrenal, y la felicidad de la vida eterna, que consiste en el goce de la visión divina, a la cual la virtud propia no puede ascender sin ayuda de la divina luz, felicidad que nos es dado entender como paraíso celestial. A estas dos felicidades, como a diversas conclusiones, es necesario llegar por medios diversos, pues a la primera llegamos por las enseñanzas de los filósofos y, por el cumplimiento de éstas, mediante la operación de las virtudes morales e intelectuales; a la segunda, en cambio, llegamos por los preceptos espirituales, que superan a la razón humana, y por su observancia, por medio de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad... Por lo cual fue necesario que el hombre tuviera una doble dirección en orden a este doble fin, a saber, la del sumo pontífice, que, según la verdad revelada, lleve al género humano a la vida eterna, y la del emperador, que, según las enseñanzas filosóficas, conduzca al género humano hacia la felicidad temporal”.

¹ Hemos mostrado esto en un trabajo presentado en el 3er Simposio de la FSSPX en París (2004), todavía inédito. Esta tesis, falsamente atribuida a Santo Tomás, recorre los tiempos modernos y, por obra y gracia del dúo dinámico Journet-Maritain, anima el «nuevo humanismo» del Vaticano II. El entonces Padre Journet la expone y defiende en su obra *La Juridiction de l'Eglise sur la Cité*, Desclée, París 1931, p. 28-29 : “Hay que llamar *temporal*, con todos los teólogos, a lo que está ordenado, como a su fin inmediato y primero, al bien común (material y moral) de la ciudad terrestre, bien que concierne substancialmente al orden *natural*... Y hay que llamar *espiritual*, con los teólogos, a lo que está ordenado como a su fin inmediato y primero al bien común *sobrenatural* de la Iglesia”.

² No faltaron teólogos que pretendieran justificar este brutal «naturalismo místico» con la doctrina tomista, pues Santo Tomás enlaza armoniosamente el orden sobrenatural con el natural, destacando que en la misma naturaleza humana se da la imagen de la Trinidad, llevada a plenitud por la gracia (*Suma Teológica* I, q. 93). Esta falaz derivación venía favorecida, como dijimos, por la identificación del orden social con un orden puramente natural.

³ Alocución de Pablo VI en la clausura del Concilio Vaticano II, 7 de diciembre de 1965.

⁴ *Gaudium et spes* 22.

⁵ Alocución de clausura de Pablo VI. Este nuevo Salomón solucionó el conflicto a la manera de las modernas parejas : No dividáis al niño sino unid a las madres; que la falsa lo críe, pero que la verdadera lo visite cuando quiera y sea recibida con inmensa simpatía

argumentación o referencia confesional en sus alegatos, ni atentar mínimamente contra la libertad de quien sea, siendo autoritarios. De Jesús y María podrán hablar en las iglesias, siempre y cuando no haya una reunión ecuménica; su autoridad la pueden ejercer cuanto quieran con los recalcitrantes tradicionalistas.

La paciencia no nos alcanza para dar ejemplos de este detestable doble lenguaje : *Os bilingue detestor!* (Pr 8, 13), pero tampoco parece necesario para los que lean al menos el diario. Es cierto que no todos nuestros obispos son maquiavélicos de corazón, pero cuando alguno comete la insensatez de confesar a Jesucristo delante de los hombres (Mt 10, 32), ante el ruidoso escándalo de los medios de comunicación y la silenciosa reprobación de sus pares, termina tomando la evangélica decisión de cortarse la lengua (Mt 18, 9).

5° Conclusión : La traición de la Verdad

El pecado que comete el gobernante escéptico que subordina la doctrina a la acción, parece poder definirse como el de más alta traición o perfidia. Como dijimos al comenzar nuestra respuesta, el acto primero de gobierno que, como forma o alma, crea y conserva el orden que constituye una sociedad, es el acto de magisterio por el cual la autoridad muestra cuál es el fin último y cómo se le ordena el conjunto y las partes. Justamente la prerrogativa primera y principal de la autoridad, es la ciencia del orden de la sociedad al fin o bien común; y lo que constituye a los súbditos como tales, es la fe prestada a esta visión de sabiduría. El príncipe maquiavélico que dice proponerse un fin y ordena a todos de acuerdo a él, pero luego cambia la doctrina de acuerdo a fines ocultos, traiciona todas las fidelidades de sus súbditos.

Hasta Pío XII, los Papas habían sostenido en nombre de Dios que la católica era la única religión verdadera, que sin la Iglesia no había salvación ni para los individuos ni para los estados, que la Iglesia estaba fundada en la integridad de la doctrina revelada, en la santidad de los sacramentos y en la sólida roca del papado. Por esa razón, no faltaban fieles dispuestos a los últimos sacrificios por defender la doctrina y costumbres tradicionales en sociedades cada vez más descristianizadas, por sostener lo poco que quedaba de gobiernos católicos, por ser fieles al Papa en iglesias empujadas al cisma por presiones políticas, por sostenerse católicos en medios protestantes o islámicos, por preservar los pueblos del comunismo ateo.

Pero llega el Concilio Vaticano II y resulta que las actitudes de los fieles más esforzados y obedientes son exageradas y ridículas, porque la carne, el mundo y el demonio no eran tan malos como parecían y se obtenía más de ellos dialogando que peleando. Los modernistas resultaron profetas, los subversivos reformadores, los mundanos apóstoles del nuevo humanismo. En cambio, los que daban su vida por defender la integridad de la fe resultaron integristas, los misioneros proselitistas y los que ponían los principios doctrinales como fundamento de su acción resultaron fundamentalistas. Como no podía ocurrir de otro modo, al llevar adelante este cambio de *política*, fueron traicionados todos los fieles comprometidos en actitudes enteramente católicas, es decir, los mejores¹. Aunque después, hay que reconocerlo, también serán traicionados los peores, porque los regímenes maquiavélicos utilizan y abandonan a todos los estúpidos que se toman en serio los argumentos doctrinales del momento².

La jerarquía conciliar pudo retomar finalmente la prudente actitud que hace ya tiempo un intransigente le había impedido adoptar a la cátedra de Pedro. La primera división – con nuestros «hermanos mayores» – podría haberse evitado si el celoso Pablo no le hubiera impedido a San Pedro manejar políticamente el dogmatismo del Concilio de Jerusalén³, pero nunca es tarde para arrepentirse.

¹ Entiéndase : no juzgamos el secreto de los corazones sino los hechos exteriores, pero si se escribiera un libro sobre las traiciones de la jerarquía conciliar, llevaría muchos capítulos. Sólo el silencio del Vaticano II sobre la inmensa multitud de mártires del comunismo le va a valer un juicio severísimo por parte de Nuestro Señor. Los uniatas traicionados por el ecumenismo; los indecibles sufrimientos de los católicos chinos por su fidelidad al Papa traicionados por el nuevo «dialoguismo» romano; la traición de todos los movimientos políticos de corte católico, como el de Franco en España, que podrían haber dado frutos para la Iglesia si hubieran sido asistidos por los obispos en lugar de ser atacados. El abandono y hasta la persecución de los mejores sacerdotes y religiosos, de los mejores intelectuales, de todo lo que todavía seguía siendo católico. ¡Ay, qué enorme daño a la Iglesia, que enorme responsabilidad ante Dios!

² El gobierno conciliar alienta la inculturación de la teología, pero luego condena a los teólogos hinduistas que se embarcan en ella; alienta la inculturación litúrgica, pero si se denuncian escándalos son declarados abusos; alienta el compromiso con los pobres, pero si se transforma en guerrilla condena la teología de la liberación; alienta el relativismo, pero cuando se va muy lejos lo condena por tiranía. De todas maneras, todas estas condenas vienen siempre dadas con paciencia y benignidad, pues son ovejas impetuosas del mismo rebaño. La crueldad y la violencia se reservan para las del rebaño tradicional.

³ Cf. Ga 2, 1-14. El incidente de Antioquía adquiere hoy dimensión profética. En el Concilio de Jerusalén, el mismo Pedro define dogmáticamente que no hay que judaizar, es decir, que los cristianos no están obligados a observar la ley mosaica. En Antioquía Pedro come con los gentiles, pero cuando llega un grupo de cristianos judíos de Jerusalén, sin negar el principio doctrinal, adopta un comportamiento judaizante por temor a desagradar los recién venidos. San Pablo lo amonesta públicamente por “no caminar rectamente según la verdad del Evangelio”.

IV. AUTORIDAD DE LOS ACTOS DEL GOBIERNO CONCILIAR

Ningún gobierno puede ejercer legítimamente su autoridad si no muestra suficientemente que sus disposiciones se enmarcan en el orden sapiencial que constituye tal sociedad. Las disposiciones del gobierno eclesiástico, en particular, son vivas o válidas en la medida en que están informadas por la doctrina revelada. El Concilio Vaticano I señala claramente cómo el magisterio del Papa debe estar subordinado a la revelación¹ y su gobierno a la doctrina del magisterio², por eso se dice que la “primordial salud” de toda conducta cristiana consiste en ajustarse a la regla de la recta doctrina : *Prima salus est rectae fidei regulam custodire*³. En la medida en que se aparten de esta regla, todo mandato y toda obediencia son cosas muertas.

Pero la jerarquía conciliar, herida por el moderno escepticismo subjetivista, degrada la doctrina al rango de las construcciones humanas y pretende fundar su autoridad en la misteriosa presencia o asistencia de Cristo y del Espíritu Santo en la *comunión vital* de la Iglesia. Ahora no sería la verdad (= la doctrina celeste) el fundamento de la unidad, sino la unidad el fundamento de la verdad (= las ideologías multicolor). Lo que une sería verdadero y falso lo que divide, porque – arguyen – allí donde hay dos o más vitalmente unidos en nombre de Cristo, allí y sólo allí se manifestaría la Verdad. Ahora, curioso, sólo es hereje el cismático y es cismático no el que no obedece sino el que no convive. Por eso estaría más en la Verdad el ecuménico rabino que el aislado Mons. Lefebvre.

Por consiguiente, esta concepción modernista de la autoridad, condenada por San Pío X cuando fue propuesta en teoría, se condena a sí misma ahora que es puesta en práctica. Porque esta manera de ejercer el gobierno no compromete la autoridad doctrinal y, por lo mismo, tampoco ejerce la autoridad disciplinar :

– *No compromete la autoridad doctrinal*, porque, como ha pulverizado la roca de la doctrina en las arenas movedizas del pluralismo teológico y cultural, no encuentra ya en ella el fundamento necesario para el ejercicio del gobierno. En el planteo liberal, la autoridad sólo puede fundarse en el libre consentimiento de la mayoría, el *consensus* del Pueblo de Dios, que ha sido adornado por la nueva teología del carisma de la infalibilidad.

– *No ejerce la autoridad disciplinar*, porque por Papa que sea el Papa y preladados los preladados, no pueden obligarnos a sostener nuevas doctrinas, aceptar modificaciones en la materia y forma de los sacramentos, venerar a supuestos santos, etc. etc. si previamente no nos aseguran con autoridad infalible que todas esas novedades se inscriben debidamente en la doctrina revelada. Es más, ya no sólo por nuestra condición de creyentes, sino simplemente por ser hombres dotados de razón, no pueden pedirnos que ajustemos nuestra conducta a la de los demás con el único argumento de que no puede no ser bueno lo que hace la mayoría. Debemos *saber* suficientemente que lo que hacemos se ordena al fin verdadero. Si en lugar de dos, son dos mil los ciegos que caminan, no por eso ven mejor el pozo (Mt 15, 14). La obediencia ciega es pecado.

Como mostraremos más particularmente en la solución de las objeciones, el magisterio conciliar no ha quedado para nada comprometido de manera indirecta en la revolucionaria reforma del posconcilio. Es más, la maquiavélica falta de compromiso con la verdad en el ejercicio del gobierno, le quita todo vigor a sus mandamientos. Por lo tanto, así como los fieles católicos, para perseverar en la verdadera fe, se ven obligados a desoír las enseñanzas del nuevo magisterio, salvo cuando repite la doctrina del magisterio tradicional; así también, para perseverar en la verdadera obediencia, se ven obligados a resistir las órdenes del nuevo gobierno, salvo en aquello claramente enmarcado en la fe y costumbres de siempre.

Solución de las objeciones

A LA CONTRARRÉPLICA

Fue aquello una momentánea tentación ecuménica que nos deja instruidos acerca de la actitud a tomar en tales casos : “En su misma cara le resistí, porque se había hecho reprehensible”.

¹ Constitución dogmática *Pastor aeternus*, 18 de julio de 1870, c. 4 (DS 3070) : “Pues no fue prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los Apóstoles, es decir el depósito de la fe”.

² Ibid. (DS 3071) : “Así, pues, este carisma de la verdad y de la fe nunca deficiente, fue divinamente conferido a Pedro y a sus sucesores en esta cátedra, para que desempeñaran su excelso cargo para la salvación de todos; para que toda la grey de Cristo, apartada por ellos del pasto venenoso del error, se alimentara con el de la doctrina celeste; para que, quitada la ocasión del cisma, la Iglesia entera se conserve una, y, apoyada en su fundamento [= la doctrina celeste], se mantenga firme contra las puertas del infierno”.

³ Papa San Hormisdas, *Libellus fidei*, 11 de agosto de 515 (DS 363), citado en el referido capítulo de *Pastor aeternus*.

Las sutilezas de la teología no pueden contradecir el sentido común cristiano, pero el sentido común cristiano no debe despreciar las sutilezas de la teología.

• Así como la buena filosofía prolonga el sentido común y el hombre sensato puede desechar al mal filósofo que contradice las evidencias primeras de la razón natural sin necesidad de seguirlo en sus elucubraciones¹, así también la buena teología no puede contradecir el sentido común cristiano que juzga las cosas a la luz de los principios más evidentes de fe y de razón. Es evidente que una jerarquía liberal que ha renunciado de manera absoluta a ejercer en grado mínimo el magisterio, no puede estar implicando a cada momento la infalibilidad por vías escondidas y no hacen falta tantas páginas como llevamos escritas para demostrarlo. Por lo tanto, si aparece un escolástico teólogo de muy buena voluntad que, luego de sutiles excursiones por documentos y manuales, nos quiere persuadir que desde el Concilio no había habido en la Iglesia tanto ejercicio directo o indirecto de la infalibilidad, cuando de Roma respetan toda opinión y toda contradicción mientras no se rompa el diálogo, estamos en pleno derecho de desechar sus conclusiones sin ni siquiera leerlo.

• Pero el cristiano común deja de ser sensato cuando, junto con las conclusiones del mal teólogo, desprecia la misma sutileza de las discusiones teológicas. La potestad de magisterio y la de gobierno se distinguen claramente en la teoría, pero en la práctica – como se mostró en el cuerpo del artículo – se implican de manera compleja. Cuando se dice que las leyes universales comprometen la infalibilidad, es un simplismo errado creer que toda decisión romana viene del Espíritu Santo, pero no está menos errado el simplismo contrario que sólo reconoce la infalibilidad en las solemnes definiciones dogmáticas. Aunque haya habido defecto en la defensa de la posición católica frente a las objeciones protestantes empeñada por los teólogos postridentinos, debido en parte al estado decadente de la escolástica, pero más a la intrínseca dificultad de los problemas planteados; sin embargo, se fijaron muchas tesis que, debido sobre todo a la aceptación al menos implícita del magisterio de la Iglesia, no pueden ser puestas en duda por los teólogos posteriores. Entre éstas hay que contar ciertamente las que extienden la infalibilidad a las verdades implicadas *quodammodo* en la disciplina de la Iglesia.

A LA PRIMERA OBJECCIÓN

La jerarquía conciliar no prefirió la acción a la especulación con el fin de sanar el escepticismo de los católicos de hoy, lo que hubiera sido legítimo, sino porque ella misma se contagió de la enfermedad moderna.

• Es evidente que los católicos – así como todos los hombres modernos – sufren de un marcado escepticismo y parece acertado distinguir dos causas: el subjetivismo de los malos y la doblez de los buenos. La influencia del subjetivismo del pensamiento moderno fue creciendo en dependencia directa de los medios de comunicación, llegando al hipnotismo con la radio y la televisión². Frente a esta presión cada vez mayor del espíritu moderno, los católicos fueron cediendo en la práctica mientras trataban de defender la teoría, entrando en una doble vida ortodoxa y mundana que no ayudó en nada a evitar la infección escéptica³. Porque así fue ocurriendo que la doctrina de Jesucristo, en lugar de ser alivio de los espíritus: “Mi yugo es suave y mi carga ligera” (Mt 11,30), fue haciéndose agobiante para aquellos que vivían en ambientes cada vez menos cristianos, creciendo la desconfianza, si no en la misma religión, al menos en la manera tradicional de entenderla: “¡Duras son estas palabras! ¿quién puede oírlas?” (Jn 6, 60)⁴.

Aunque en esta situación de confusión y duda ya no convencen las especulaciones doctrinales, pues parecen alejadas de la vida, sin embargo, no está la solución en atenuar el Evangelio (“¿También vosotros queréis irros?” Jn 6, 67). Lo que hay que hacer es remontarse a los principios (“Señor, ¿a quién iríamos? sólo Tú tienes palabras de vida eterna” *ibid.* 68), para poder distinguir lo esencial a sostener de lo accidental a cambiar o tolerar, como el que se pierde en la selva ya no conviene que siga caminando, sino que debe subir a una altura para volver a divisar los puntos de referencia. De allí que el Espíritu Santo nos haya aconsejado en esta época volver a Santo Tomás como norma de sabiduría, ir a Santa Teresita como norma de santificación y a San Pío X como norma de acción. La im-

¹ Cf. lo que dice Maritain de las relaciones entre la filosofía y el sentido común en su *Introducción a la filosofía*.

² La invención y propagación de la imprenta tuvo estrecha relación con la pérdida de autoridad por parte del magisterio eclesiástico, pues se buscó reemplazar a teólogos y predicadores por el acceso directo a los libros. Es un hecho que los grandes impulsores de la publicación de escritos fue el Renacimiento y la Reforma, movimientos subjetivistas y anticlericales: “Durante el renacimiento – dice la enciclopedia *Encarta* al hacer la historia de la imprenta –, el auge de una clase media próspera e ilustrada aumentó la demanda de materiales escritos. La figura de Martín Lutero y de la Reforma, así como las subsiguientes guerras religiosas, dependían en gran medida de la prensa y del flujo continuo de impresos”. No carece de verdad la paradójica proporción: A mayor información, menor sabiduría. Por algo el Vaticano II fue el Concilio de la publicidad.

³ Reyes católicos pero maquiavélicos, Papas renacentistas, un abismo cada vez mayor entre la vida en los claustros y la vida en el mundo: esta división interior de las almas cristianas pedía un remedio y el catolicismo liberal lo quiso procurar.

⁴ Hoy nos resulta fácil diagnosticarlo porque nuestros pobres fieles tradicionalistas sufren este agobio en grado máximo: Viven en sociedades mundanísimas y pretenden sostener el catolicismo más íntegro.

portancia de Santo Tomás para los teólogos e intelectuales de hoy está justamente en la claridad con que ilumina todos los campos del saber con los principios fundamentales de la fe y de la razón. Si San Pío X vio en Santa Teresa a “la santa más grande de los tiempos modernos”, fue por la simplicidad con que despoja el camino a la santidad de todo lo superfluo, devolviendo su ligereza a las altísimas exigencias del Evangelio aún para las almas que viven en los ambientes más modernos. Y si la Providencia permitió la súbita canonización del Patrono de nuestra Fraternidad, fue para que supiéramos qué cosas había que sostener, con cuánta firmeza y cuánta caridad. De hecho este Santo Papa fue mucho menos prolífico que León XIII, Pío XI y Pío XII en exposiciones magistrales de la doctrina católica, pero reafirmó las actitudes católicas fundamentales y, sobre todo, sostuvo con fuerza una acción en plena coherencia con su pensamiento.

- Juan XXIII tenía razón cuando dijo que “para discutir uno u otro artículo de la doctrina fundamental de la Iglesia [...] no era necesario un concilio”¹, porque desde la *Pascendi* de San Pío X, la herejía del momento estaba perfectamente definida y definitivamente condenada. Y tampoco hacía falta un concilio para reforzar la autoridad del Papa pues, gracias al Vaticano I, quizás nunca había gozado de tanto vigor en la Iglesia². Lo que hacía falta en la tormenta que amenaza hundir la barca de Pedro, no era justamente un concilio, sino que la mano firme del Papa mantuviera el timón en la dirección de los principios de siempre, pues parece cierto que el nuestro no es tiempo de especulación sino de acción. Pero el Concilio que quiso Juan XXIII, en cambio, se puso por finalidad introducir la revolución moderna en la Iglesia, invirtiendo la relación entre disciplina y doctrina; y para acabar con la hipocresía del ortodoxo y mundano que no está de acuerdo consigo mismo, adoptó la hipocresía mucho más profunda del maquiavélico que está de acuerdo con todos. Ahora bien, las leyes y mandatos de un gobierno eclesiástico que no pone por delante el compromiso con la verdad revelada, no tienen autoridad disciplinar y, menos todavía, implican la autoridad doctrinal.

A LA SEGUNDA OBJECCIÓN

Las leyes y ritos litúrgicos comprometen la infalibilidad en cuanto a la doctrina implicada y en la medida en que ésta cumple a su modo las cuatro condiciones del magisterio ex cathedra. Ahora bien, la reforma litúrgica conciliar está animada por una doctrina no definida; además, no se promulgó como una ley obligada sino como un marco sugerido; y lo que es peor, rechaza todo compromiso con la verdad, pues se ofrece como materia dispuesta a ser informada por un pluralismo teológico-cultural. Por lo tanto, no compromete un ápice la infalibilidad y debe rechazarse como atentatoria contra la fe.

- No puede ponerse en duda que la Iglesia compromete su infalibilidad en las leyes litúrgicas, ya sea de modo ordinario en tradiciones litúrgicas inmemoriales o en costumbres universales, ya sea de modo extraordinario en leyes promulgadas por los Papas y Concilios. Lo hace especialmente en cuanto a la substancia de los sacramentos, que son, como se dijo, de institución divina irreformable, pero también en leyes y ritos de institución eclesiástica. El motivo está en la enorme importancia que tienen los sacramentos para la vida de la Iglesia y por la estrechísima relación que tiene el culto con el dogma y la educación cristiana.

Pero de allí no hay que concluir sin más que toda rúbrica y en todos sus aspectos está exenta de error. En primer lugar hay que distinguir el aspecto doctrinal de los ritos litúrgicos, de los demás aspectos de orden más práctico, como la aptitud para mover a piedad³. Cuando hablamos de infalibilidad, nos referimos propiamente a la doctrina implicada en los ritos, que, como no están ordenados a la instrucción, se hace muchas veces difícil de explicitar.

Además, así como ocurre para los actos mismos de magisterio, así también la autoridad comprometida en los diversos ritos y leyes litúrgicas tiene grados, y sólo alcanza la infalibilidad cuando se cumplen equivalentemente las cuatro condiciones de las definiciones dogmáticas⁴:

¹ Discurso *Gaudet Mater Ecclesiae*, 11 de octubre de 1962, n. 14.

² Como dice J. Forget en el artículo «Conciles» del *D.T.C.*, los concilios se hacen necesarios sólo cuando “la autoridad legítima y soberana del Papa no sea reconocida, al menos en la práctica, no llegando entonces por sí sola a establecer la unidad doctrinal y disciplinar, que es su finalidad propia” (tomo III, col. 670). El Papa “tiene por sí mismo el poder y la gracia para decidir todas las cuestiones, para promulgar las leyes universales, para solucionar todas las dificultades”: Si su autoridad se debilitara, un concilio podría reforzarla, pero si tiene vigor, el concilio la debilita – como de hecho ocurrió –, porque es mayor el poder de la autoridad mientras mayor es su unidad.

³ El Concilio de Trento declara al canon de la Misa exento de error, no sólo en cuanto a la doctrina, sino también en cuanto a la piedad: “La Iglesia católica instituyó muchos siglos antes el sagrado canon, de tal suerte puro de todo error [canon 6], que nada se contiene en él que no sepa sobremanera a cierta santidad y piedad y no levante a Dios la mente de los que ofrecen”.

⁴ Arnaldo Xavier da Silveira trata este asunto de manera correcta y completa en un apéndice a su obra *L’Ordo Missae de Paul VI: Qu’en penser?*, Chiré-en-Montreuil 1975, p. 161 a 211. Allí pueden verse muchas citas de magisterio y teólogos que sostienen estas afirmaciones.

– [Sujeto] Las leyes litúrgicas pueden gozar de infalibilidad cuando son aprobadas, al menos de manera tácita, por el Papa. Por eso la liturgia romana goza de una autoridad superior a toda otra, aunque las liturgias no romanas de gran antigüedad cuentan también con la aprobación papal, pues la Santa Sede no habría dejado de advertir si hubiera encontrado en ellas errores doctrinales. Lo mismo hay que decir de los usos litúrgicos universales.

– [Objeto] La autoridad de la Iglesia se compromete solamente en aquellas materias de fe y costumbres que puedan tener conexión necesaria con la Revelación. No garantiza, por ejemplo, que todos los hechos históricos de las vidas de los santos referidos en el Martirologio o en las lecciones del Breviario sean exactos.

– [Súbditos] La autoridad pontificia se ejerce en su máxima amplitud cuando se dirige a la Iglesia universal. En una misa o fiesta litúrgica aprobada por Roma para una diócesis o congregación, no puede considerarse comprometida la infalibilidad. Sí, en cambio, cuando la fiesta se extiende a la Iglesia universal¹. Aunque ningún rito litúrgico se extiende de hecho a toda la Iglesia, sin embargo, el rito romano especialmente y los principales ritos orientales son equivalentemente universales, pues la Iglesia siempre los ha considerado aptos para ser celebrados por todos en todo lugar.

– [Intención] El factor decisivo y, a la vez, más difícil de precisar, es el grado y manera como la jerarquía entiende comprometer su autoridad al establecer un rito litúrgico. Cuando Roma extiende a toda la Iglesia la fiesta de la Inmaculada Concepción, ya puede considerarse comprometida la infalibilidad, por la importancia que se venía dando a la definición de este dogma; pero cuando se incluye la fiesta de la Presentación en el calendario universal, aunque no es materia indiferente, es claro que se propone solamente como piadosa opinión. En un mismo rito, no todas sus partes están igualmente garantizadas por la autoridad. Para calificar el grado de autoridad que asiste a cada rúbrica y rito, hay que hacer un análisis de sus características internas y externas que permitan discernir la intención.

Es un grave error pensar que la infalibilidad de las leyes litúrgicas se produce de manera automática, por el sólo hecho de promulgarlas. La mayor o menor certeza de los actos jerárquicos depende del modo como han sido puestos. Si los teólogos han afirmado que en la liturgia se compromete la infalibilidad, es porque los Papas manifestaron comprender la necesidad de la pureza doctrinal del culto. Pero no dejó de haber períodos de negligencia, en que proliferaron abusos en los ritos litúrgicos. Dicho esto, pasemos a considerar más advertidamente lo que pasa hoy.

• Si observamos la reforma litúrgica conciliar en lo que hace a la autoridad de sus prescripciones, descubrimos tres diferencias respecto a toda otra reforma hecha por Roma, que responden a ciertos principios que podemos llamar de *indefinición, descentralización e inculturación*.

Indefinición. Una característica original de la reforma litúrgica conciliar consiste en lo que podemos llamar la «indefinición», tomando esta palabra en sus dos sentidos: no responde a una doctrina claramente explicada, ni autorizadamente establecida.

Las innovaciones litúrgicas introducidas por Roma, siempre habían seguido los esclarecimientos doctrinales del magisterio: “Como quiera que las cosas relacionadas con el culto – decía Pío IX en *Ineffabilis Deus* – están íntima y totalmente ligadas con su objeto, y *no pueden permanecer ratificadas y fijas si éste queda envuelto en la vaguedad y ambigüedad*, nuestros predecesores los Romanos Pontífices, que se dedicaron con todo esmero al esplendor del culto de la Inmaculada Concepción, pusieron también todo su empeño en esclarecer e inculcar su objeto y doctrina”. El Vaticano II, en cambio, va a promover una refundición total de la liturgia de acuerdo a una misteriosa doctrina, no sólo absolutamente ausente de las enseñanzas del magisterio jerárquico, sino apenas esbozada por un grupúsculo de teólogos sospechosos de heterodoxia: la doctrina del «misterio pascual»².

“Los principios directivos de la Constitución – dirá Juan Pablo II al cumplirse los 25 años de la *Sacrosanctum Concilium* –, que sirvieron de base a la reforma, son fundamentales para conducir a los fieles a una celebración activa de los misterios... El primer principio es la actualización del misterio pascual de Cristo en la liturgia de la Iglesia”³. Pero si uno acude al magisterio anterior al Concilio, no aparece ni el nombre de «misterio pascual». Tampoco en los tratados clásicos de teología. En los documentos conciliares mismos, se lo menciona como doctrina fundamental, pero no se lo explica. Hay que acudir a las obras de la «nueva teología» para verlo aparecer como una total novedad, de la que cada neoteólogo da una versión personal. Recién entonces se puede vislumbrar el por qué de cambios tan profundos en los ritos litúrgicos. No le faltaba razón a Juan Pablo II cuando, pocos me-

¹ “Si no se da ahora una definición formal – decía San Roberto Bellarmino ante el Papa –, se debería al menos prescribir entonces a todos los eclesiásticos seculares y regulares que reciten el oficio de la Inmaculada Concepción, como lo hace la Iglesia: así, sin ninguna definición, obtendríamos lo que queremos” (citado por da Silveira, p. 170).

² Cf. Fraternidad Sacerdotal San Pío X, *El problema de la reforma litúrgica*, Ediciones fundación San Pío X, 2001.

³ Juan Pablo II, Carta apostólica *Vicesimus quintus annus*, 4 de diciembre de 1988, n. 5-6.

ses antes de la Carta citada, reconocía que una de las causas de la resistencia tradicionalista estaba “en los puntos doctrinales que, quizás por su novedad, aún no han sido bien comprendidos por algunos sectores de la Iglesia”¹.

Esta manera de obrar responde ciertamente a la nueva relación entre magisterio y teólogos establecida por el Concilio, según la cual a aquél ya no le pertenece enseñar una doctrina perenne, sino unificar y autenticar la que éstos perciben hoy en el Pueblo de Dios². Pero aunque nada entendiera de todo esto, el simple fiel tiene derecho a rechazar una reforma litúrgica substancial cuyo fundamento doctrinal es incierto.

Descentralización. Aún cuando la reforma litúrgica carezca de garantías en cuanto a la autoridad doctrinal del magisterio conciliar, ¿está sostenida al menos por un fuerte compromiso de la autoridad disciplinar? Consideremos este otro aspecto.

En los primeros siglos, los Papas intervinieron sólo para resolver algunas cuestiones litúrgicas, como San Víctor I en la controversia sobre la fecha de Pascua. Pronto, desde el s.V al VII, para asegurar la ortodoxia y promover la unidad, las reformas litúrgicas fueron llevadas a cabo por concilios regionales, como los de Cartago y Toledo. En España se alcanzó una cierta unidad litúrgica gracias a la primacía de la sede toledana, pero la grave diversidad que sufrían las iglesias galicanas hizo necesario que, a fines del s.VIII, Carlomagno apoyara la introducción de la liturgia romana. Con San Gregorio VII se impone la liturgia romana también en la península ibérica, quedando unificada toda la iglesia latina. Pero como los obispos seguían ejerciendo el poder de modificar los ritos, no dejaban de introducirse variaciones. Los abusos llegaron a ser graves entre los s.XIV y XV, constituyendo uno de los factores importantes en la revolución protestante, de allí que también fuera uno de los fines de la reforma emprendida por el Concilio de Trento. Recién entonces los Papas asumieron de hecho la autoridad litúrgica que de derecho les pertenecía. Reformaron los libros litúrgicos romanos, recuperando la pureza de lo antiguo y conservando lo óptimo de lo nuevo, e instituyeron la Sagrada Congregación de Ritos (1588), prohibiendo de allí en más que los obispos modifiquen los ritos litúrgicos. Toda la historia de la liturgia católica hasta el s. XX se resume en un proceso de unificación y centralización bajo la autoridad del Papa y del rito romano.

El Concilio Vaticano II va a provocar, advertida y deliberadamente, un proceso inverso. El cambio más radical introducido por la Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la liturgia es, ciertamente, devolver el poder de legislar en materia litúrgica, no ya a los obispos, sino a una nueva autoridad, las conferencias episcopales: “En virtud del poder concedido por el derecho, la reglamentación de las cuestiones litúrgicas corresponde también, dentro de los límites establecidos, a las competentes asambleas territoriales de Obispos de distintas clases, legítimamente constituidas” (S.C. 22 § 2)³.

Este cambio responde al principio más general de la *colegialidad*, pero en particular responde a lo que la Constitución conciliar llama todavía «adaptación» y pronto se llamará «inculturación» de la liturgia: “La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia; por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos... Corresponderá a la competente autoridad eclesial territorial, de la que se habla en el artículo 22 § 2, determinar estas adaptaciones dentro de los límites establecidos en las ediciones típicas de los libros litúrgicos” (S.C. 37-39).

A la hora, entonces, de juzgar acerca del estatuto teológico-canónico de la reforma, no hay que olvidar la novedosísima naturaleza jurídica de las leyes litúrgicas conciliares. Las nuevas normas litúrgicas promulgadas por la Santa Sede no son más que un marco, de límites totalmente imprecisos, de acuerdo al cual las conferencias episcopales deben determinar los nuevos ritos adaptados. Roma se declara oficialmente incompetente para la determinación última de las leyes litúrgicas, porque el Papa no está «sobre el terreno» como para juzgar de las adaptaciones al genio de tal o cual pueblo. Hoy, por ejemplo, la Congregación del Culto puede pedir una mejor traduc-

¹ Juan Pablo II, *Motu Proprio Ecclesia Dei*, 2 de julio de 1988, n. 5 b.

² Cf. especialmente el artículo segundo.

³ J. A. Jungmann, el «neoliturgo» de mayor prestigio en el momento del Concilio, subraya este hecho en «Un gran don de Dios a la Iglesia», primer artículo de la difundida obra *La Sagrada Liturgia renovada por el Concilio*, dirigida por G. Barauna, versión española de Studium, Madrid 1965. Dice allí, en un párrafo subtítulo «Descentralización», p. 110: “Otro rasgo característico de la reforma consiste en el abandono de una severa uniformidad de la liturgia para todos los países... En realidad, antes del Concilio de Trento, el principio de una rigurosa uniformidad era desconocido [pero afanosamente buscado], cuando se atenían, sí, a la liturgia romana, pero reservándose cada diócesis el derecho de concretar por sí misma los detalles. Es éste el principio que revive. Si ahora, conforme al canon 1257, el derecho de ordenar la liturgia estaba exclusivamente reservado a la Sede Apostólica, se vuelve a reconocer el derecho de intervención a los obispos y se atribuyen grandes facultades a las Conferencias episcopales”.

ción del «*pro multis*», pero no lo puede exigir, porque está previamente establecido que el juicio sobre la conveniencia local de las versiones vernáculas pertenece a las conferencias episcopales¹.

Inculturación. Al principio de «indefinición» lo destacamos nosotros, el de «descentralización» es festejado por los neoteólogos, pero el de «inculturación» es reconocido por la misma jerarquía como la médula de la reforma litúrgica conciliar. A veinticinco años del inicio de la reforma litúrgica, después de declarar cismática a lo mejor de su feligresía por defender la tradición, Juan Pablo II publica un documento sobre la liturgia donde, contra la esperanza de muchos, en lugar de frenar los abusos, pide acelerar el proceso de inculturación: “Otro cometido importante para el futuro [además del más urgente de la formación bíblica y litúrgica del pueblo de Dios] es el de la adaptación de la liturgia a las diferentes culturas”². Y a la palabra sumó el ejemplo, ofreciendo a la Iglesia los enormes escándalos de sus liturgias inculturadas.

Según esta concepción, la materia legislada por los libros litúrgicos romanos, queda abierta a formas muy diversas, según la índole de las gentes que los reciban; en una palabra: la nueva liturgia romana es de plástico. Es verdad que se han ido dando normas para regular esta adaptación, y suele distinguirse entre los pueblos de tradición cristiana, donde no harían falta tantos cambios, y los de misión. Pero aún esta distinción queda en nada cuando se tiene en cuenta que las naciones cristianas ya no existen, pues han sido invadidas por lo que quieren llamar «cultura moderna»³.

● Si se tienen en cuenta todas estas *originalidades* de las disposiciones litúrgicas conciliares, es ridículo pretender juzgarlas con los criterios discernidos por los teólogos en la legislación romana anterior⁴. Como terminamos diciendo en el artículo anterior⁵, los vicios del magisterio conciliar se trasladan a su gobierno, y en particular a la legislación litúrgica, por doble vía:

– *Por la necesaria dependencia de la disciplina respecto a la doctrina.* Como hemos explicado más detenidamente en el presente artículo, una autoridad que no discierne con certeza no puede imperar con firmeza. Nadie – ni el Papa, ni un ángel del cielo – puede obligar a los fieles cristianos a aceptar sin prevenciones una refundición total de la liturgia que, manifiesta y declaradamente, responde a una doctrina no sólo sin garantías por parte del magisterio actual, sino explícitamente condenada en sus puntos principales por el magisterio anterior⁶.

– *Por la naturaleza misma de la disciplina litúrgica conciliar.* Como no podía ser de otro modo, pues la asistencia divina lo impediría, la reforma litúrgica conciliar ha sido impuesta por un ejercicio oblicuo de la autoridad eclesiástica, que ha utilizado el prestigio de su apariencia sin la realidad de su substancia. Esto se ve si repasamos las cuatro condiciones, señaladas más arriba, que permiten discernir el grado de autoridad de las leyes litúrgicas:

1. En razón de la colegialidad, los Papas han puesto su autoridad en un pie de igualdad con las conferencias episcopales, las que, a su vez, se sienten obligadas a subordinarse al «*sensus fidei*» de sus peritos en liturgia.

2. El subjetivismo del principio de inculturación, hace que la materia legislada quede abierta a incorporar elementos aún de las falsas religiones, totalmente ajenos a la Revelación cristiana⁷.

¹ Congregación para el Culto Divino, Instrucción *La liturgia romana y la inculturación*, 25 de enero de 1994: “A las Conferencias episcopales corresponde juzgar si la introducción en la Liturgia, según el procedimiento que se indicará más adelante, de elementos tomados de las costumbres sociales o religiosas, vivas aún en la cultura de los pueblos, puede enriquecer la comprensión de las acciones litúrgicas sin provocar repercusiones desfavorables para la fe y la piedad de los fieles” (n. 32). “Cuando la Conferencia episcopal prepara la edición propia de los libros litúrgicos, se pronunciará sobre la traducción y las adaptaciones previstas, según el Derecho” (n. 62). “La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos se declara dispuesta a acoger las proposiciones de las Conferencias episcopales... con un espíritu de colaboración confiada y de *responsabilidad compartida*” (n. 64).

² Juan Pablo II, Carta apostólica *Vicesimus quintus annus*, 4 de diciembre de 1988, n. 16.

³ Cf. el artículo tercero, p. 87, donde tocamos el tema de la inculturación.

⁴ Dom Fernando Arêas Rifan, *Orientação pastoral O Magistério vivo da Igreja*, 6 de enero de 2007, p. 42: “Una vez que la nueva Liturgia de la Misa fue promulgada oficial y solemnemente por la Sede de Pedro como una ley litúrgica universal de la Iglesia y adoptada por el Episcopado mundial en comunión con el Papa por casi cuatro décadas, y esto en materia ligada a la Fe, es imposible que esa liturgia, en sí misma, sea herética, no católica, ilícita, pecaminosa o aún perjudicial a la Fe. Puede serlo por circunstancias adjuntas, que infelizmente muchas veces ocurren, mas no en sí misma, tal como fue promulgada. Afirmar lo contrario es incurrir en la reprobación ya promulgada por el Magisterio de la Iglesia, porque es proposición por él censurada decir que la Iglesia, regida por el Espíritu de Dios, pueda promulgar una disciplina peligrosa o perjudicial a las almas. Por el contrario, las leyes universales de la Iglesia son santísimas. La unanimidad de los teólogos nos enseña la infalibilidad o inerrancia de la Iglesia en sus leyes universales, entre las que se hallan las leyes litúrgicas universales” (omitimos las citas en nota). La Sede de Pedro no ha promulgado ninguna ley litúrgica universal, sino que, al contrario, ha renunciado a hacerlo, oficializando la anarquía.

⁵ Artículo tercero, solución de la tercera objeción, p. 96.

⁶ En cuanto a esto último, cf. *Fraternidad Sacerdotal San Pío X, El problema de la reforma litúrgica*, tercera parte.

⁷ Congregación para el Culto Divino, Instrucción *La liturgia romana y la inculturación*, 25 de enero de 1994: “La Conferencia episcopal examinará lo que debe ser modificado en las celebraciones litúrgicas en razón de las tradiciones y de la mentalidad del pueblo. Confiará el estudio a la Comisión nacional o regional de Liturgia, la cual cuidará de pedir la colaboración de personas expertas para examinar los diver-

3. Los libros litúrgicos editados por la Santa Sede no son determinadamente obligatorios para nadie, ni para la misma Curia romana, pues deben siempre *encarnarse* según las circunstancias de tiempo y lugar. Son leyes de una universalidad *desencarnada*, a la manera de las ideas platónicas.

4. Los nuevos ritos no tienen nunca, ni siquiera en las versiones adaptadas de cada región, una intención de obligar, porque el celebrante no debería dejar nunca de prestar atención al soplo del Espíritu en la particular asamblea de fieles que le toca presidir.

De hecho, esta concepción modernista de la liturgia implica una renuncia al ejercicio de la autoridad. La nueva Roma ya no dice cómo hay que rezar, sino sólo trata de atenuar la diversidad en la general anarquía. Pero lo hace con los prestigiosos modos de la Roma antigua. Los documentos de Pablo VI presentando los ritos nuevos, usan las mismas expresiones de antaño y, cada tanto, la Congregación para el Culto se queja de los excesos¹. Pero no dejan de ser las celebraciones carismáticas las que mejor responden a la nueva anomia litúrgica².

Repitamos, entonces, nuestra conclusión: La reforma litúrgica conciliar no compromete en lo más mínimo la infalibilidad. Sostenerlo en el terreno de la teología sólo puede hacerse por insensatez o por maquiavélica conveniencia.

A LA TERCERA OBJECCIÓN

Después del Concilio, en aplicación de los métodos de la «nueva pastoral», se flexibilizaron los procesos de canonización para que el prestigio de los santos aureolara la obra del Vaticano II. Pero, dado que las nuevas canonizaciones ya no se fundan en la infalible certeza de un juicio doctrinal, carecen de autoridad.

• Hasta Pablo VI, los procesos de canonización cumplían tres etapas: una preparatoria o «proceso ordinario» – llamado así porque se hacía bajo la autoridad del ordinario del lugar –, que terminaba con la introducción de la causa en Roma; el «proceso apostólico» – bajo la autoridad del Papa –, que terminaba con el decreto de beatificación; y la reanudación del «proceso apostólico», que terminaba con la canonización³. Estos complejos procedimientos estaban jalonados por tres sentencias pontificias fundamentales: sobre la ortodoxia de los escritos, sobre la heroicidad de las virtudes y sobre la autenticidad de los milagros. El orden procesal de estos tres juicios refleja el orden teológico que rige estas materias:

– En el juicio sobre la autenticidad de un milagro, es muy difícil discernir si un hecho portentoso escapa a lo natural, porque muchas aparentes maravillas se deben a causas naturales ocultas o fortuitas. No es menos difícil determinar también si un favor divino está vinculado a la invocación de un nombre, pues puede deberse simplemente a la fe del beneficiado. Las enormes exigencias de los procesos antiguos para aprobar un milagro, no eran

los aspectos de los elementos de la cultura local y de su eventual inserción en las celebraciones litúrgicas. A veces resultará oportuno pedir también consejo a exponentes de las religiones no cristianas sobre el valor cultural o civil de tal o cual elemento” (n. 65).

¹ Al presentar los nuevos ritos de Ordenaciones por la Constitución apostólica *Pontificalis Romanum*, 18 de junio 1968, Pablo VI dice: “Ya que en la revisión del rito se ha debido añadir, quitar o cambiar alguna cosa, tanto para acomodar los textos a la fidelidad de los más antiguos documentos como para que las expresiones resulten más claras, o para expresar mejor el efecto de los sacramentos, nos ha parecido necesario, para evitar toda controversia o motivo de turbación de conciencia, declarar qué partes del rito reformado deben considerarse esenciales. Por esto, con nuestra suprema autoridad apostólica, decidimos y disponemos cuanto sigue sobre la materia y la forma de cada Orden”. Impresiona, porque reproduce casi a la letra las expresiones usadas por Pío XII en la Constitución apostólica *Sacramentum Ordinis*, 30 de noviembre de 1947: “Después de invocar la lumbre divina, con nuestra suprema autoridad apostólica y a ciencia cierta, decidimos y disponemos [...] De aquí se sigue que declaremos, como para evitar toda controversia y motivo de turbación de conciencia, con nuestra autoridad apostólica realmente declaramos” (por lo menos Pablo VI tuvo la honradez de no decir que invocó la lumbre divina y obró a ciencia cierta). Si hemos dicho más arriba que este documento de Pío XII supone una definición *ex cathedra*, ¿por qué no lo decimos también para el de Pablo VI, si usa las mismas palabras? Porque, como hemos mostrado, las palabras son las mismas pero no significan lo mismo: Pablo VI ha aclarado que su suprema autoridad apostólica dialoga. Además, Pío XII definía, *sin tocar para nada el rito*, una controversia cuyos términos estaban perfectamente conocidos por los teólogos, mientras que Pablo VI tiene el atrevimiento inaudito de cambiar totalmente la misma forma esencial de la consagración episcopal (tomándola modificada del rito copto), por oscurísimos motivos de mayor claridad que nadie logra explicar. Además ¿garantiza también con infalibilidad las futuras versiones incultradas? Un indicio de lo que sostenemos está en que el documento de Pío XII sigue apareciendo en las nuevas ediciones del Denzinger y no así el de Pablo VI.

² Congregación para el Culto Divino, Instrucción *La liturgia romana y la incultración*, 25 de enero de 1994: “En algunos pueblos el canto se acompaña espontáneamente con batir de manos, balanceos rítmicos, o movimientos de danza de los participantes. Tales formas de expresión corporal pueden tener lugar en las acciones litúrgicas de esos pueblos a condición de que sean siempre la expresión verdadera y común oración de adoración, de alabanza, de ofrenda o de súplica y no un simple espectáculo” (n. 42). ¿Acaso no son éstas expresiones auténticas de la actual «cultura rock» de las sociedades modernas? Si los fieles se quejan de que en la misa bailen muchachas mal vestidas, se declara «abuso»; si nadie se queja, es «liturgia del cuerpo». La diferencia no es de principios sino de prudencia: hay abuso cuando el celebrante ha ido más allá del «sensus» de la asamblea.

³ Cf. *Código de Derecho Canónico* de 1917, libro IV, parte segunda.

una burocracia gratuita, sino fruto de sabiduría y experiencia. Pero aún tomados todos los recaudos, considerado el hecho aislado de su contexto, sería imposible decidir con suficiente certeza si tiene origen divino, porque no hay portento que no pueda ser simulado por artificios diabólicos¹. Sólo puede suponerse el origen divino si el nombre que se invoca se refiere a alguien ciertamente santo. Por eso, la validez del juicio sobre la autenticidad de los milagros, depende necesariamente del juicio previo sobre la heroicidad de las virtudes.

– Ahora bien, el juicio sobre las virtudes depende, a su vez, del juicio sobre la pureza de la fe. Porque las virtudes sólo pueden juzgarse por sus actos exteriores. Pero sería imposible discernir con certeza si los más heroicos actos externos de mortificación, de desprendimiento, de amor al prójimo y hasta de piedad, nacen de la caridad divina o de motivos puramente humanos², si no se los juzga a la luz de la pureza de la fe que anima a la persona. Porque, como hemos dicho y repetido a lo largo de nuestro artículo, la conducta del hombre depende formalmente de su visión de sabiduría: “El justo vive de la fe” (Rom 1, 17). De allí que, de los siete dones del Espíritu Santo que sostienen el ejercicio heroico de las virtudes, cuatro son intelectuales.

– Por lo tanto, el juicio fundamental del que todo depende, es el de ortodoxia doctrinal; el cual es, además, el más fácil de establecer, porque para determinar la verdad de una sentencia no es necesario considerar todas las circunstancias, que sí hay que tomar en cuenta a la hora de determinar la bondad de una acción. Si los teólogos han podido hablar de la infalibilidad de las canonizaciones, es justamente porque en su formalidad última éstas consisten en un juicio doctrinal. Por eso, el riguroso juicio sobre los escritos era determinante para introducir la causa (y luego, en el proceso, la virtud de la fe no dejaba de ser estudiada en primer lugar).

• Con el Concilio, las sentencias de canonización pierden toda consistencia porque los Papas renuncian a sellarlas con su autoridad, por tres motivos principales: la inversión democrática del «*sensus fidei*», el principio de colegialidad y el subjetivismo doctrinal. Estos nuevos principios conciliares se tradujeron muy pronto en reformas substanciales de los procesos de canonización³:

– Como *Lumen Gentium* declara que el ministerio jerárquico debe subordinarse al «*sensus fidei*» del Pueblo de Dios, la nueva jerarquía se considera obligada a canonizar a aquellos cristianos que alcancen fama de santidad, sin creerse con derecho a desatender y, menos, reprimir la estimación popular por motivos doctrinales, considerados siempre discutibles. Esto llevará, con la reforma de Juan Pablo II, a la práctica desaparición del exigente proceso de «no culto» de Urbano VIII, reemplazado por una simple «inspección ocular» del obispo.

– El principio de colegialidad impondrá la modificación principal desde el punto de vista procesal, comenzada por Pablo VI y completada por Juan Pablo II: “Nos pensamos también, a la luz de la enseñanza sobre la colegialidad del Concilio Vaticano II, que conviene verdaderamente asociar más los obispos a la Sede apostólica en el estudio de las causas de los santos”⁴. La introducción de las causas y la instrucción de los procesos sobre los escritos, virtudes y milagros, que antes se hacían por autoridad apostólica, ahora se llevan a cabo bajo la autoridad de las conferencias episcopales. La Congregación para las Causas de los Santos ya no interviene en el lugar de origen, sino que recibe unas actas donde se refiere todo lo hecho por los obispos, lo estudia y lo presenta a la aprobación del Papa.

– En razón del subjetivismo, el examen de los escritos ha sufrido un cambio muy indicativo. Por una parte, ya no lo llevan a cabo los teólogos elegidos por la Congregación romana, sino aquellos elegidos por las conferencias episcopales. Y por otra, el examen no se hace sobre todos los escritos, sino solamente sobre los escritos *publicados*. Esta restricción, que podría sorprender, tiene sentido en la dinámica del «diálogo». Sólo los escritos ofrecidos a la comunidad tienen que respetar las fórmulas del sentir común unificadas por el magisterio, lo que llamamos «dogmas», mientras que los escritos privados son libre expresión de la experiencia de fe personal y se juzgarán luego, al considerar las virtudes.

¹ Sólo la virtud divina puede devolver la vida, pero el demonio puede simular la muerte tan perfectamente que no haya médico que no se engañe.

² I Co 13, 1-3: “Si, hablando lenguas de hombres y ángeles, no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Y sí, teniendo el don de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia, y tanta fe que trasladase los montes, sino no tengo caridad, no soy nada. Y si repartiere toda mi hacienda y entregare mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad, nada me aprovecha”.

³ En 1967 Pablo VI hace una reorganización de la Curia por la Constitución apostólica *Regimini Ecclesiae universae*, que toca también a la S.C. de Ritos, pero sin modificar de manera significativa sus procedimientos. La primera simplificación de monta se lleva a cabo por el Motu proprio *Sanctitas clarior*, del 19 de marzo de 1969. Dos meses después, por la Constitución Apostólica *Sacra Rituum Congregatio*, del 8 de mayo de 1969, Pablo VI divide la S.C. de Ritos en otras dos congregaciones, una «para el Culto divino» y otra «para las Causas de los Santos», dándole a esta última una organización adecuada a los nuevos procedimientos. La segunda modificación importante de los procesos viene dada por la Constitución apostólica *Divinus perfectionis magister*, de Juan Pablo II, publicada el 25 de enero de 1983 junto con la Const. apost. *Sacrae disciplinae leges* por la que se promulga el nuevo Código de Derecho Canónico. Esta nueva legislación, completada por un Decreto de la S.C. para la Causa de los santos del 7 de febrero, reemplaza totalmente la anterior, pues el nuevo Código ya no legisla en esta materia.

⁴ Juan Pablo II, Constitución apostólica *Divinus perfectionis magister*.

A todo esto súmese la abreviación de todos los plazos, la simplificación de todos los procesos, la reducción de exigencias, la desestimación de recaudos. Desde el Concilio, los nuevos teólogos pluralistas consideran válido cualquier pensamiento, por heterodoxo que parezca, mientras se crea fruto de una experiencia de fe auténtica. La jerarquía, por su parte, se declara incompetente en cuanto a la teología, pues dice poseer la *primacía de la autoridad* pero no la *de la ciencia*¹. Si las mismas Congregaciones romanas tanto han perdido de su ortodoxia y prudencia, ¿qué no se puede esperar de los tribunales montados por las Conferencias episcopales? Hoy en Roma son «siervos de Dios» los que hace unos años habrían sido condenados por sospecha de herejía y en Argentina se abren procesos de «martirio» a obispos marxistas y frailes guerrilleros.

• Como resulta evidente, las nuevas sentencias de canonización no pueden ser consideradas del mismo modo que las anteriores al Vaticano II, *ni en sí mismas, ni en su finalidad*.

Consideradas en sí mismas, lo menos que puede decirse es que han perdido totalmente su carácter «extraordinario»: – En primer lugar, han dejado de ser un acontecimiento extraordinario en la vida de la Iglesia. Según el *Index ac status causarum*, publicado por la Congregación para las Causas de los santos en diciembre del 2000, desde Clemente VIII (1594) hasta Pío XII inclusive (1958), la S.C. de Ritos canonizó 215 santos, poco más de uno cada dos años. Pío XII canonizó a 33 santos en sus 19 años de pontificado. Pablo VI hizo 3 canonizaciones antes de la primera simplificación del proceso (en la 1ª canonizó a los 22 mártires de Uganda) y 18 en los ocho años siguientes (entre ellos 40 mártires ingleses), 81 santos canonizados en total. Con Juan Pablo II la frecuencia aumentó notablemente. En sus primeros diez años de pontificado, de 1978 a 1988, canonizó a 254 beatos (entre ellos a los 103 mártires de Corea) y beatificó a 300 servidores de Dios, la mayoría de ellos mártires (60 del siglo XX). En 1999 los canonizados por este Papa sumaban 295 y los beatificados 934. En los últimos años de su pontificado las canonizaciones se aceleraron aún más. El Padre Pío de Pietralcina fue el santo n° 462 de Juan Pablo II.

– Evidentemente, las nuevas canonizaciones están bien lejos de constituir un acto del magisterio pontificio extraordinario. Antes el Papa enviaba sus ministros para juzgar *in situ*, bajo su propia autoridad, los hechos relativos a la vida del posible santo. Hoy Roma, en respeto de la colegialidad, sólo confirma lo que se ha juzgado bajo la autoridad ordinaria de los obispos. Es manifiesto que, al declarar la autenticidad de un hecho que no intenta ver con sus propios ojos, el Papa no está asumiendo la plena responsabilidad de tal declaración.

– El mismo concepto de santidad ha perdido su carácter extraordinario. Como lo demuestran tantos procesos incoados, hoy basta haber sido un «cristiano auténtico» y contar con cierta publicidad, para emprender con confianza el camino a los altares.

Consideradas en su finalidad, las canonizaciones, hay que decirlo, han pasado a ser uno de los instrumentos no menores de la pastoral maquiavélica inaugurada por el Vaticano II. Como señalamos más arriba, al quitar el fundamento de un riguroso juicio de ortodoxia doctrinal, todo lo demás pierde consistencia: No hay situación humana en la que, con un poco de imaginación, no puedan descubrirse aspectos heroicos; ni hay personaje al que, con un poco de publicidad, no se le hallen milagros². Después de la brutal simplificación de los procesos bajo Juan Pablo II, la Congregación para las Causas de los Santos se ha transformado en una fábrica de santos en serie para las necesidades pastorales del momento, siendo la principal de todas el aureolar de santidad – con una caricatura de la santidad – la obra del Concilio³.

A LA CUARTA OBJECCIÓN

Es manifiesto que el Concilio Vaticano II, a la inversa del Tridentino, transformó la Iglesia no por la integridad del magisterio, sino por la desintegración de la disciplina. Es así que al nuevo Código de Derecho Canónico le quitó fundamento doctrinal y respaldo jerárquico. Por lo tanto, al menos en sus novedades, la legislación conciliar carece de vigor.

• El Concilio de Trento, como el Vaticano I y todos los demás concilios, intentó *reformar* la Iglesia, es decir, volverla a la prístina forma que le dio su Artífice divino, Nuestro Señor Jesucristo. Para lo cual se esforzó, en primer lugar, en volver a presentar la Idea en que fue formada, esto es, la Revelación, en su integridad. De esta manera, jerarquía y fieles podían saber en qué dirección trabajar. El Concilio Vaticano II, en cambio, único en su especie, no intentó reformar sin *transformar* la Iglesia, pretendiendo darle la nueva forma que los nuevos tiempos supuestamente le exigían. Para lograrlo, lo primero que hizo no fue justificar doctrinalmente lo que quería lograr,

¹ Cf. la respuesta del artículo segundo.

² No sería por falta de milagros que se detendría el proceso de canonización de John Lennon. Para enfermar muchas almas, bien puede el diablo dejar de enfermar un cuerpo.

³ ¿Hace falta referirnos en concreto a Escrivá de Balaguer y Juan Pablo II?

sino romper los moldes de la antigua disciplina, dejando que los conflictos con el mundo se solucionaran primero en la práctica, para que recién al final surgiera la doctrina correspondiente a la nueva situación.

Los catecismos de ambos concilios son claro índice de la diferencia. “En cumplimiento de los decretos tridentinos, San Pio V procuró *ante todo*, en septiembre de 1566, la publicación del célebre catecismo, que por esto es designado como *Catecismo tridentino*”¹. Recién entonces llevó a cabo la reforma de la liturgia, promulgando el nuevo Misal en 1570, restituido “*ad pristinam sanctorum Patrum normam ac ritum*”². A la vez, procuró fortalecer la autoridad pontificia, tarea continuada especialmente por Sixto V, quien en 1588 reorganizó la Curia romana para sostener la larga tarea de reconstrucción emprendida por el Concilio.

Los Papas del Vaticano II obraron de manera diametralmente opuesta. Su acción puede resumirse en una desintegración de la autoridad y de la antigua disciplina. El 15 de agosto de 1967, a menos de dos años de la finalización del Concilio, Pablo VI promulgó la constitución *Regimini Ecclesiae*, por la que cambiaba la organización de la Curia romana, innovando especialmente en un punto: la Secretaría de Estado guardaba el nombre, pero pasaba a tener un poder casi paralelo al del Papa sobre toda las Congregaciones, especialmente sobre la De la Doctrina de la Fe, cuyo prefecto dejaba de ser el Papa. Aproximó así el régimen de la Iglesia al de las monarquías constitucionales modernas, en las que el monarca es más bien un símbolo y gobierna el primer ministro³. En 1969, este mismo Papa publicó el *Novus Ordo Missae*, primera etapa de una refundición total de la liturgia en completa ruptura con la tradición, cuya característica principal no es tanto la novedad de sus ritos, sino su desnormalización, pues ahora son de plástico para la inculturación. En 1983, esto es, muy poco tiempo después si se considera la naturaleza de la obra y las circunstancias de crisis que vive la Iglesia, se promulga el nuevo Código de Derecho Canónico. Y recién en 1992 se publicará el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica: “Tras la renovación de la Liturgia y el nuevo Código de Derecho Canónico de la Iglesia latina y de los Cánones de las Iglesias orientales católicas, este Catecismo es una contribución importantísima a la obra de renovación de la vida eclesial, deseada y promovida por el Concilio Vaticano II”⁴. ¿No tendría que haber sido puesto en primer lugar?

• La inversión del orden entre doctrina y disciplina podría sorprender, porque nadie se pone a construir sin determinar primero qué quiere hacer. Pero hay que tener presente que, aunque el espíritu moderno no sabe bien qué quiere y qué construir, sin embargo sabe muy bien qué no quiere y qué destruir. Los dos grandes obstáculos para el ansiado encuentro de la Iglesia con el mundo moderno eran la primacía de la Doctrina revelada y la concentración del poder en la Sede romana. Pues bien, ambos fueron, si no totalmente destruidos – lo que implicaría destruir la Iglesia –, al menos suficientemente desarticulados: Se instituyeron mecanismos que atenúan el poder efectivo del Papa y se inculcó la necesaria dosis de subjetivismo como para justificar la nueva pastoral maquiavélica.

Por la naturaleza misma de las cosas, es fácil mostrar cómo se ha dado esto en particular con el ejercicio del magisterio conciliar, como creemos haberlo hecho a lo largo – muy largo – de nuestros artículos. No es fácil hacer lo mismo con el ejercicio del poder litúrgico, aunque todavía es posible verlo, como lo intentamos en las anteriores soluciones, por la cercanía que tiene la liturgia con la doctrina. Pero se hace muy intrincado demostrarlo cuando se trata de las leyes disciplinares, pues su conexión con la doctrina es más lejana y la relación mutua entre las diversas leyes es muy compleja.

Pero todo este follaje no puede hacernos perder de vista el bosque. Cuando el 25 de enero de 1983, Juan Pablo II promulga, por la Constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges*, el nuevo Código de Derecho Canónico, quien lo promulga es una Autoridad que desde hace años se ha inhibido a sí misma de una manera declarada y que ahora deja codificada su renuncia. Señalemos someramente – ni somos expertos en derecho como para hacer mejor, ni lo sufre el método de nuestra discusión – los tres aspectos que más hacen al vigor de las leyes: la doctrina que las fundamenta, la autoridad que las respalda y la intención que las anima.

– El Código introduce mil novedades – empezando por su misma estructura, que refleja la Constitución conciliar *Lumen gentium*⁵ –, la mayoría de las cuales aparecen en grave contrariedad con la disciplina anterior.

¹ Llorca, García Villoslada, Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica*, tomo III, 2ª edición BAC 1967, p. 882.

² San Pio V, Bula *Quo primum tempore*.

³ Sobre este punto fundamental pero poco advertido, cf. Maître Roger Lefebvre, *De l'action extraordinaire de l'Épiscopat*, en «Tradition, Doctrine et Actualité» n° 1, Maison Générale FSSPX, janvier 2000. Es sorprendente que un Papa, recién elegido, se apresure tanto a ponerse a sí mismo una traba tan importante en el ejercicio del poder. Nos hace pensar en los ocultos compromisos preelectorales de los jefes políticos.

⁴ Juan Pablo II, Constitución apostólica *Fidei Depositum*, 11 de octubre de 1992.

⁵ Juan Pablo II, *Sacrae disciplinae leges*: “El Código es un instrumento que se ajusta perfectamente a la naturaleza de la Iglesia, sobre todo tal como la propone el magisterio del Concilio Vaticano II, visto en su conjunto, y de modo especial su doctrina eclesiológica. Es más: en cierto modo, este nuevo Código puede considerarse como un gran esfuerzo por traducir a lenguaje canónico esa misma doctrina, es decir, la

Pero, como hemos visto, ninguna de ellas está fundada en declaraciones doctrinales seguras, al contrario de lo que ocurría con la disciplina anterior.

– El nuevo Código consolida, en particular, la «transfiguración liberal» de la autoridad. Las funciones profética (enseñar), sacerdotal (santificar) y real (regir) no pertenecen primeramente a la jerarquía, sino a todo el Pueblo de Dios (c. 204). La primera autoridad jerárquica es el «Colegio» del Papa y los obispos (c. 330), de allí que al Papa se le asocie inmediatamente el novedoso «Sínodo de los Obispos» (c. 342), versión atenuada del conciliarismo. A la autoridad personal de los obispos, por su parte, se les asocia la de las «Conferencias episcopales» (c. 447). La función de enseñar no le compete primeramente a la jerarquía, sino a «la Iglesia» (c. 747, cuyo texto sigue *Lumen gentium* n. 12, donde se habla de la infalibilidad del «*sensus fidei*»).

– Si las decisiones pontificias más graves, como son las doctrinales y litúrgicas, no se urgen, por «colegial» respeto a las autoridades locales y a la dignidad de los cristianos, ¿qué cabe esperar del vigor normativo de las leyes que sanciona el nuevo Código? ¿Acaso éste no contempla la posibilidad de adaptación plástica de las leyes universales a las situaciones particulares, análogo a la inculturación de las normas litúrgicas?¹ La casi anarquía que se vive hoy en la Iglesia demuestra, por los efectos, que la intención preceptiva que anima a las nuevas leyes es prácticamente nula.

No son observaciones vanas las que hace Juan Pablo II²: “Si consideramos la naturaleza de los trabajos que precedieron a la promulgación del Código, y el modo en que se realizaron, [...] se hace preciso poner de relieve con toda claridad que esas tareas se llevaron a término con un notabilísimo espíritu *colegial*. [...] Esta nota de colegialidad, que caracteriza del modo más perfecto el proceso de formación de este Código es congruente por completo con el magisterio y la naturaleza del Concilio Vaticano II. Por lo tanto el Código, no sólo por su contenido, sino por su génesis, lleva la inspiración de ese Concilio”.

• Como pasa con toda ley, las leyes eclesiásticas no tienen el vigor que convendría que tengan – como algunos buenamente quieren –, sino el que el legislador les da. Conviene a la altísima misión de la Iglesia que el Sumo Pontífice ejerza la plenitud de su poder y que sus leyes se funden sólidamente en la Doctrina revelada. Como así lo habían hecho los Papas, los teólogos juzgaron con razón que en las leyes universales se comprometía la infalibilidad. Pero los liberales Papas del Vaticano II han creído mejor hacer de otra manera, y ya no puede decirse lo mismo del ejercicio de su poder legislativo. Por los motivos señalados, aún las leyes de apariencia más universal no pueden considerarse seguras ni en la doctrina, ni en la prudencia que las anima. *Agere sequitur esse*: Las nuevas leyes son débiles actos de Actores deliberadamente debilitados.

A LA QUINTA OBJECCIÓN

Los «nuevos movimientos» son ciertamente los frutos más propios del Concilio Vaticano II. En cuanto tales, se caracterizan por haber acomodado el Evangelio al mundo moderno, de donde les viene su éxito. Pero como no están fundados en la roca de la Verdad revelada, anuncian que la desolación está a las puertas.

• Después del Concilio, como se podía prever, todos los institutos religiosos basados en la espiritualidad tradicional, comenzaron a secarse como árboles sin riego; pero, más allá de lo que nadie supuso, los llamados «nuevos movimientos» han medrado de manera sorprendente. Y no nos debería sorprender. Si, como hemos dicho, hace siglos que la vida cristiana en general se ha ido haciendo cada vez más extraña para las sociedades modernas, mucho más incomprendida se hizo la vida de perfección evangélica. El único camino a la perfección consiste en la práctica de los consejos evangélicos, a imitación de Jesucristo. Pero éstos tienen una apariencia muy negativa, pues piden vaciar el corazón del amor natural a las riquezas, a las personas y a la voluntad propia, para dejar espacio al crecimiento de la caridad. Sus mismos efectos parecen negativos a una mirada superficial, pues no cultivan las virtudes más manifiestas de una vida rica en iniciativas y afectividad, sino las más ocultas y fundamentales: las

eclesiología del Concilio”. El libro II, que en el antiguo código trataba «de las personas» y se dividía en clérigos, religiosos y seculares; en el nuevo código, siguiendo el esquema de *Lumen gentium*, trata «del Pueblo de Dios» y se divide en fieles cristianos en general (y de los laicos en particular), jerarquía e institutos religiosos. También se refleja en la división tripartita de las funciones profética (libro III), sacerdotal (libro IV) y real (demás libros).

¹ Juan Pablo II, *Sacrae disciplinae leges*: “[La nota de «novedad» que] se encuentra en el Concilio Vaticano II, y principalmente en su doctrina eclesiológica, constituye también la «novedad» del nuevo Código. Entre los elementos que manifiestan la verdadera y propia imagen de la Iglesia deben apuntarse principalmente los siguientes: [...] la doctrina que muestra a la Iglesia como «comunidad» y en virtud de ello establece las mutuas relaciones entre la Iglesia particular y la universal, y entre la colegialidad y el primado”. Hoy los obispos aducen tranquilamente el canon 31 para poner mil trabas a la aplicación del *Motu proprio Summorum Pontificum*, que da libertad a la liturgia tradicional.

² Juan Pablo II, *Constitución apostólica Sacrae disciplinae leges*.

virtudes teologales y la humildad. Son como un fuerte remedio que en lo inmediato hace daño : hace falta fe viva en el Médico de las almas para seguir hasta el fin su tratamiento, pues en la mayoría de los casos, sus buenos frutos sólo se ven en el Cielo¹.

Esta situación de conflicto creciente entre el mundo y la Iglesia, también fue haciendo cada vez más difícil e ingrata la tarea de la jerarquía eclesiástica, en cuyos hombros descarga la responsabilidad de resolverla. De allí que, en su ceguera, se le hizo fácil al católico liberal acusar a las Congregaciones romanas de «ahogar el Espíritu». Con el Concilio, este hijo pródigo dejó la casa paterna y ahora goza del mundano aplauso mientras dilapida su herencia. Porque al destruir los muros de la doctrina y de la disciplina, el Vaticano II abrió una puerta para ensayar maneras de conciliar la vida cristiana con la vida moderna, superando el conflicto con las nuevas recetas del psicoanálisis :

- La renovación carismática supera la sequedad de una vida de fe con la jugosa experiencia de lo divino.
- Los focolares permiten vivir la fraternidad universal sin la penosa obligación de corregir al que yerra.
- El *Opus Dei* practica la pobreza, castidad y obediencia, pero no para el triunfo del amor de Dios en el propio corazón, sino para el triunfo de la propia acción en este mundo.

Y no nos debería sorprender que hayan tenido tanto éxito, porque si del Evangelio se quita la Cruz, el mundo se arroja a sus pies.

- Pero todas estas nuevas construcciones no están fundadas en la roca de la Verdad, sino en las arenas del subjetivismo. El carismatismo, nacido del herético pentecostalismo, está en severo conflicto con la doctrina sacramental y con las reglas fundamentales de la espiritualidad católica; los focolares están impregnados de ecumenismo; el *Opus Dei* es el prototipo del maquiavelismo, pues ha logrado poner la casi integridad de la doctrina católica al servicio de la acción mundana. Y desde el Concilio, la jerarquía eclesiástica, contagiada por la misma enfermedad, se ha convencido que su deber es «acompañar» estos movimientos, poniéndoles apenas límites exteriores en sus desvíos más extremos.

De aquí que, sin ser profetas, podamos advertir que viene gran ruina. Porque estos edificios se han hecho enormes y no se han construido según la doctrina de Cristo, por lo que no dejará de cumplirse la divina amenaza : “El que me escucha estas palabras y no las pone por obra, será semejante al necio, que edificó su casa sobre arena; cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos y dieron sobre la casa, que se derrumbó estrepitosamente” (Mt 7, 26). La tormenta está próxima y hasta el mismo Benedicto XVI se ve obligado a reconocer la fragilidad de los éxitos conciliares. El Vaticano II declaró las paces con el mundo y la carne, y sus obras no podrán evitar caer bajo el dominio del demonio.

A LA SEXTA OBJECCIÓN

Fátima es, en verdad, un signo de contradicción al espíritu del Concilio.

- Las apariciones de Nuestra Señora en Fátima son las últimas que pudieron contar con un reconocimiento autorizado por parte de las autoridades romanas. Es más, el carácter universal maravillosamente manifestado por este mensaje mariano, ha llevado a los Papas a reconocerlo de una manera inusualmente pública y oficial. Ahora bien, por poco que se estudie este asunto, se hace evidente que la intención de nuestra Madre del Cielo fue alentar a la jerarquía eclesiástica para que enfrentara la gran batalla desatada contra las fuerzas infernales, con espíritu de fe y no según la prudencia de la carne : la devoción al Inmaculado Corazón y la consagración de Rusia podían conjurar la catástrofe que ninguna estrategia humana alcanzaría a detener. Mas el Concilio fue arrastrado en una dirección diametralmente opuesta, pues en el plano religioso se embarcó en el ecumenismo y escondió la devoción a la Virgen, y en el plano político apostó por la libertad religiosa y no quiso condenar el comunismo. De allí que Fátima haya quedado como celestial reproche y signo de contradicción al espíritu del Concilio. Tan así ha ocurrido, que después de décadas de intentar dejar el mensaje de Fátima enterrado en el olvido, la jerarquía conciliar se ha visto obligada, en una suprema manifestación de su maquiavelismo, a publicarlo de un modo solemnisimo, desfigurando burdamente su interpretación y, muy probablemente, recortando su contenido.

Hay quienes creen equivocadamente, aclaremos, que los Papas no tienen la obligación de atender a las «revelaciones privadas», denominación utilizada con un cierto matiz despectivo y contrapuesta en juego sofisticado con

¹ Frente a la moderna profesional y católica madre de familia, la obediente monjita parece, hasta para ella misma, una inmadura niña, sin los contrapesos psicológicos que proporcionan los éxitos y los intensos afectos. Y, salvo cuando se da una fuerte personalidad o, lo que es mucho más extraordinario, cuando se alcanza la santidad, la «humana desventaja» de la religiosa dura toda la vida. Aún pudiendo penetrar en lo profundo de su corazón, sus «divinas ventajas» sólo se muestran claramente de manera negativa : hay menos falsas ilusiones, vanas esperanzas y amor propio. Ella debe *creer* que Nuestro Señor cumplirá sus promesas en el vacío de su corazón.

la «Revelación pública»: las revelaciones privadas serían para las personas privadas y la Pública para la persona pública del Papa. Pero si los Papas no deben tomar en cuenta las advertencias del Cielo, parece que tampoco deberían reconocer en los acontecimientos humanos las maquinaciones del infierno, renunciando a hacer discernimiento de espíritus y a ejercer una prudencia iluminada por la fe. Como hemos explicado en el cuerpo del artículo, la Revelación ofrece el marco de los principios que deben regular la conducta privada de los cristianos y pública de la jerarquía; pero la aplicación práctica depende de circunstancias tan variadas, que no basta ninguna prudencia humana. Por eso no pueden faltarle ni a los cristianos ni, menos, al Papa, las inspiraciones interiores y las advertencias exteriores del Espíritu Santo, transmitidas normalmente por las almas más pequeñas y más santas. ¡Ay de aquel que no les preste atención! Pero hoy nuestros ciegos pastores no quieren creer en Fátima y creen en la ONU.

• Es verdad, como dice la objeción, que después del Concilio ha habido gran abundancia de manifestaciones aparentemente marianas, cuya nota quizás más frecuente es realzar la figura del Papa. Pero la nueva actitud pastoral que, cada vez más, ha ido adoptando la jerarquía en cada caso, por la que dejan crecer libremente las manifestaciones populares, tomando su conducción si tienen éxito o quedando al margen si hay un fracaso, no ofrece ninguna garantía acerca de la verdad de las mismas. Porque el criterio primero y fundamental debe ser el de la ortodoxia doctrinal y hoy, en el clima de subjetivismo que se vive, es el primero en quedar de lado.

A LA SÉPTIMA OBJECIÓN

Los frutos propios del Concilio Vaticano II son tan malos, que cabe poner en duda la legitimidad del árbol.

• Los documentos del Vaticano II, obra propia e inmediata del Concilio, están envueltos en una deliberada ambigüedad por doble motivo: *primero*, porque el grupo innovador que dominó el Concilio tuvo la prudencia de no ser explícito para evitar la confrontación abierta con la mentalidad tradicional de la mayoría de los Padres conciliares; *segundo*, porque el pensamiento moderno que los anima ya es en sí mismo deliberada e inevitablemente ambiguo, pues se ha «desescolastizado» para permanecer en el pacífico ámbito del pluralismo doctrinal. Esta elasticidad de sus textos parece permitir una doble interpretación: una *en continuidad* con la Tradición, como no han dejado de intentarlo numerosos teólogos de buena voluntad; otra *en ruptura*, siguiendo la línea de la «nueva teología» preconiliar, condenada particularmente por *Humani Generis*. Pero un estudio más profundizado, descarta definitivamente aquella posibilidad, porque la *hermenéutica de la continuidad* sólo es posible desgajando las sentencias de sus contextos y dejando nociones y afirmaciones sin explicar, mientras que la *hermenéutica de la novedad* revela el origen de los nuevos conceptos, descubre la trama de cada documento y manifiesta la unidad de toda la obra conciliar¹.

Los frutos que nos ha hecho cosechar el Concilio confirma lo que decimos. A las protestas levantadas por las extravagancias y aberraciones litúrgicas, llevadas a cabo en nombre del Vaticano II, se les ha respondido siempre que se trata de abusos. Pero es mentira. La quintaesencia de la Reforma litúrgica es la inculturación, y en nombre de ella, es el mismo Juan Pablo II quien ha perpetrado los más grandes escándalos. ¿Son también abusos? Lo que ha ocurrido, es que el sistema mismo utilizado para la implantación del Nuevo Orden litúrgico es mentiroso o, como venimos diciendo, maquiavélico, que significa lo mismo. Porque pretende que se imponga como espontáneo movimiento popular, una liturgia ideológicamente construida en los laboratorios de la «nueva teología»².

El maquiavelismo lo ha ido invadiendo todo, dejando sus frutos de blancas cáscaras y pulpas corrompidas. Los textos pontificios se multiplicaron por cien, publicados y elogiados en el mundo entero, pero lo único que han enseñado es que carecen de autoridad. Las canonizaciones se multiplicaron por mil, conservando sus solemnes términos y faustos, pero es evidente que han corrompido la imagen de la santidad. Por diez mil – ¿aquí sí exageramos? – se han multiplicado las visitas de los obispos al Papa y del Papa a los fieles cristianos, poniendo de publicitado manifiesto la fraternal *Iglesia-comunión* inaugurada por el Concilio, pero esta cáscara de unidad esconde

¹ A esta conclusión han llegado los cuatro años de *Estudios Teológicos* llevados a cabo por iniciativa de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, de cuyas actas se han publicado cuatro sólidos volúmenes. Se dice, a modo de síntesis, en el último de ellos: “Según los testimonios de los representantes de la Iglesia conciliar y según el análisis intrínseco de los textos que hemos elaborado a lo largo de los cuatro simposios de París, de 2002 a 2005, vemos que el Concilio vehicula una teología que, muy poco antes, era propiedad de un reducido grupo de teólogos, teología liberal, humanista y finalmente modernista: «la nueva teología». Por otra parte, se puede comprobar que esta teología había sido condenada por el magisterio *jerárquico* anterior” (*Autorité et réception du Concile Vatican II - Etudes théologiques*, Quatrième Symposium de Paris, 6-7-8 octobre 2005, p. 200).

² No acabaríamos de dar ejemplos. Uno de los morbosos sueños del Movimiento Litúrgico anterior al Concilio era la comunión en la mano. Después del Concilio se la impuso violentamente en todas partes contra el piadoso espanto de los fieles. Pero si se va a las rúbricas, sólo se la acepta como tolerancia de una costumbre establecida. Perdónenos el Lector, pero es una repugnante hipocresía.

las larvas de los mayores cismas y rebeliones jamás sufridos por Pontífice alguno. El único cisma declarado por tonante excomunión, es el de los fieles *continuistas* de la Tradición. Pero en Roma mismo tienen claro que es una excomunión «política», que existe y no existe según los casos¹.

• Si nos atrevemos a dar crédito a nuestros ojos, debemos confesar que los frutos del Concilio Vaticano II son substancial y universalmente malos. Y parece ineludible la inferencia señalada en la objeción: Una acción materialmente puesta por la jerarquía eclesiástica, cuya obra inmediata y todas sus derivaciones son malas en su substancia, no puede pertenecer formalmente a la Iglesia santa, esto es, no puede considerarse legítima. Ya dijimos anteriormente² que, aunque sea tremendo, no es contradictorio sostener que el Concilio, convocado imprudente, malintencionada pero legítimamente, se haya viciado luego hasta perder la legitimidad, sin que eso implique necesariamente la pérdida de la autoridad por parte del Papa y de los obispos. Una cosa es el vicio de un acto y otra el de la misma potencia.

No es contradictorio ni, tampoco, herético. Porque – como hemos mostrado a lo largo y ancho de nuestros artículos – el Concilio comenzó por adoptar una *notoria* actitud liberal de *no ejercicio* de la autoridad recibida de Cristo. Es verdad que, cuando el Papa o el Concilio se pronuncia solemnemente en persona de Cristo, la Iglesia discente percibe infaliblemente el «hecho dogmático» de la autoridad ejercida («quién lo dice»), con una anterioridad al menos de naturaleza a la aceptación de la verdad enseñada («qué se dice»). Pero si la jerarquía da a entender de manera suficientemente explícita que no se va a pronunciar en nombre de Cristo, las ovejas saben que no son los silbidos amorosos del Buen Pastor los que llegan a sus oídos, y así como puede haber error, también puede haber ilegitimidad del acto. Pero esto último no necesitamos ni nos corresponde resolverlo.

¹ ¡Cosas raras de estos tiempos! En el «cisma lefebvrino» se ha dado el caso inverso, pues la fea cáscara en que nos envolvieron, ha servido para proteger la pulpa del corrosivo ambiente conciliar.

² En la solución a la segunda objeción del artículo primero, p. 37, donde discutimos las tesis sedevacantistas.

Síntesis Final

La publicación de los *Estudios teológicos* de los cuatro Simposios organizados en París por la Fraternidad San Pío X sobre el Concilio Vaticano II, al cumplirse cuarenta años de este acontecimiento, de 2002 a 2005, pone de manifiesto que las dificultades suscitadas por este Concilio son graves y muchas; pero en su multiplicidad podemos señalar tres rasgos comunes: la *confusión*, la *proscripción* y la *conexión*. Los problemas planteados por el Vaticano II son *confusos* por dos motivos; *primero*, porque el grupo innovador que dominó el Concilio tuvo la prudencia de no ser explícito para evitar la confrontación abierta con la *mens* tradicional de la mayoría; *segundo*, porque el pensamiento moderno que lo anima es necesaria y deliberadamente ambiguo, pues no cultiva los instrumentos que dan rigor al pensamiento con la intención de permanecer en el pacífico ámbito del pluralismo doctrinal. Son también errores *proscriptos*, pues cuando con heroico esfuerzo se logra precisar el pensamiento conciliar tras la bruma de sus textos, se halla que en la mayoría de los casos son errores ya condenados explícitamente por el magisterio antimoderno de los cien años anteriores. Y son planteos, por último, *conectados*; porque, a pesar de la confusión en que se envuelven, se puede comprobar que las novedades prohijadas en los diversos documentos conciliares están ligadas en estrecha trabazón.

Esos *Estudios* fueron atacando los diversos errores conciliares por medio de su *explicitación*, pues una vez quitado el velo de confusión que los protege, aparece su carácter de proscriptos. Pero como están conectados en única construcción, hay una segunda manera de destruir el edificio; la primera es con largo trabajo, demoliendo parte por parte desde el techo hasta los cimientos; la segunda es con un único esfuerzo, golpeando en el punto crucial donde concurren las fuerzas de todos los extremos. Convenía atacar entonces la piedra angular que traba toda la construcción conciliar, impidiendo que el peso de las condenas anteriores la derrumbe. Y esta pieza clave no es otra que la *autoridad* del Concilio. El constante recurso a la autoridad del Concilio es lo que otorgó a los Papas posteriores la enorme energía necesaria para frenar el impulso antiliberal que traía la Iglesia y lanzarla con fuerza en sentido contrario; y es también lo que anula la resistencia de aquellos que, como la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, intentan oponerse. Pero ¿qué vale realmente para el católico la autoridad doctrinal del Concilio Vaticano II? Creemos haber respondido esta cuestión a lo largo de los cuatro artículos en que la dividimos. Mas como en lo de largo no mentimos, no parece inútil alargarnos un poco más y hacer una síntesis de lo dicho.

El problema de la autoridad del Concilio se resuelve a la luz de dos premisas, cada una de las cuales presenta su dificultad. Como premisa mayor se necesita decir cuáles son los *criterios verdaderos* que permiten juzgar el valor del magisterio de un concilio ecuménico, doctrina que tiene todavía muchas zonas de sombra entre los teólogos. Y como premisa menor hay que explicar cómo *se ejerció efectivamente* el magisterio conciliar, asunto hiperoscuro entre los oscuros problemas del Vaticano II. De hecho, de la diversa posición que se haya tomado en una y otra premisa resulta la diversidad de soluciones que ha recibido esta cuestión.

Criterios para juzgar el valor del magisterio de un concilio ecuménico

La necesidad y naturaleza de los criterios para juzgar el valor del magisterio surge de considerar la finalidad misma del magisterio eclesiástico. La virtud teologal de la fe es infalible en su acto interior, de manera que sólo cree lo que Dios reveló y porque Dios lo reveló. Pero el creyente no es capaz de discernir con certeza el carácter infuso de sus actos, y por lo tanto tampoco sus objetos o proposiciones reveladas¹. Para suplir este defecto y que sus fieles conocieran con certeza la divina Revelación, Nuestro Señor dotó a la Iglesia del carisma del *magisterio*; por el cual, gracias a una asistencia especial del Espíritu Santo, pudiera definir y explicar el Depósito revelado, en Su nombre y con Su autoridad, hasta que El vuelva. Este magisterio, entonces, está bajo la Revelación y sobre la fe: está regulado por la Revelación divina, pues el Espíritu Santo no lo asiste para otra cosa; y es a su vez *regla inmediata* de la fe católica, pues acabado el tiempo de nuevas revelaciones, al profetismo del Antiguo Testamento y a la autoridad de Cristo y los Apóstoles les ha sucedido en el tiempo de la Iglesia la autoridad también divina de

¹ Cf. *Apéndice segundo*.

aquellos que ejercen el carisma del magisterio. Si el creyente quiere saber *con certeza* qué nos enseñó Dios y qué consecuencias pueden sacarse de ello, no tiene otro recurso que atender al magisterio eclesiástico; de allí la importancia de conocer los criterios que permiten discernir el valor de sus sentencias.

En cuanto al ejercicio del magisterio hay que distinguir, en primer lugar, el magisterio *auténtico*, ejercido por los órganos auténticos – el Papa y los obispos – formalmente en cuanto tales, del magisterio privado o simplemente teológico, ejercido por los mismos no en nombre y persona de Cristo, sino en nombre propio y según la personal autoridad que pudieran tener como teólogos en la Iglesia. El ejercicio del magisterio auténtico se divide, a su vez, en infalible y simplemente auténtico. El magisterio es *infalible* en aquellos actos en que se pone en juego la autoridad de Cristo en modo pleno; y se dice *simplemente auténtico* cuando esto no se cumple.

En cuanto a la naturaleza de los criterios que buscamos, señalemos primero su característica general : guardan un *modo humano*. El magisterio eclesiástico obra como órgano o instrumento de Jesucristo; de allí que, si bien tiene esencialmente un modo divino, pues conduce infaliblemente a la verdad; adquiere, sin embargo, accidentalmente un modo humano al ser ejercido por medio de hombres y para hombres que peregrinan todavía en la fe. Por eso los criterios para juzgar el magisterio eclesiástico son *análogos* a los criterios para juzgar los maestros puramente humanos. Demos, entonces, los criterios que deben guiar al teólogo para juzgar el valor de las sentencias de un concilio ecuménico, yendo – como conviene – de más a menos : primero, los criterios para juzgar qué pertenece al magisterio infalible extraordinario, luego al infalible ordinario y por último al simplemente auténtico.

El Concilio Vaticano I definió los criterios para juzgar cuándo se da el *magisterio infalible extraordinario* del Papa solo, criterios establecidos considerando la naturaleza misma del ejercicio magisterial; pues bien, como el magisterio del concilio ecuménico “goza de la misma infalibilidad que las definiciones *ex cathedra* del Romano Pontífice”¹, los criterios para juzgarlo son análogos, con la única diferencia que no se trata de una persona física sino de una persona moral : la asamblea conciliar. Los criterios, entonces, miran cuatro aspectos :

- En cuanto al sujeto, el Concilio debe ser legítimo, efectivamente convocado, presidido y confirmado por el Papa para poseer *en potencia* la autoridad magisterial suprema; y para ejercerla *en acto* debe expedirse en cuanto tal.

- En cuanto a la materia, debe tratarse de una doctrina “*de fide vel moribus*”; aunque el magisterio sólo se ejerce en materia que guarda conexión necesaria con la Revelación, de modo directo (objeto primario) o indirecto (objeto secundario), la Constitución *Pastor aeternus* no incluye a la conexión misma como criterio porque no siempre es manifiesta.

- En cuanto a los oyentes, debe dirigirse la enseñanza a la *universalidad de los fieles* : no a alguna diócesis o persona en particular, ni tampoco a los que no hacen profesión de fe católica.

- En cuanto a la intención, la sentencia debe ser propuesta para que los fieles la reciban como infaliblemente cierta : con fe divina, si el objeto es Revelado; excluyendo la posibilidad de error si sólo es materia conexas con el Depósito de la fe. Esta intención debe ser manifiesta, ya por el texto, ya por el contexto; y debe juzgarse *more humano*, según los modos y costumbres de un recto magisterio.

Un Concilio ejerce el *magisterio infalible por modo ordinario* en aquellas sentencias que, aunque consideradas *en sí mismas* no alcanzan manifiestamente las características señaladas para el magisterio infalible extraordinario; consideradas, sin embargo, *en relación* con las enseñanzas anteriores de los Concilios y de los Papas, o con la enseñanza de la universalidad de los obispos en sus diócesis, o con la creencia universal de los fieles, sí alcanzan características *análogas* a las cuatro señaladas.

Todo el resto del magisterio de un Concilio ecuménico legítimo que se ejerce en cuanto tal y que no alcanza el grado manifiesto de infalible por modo extraordinario, es *magisterio simplemente auténtico*. Que no sea infalible no quiere decir que no esté asistido por el Espíritu Santo; pero esta asistencia no es plena y se da según diversos grados – este es un punto de gran importancia pero difícil y poco estudiado por los teólogos –. En cuanto a los criterios para determinar el grado de asistencia, y por lo tanto de autoridad, que debe reconocerse en este magisterio, hay que considerarlos *more humano* según los mismos cuatro aspectos :

- Por parte del sujeto. La autoridad de un concilio depende primera y principalmente de la manera como el Papa compromete en él su autoridad, la que en la realidad de los hechos puede ser muy diversa y difícil de precisar : puede confirmar unos actos y no otros; puede aprobarlos en un grado mayor o menor.

- Por parte de la materia. Según el modo humano de conocer, sólo se puede tener total certeza en materia *universal*, mientras que la certeza es menor o sólo hay probabilidad cuando la materia es más *concreta*; por lo tanto, salvo que se advierta lo contrario, la autoridad del magisterio simplemente auténtico se compromete más o

¹ Esquema *De Ecclesia*, preparatorio al Vaticano II.

menos en la medida en que la materia es más o menos universal. Además, como normalmente la certeza se alcanza después de diligente investigación, el magisterio eclesiástico suele comprometer más o menos su autoridad según el grado de *madurez* que va alcanzando una doctrina en la Iglesia.

- Por parte de los oyentes. Hay auditorios más exigentes para los que el maestro debe hablar con mayor precisión y otros que lo son menos; así entonces compromete más su autoridad una declaración del Papa ante los obispos y doctores que un sermón a los fieles.

- Por parte de la intención. Una misma proposición materialmente idéntica puede ser propuesta por el maestro con diversas especies de intención magisterial : como pregunta o problema, como sentencia cierta o como opinión más o menos probable. Esta intención puede quedar manifiesta por el contexto, como ocurre en los aspectos hasta ahora considerados; pero puede también ser explícitamente significada por palabras : quizás, seguramente, ciertamente; o por gestos : permitiendo o condenando la sentencia contraria.

En materia de criterios se puede cometer error acentuando de manera excesiva ya el carácter divino del magisterio eclesiástico, ya el carácter humano. La exageración del aspecto divino lleva a *maximizar la infalibilidad*, dejando poco margen al magisterio simplemente auténtico; éste es el error que hoy cometen, por una parte, el «sedevacantismo» y por otra – si se nos permite el término –, el «eclesiadeísmo». La exageración del aspecto humano lleva a *minimizar la infalibilidad*; error cometido, de un lado, por el «neomodernismo» actual y de otro, por lo que podríamos llamar el «tradicionalismo crítico». Todos estos errores tienen, en nuestra opinión, una raíz común : la *homogeneización* del magisterio simplemente auténtico. Dado que este modo del magisterio es, por definición, no infalible, se lo pone todo en bloque en el género de la opinión, sin tener suficientemente en cuenta la gran diversidad que pueden tener sus grados. Las sentencias en materia universal propuestas por el magisterio sin alcanzar claramente las notas de la infalibilidad pero enseñadas, sin embargo, con gran solemnidad – como ocurre con muchas encíclicas –, gozan de tanta seguridad que no tiene importancia teológica decidir si son o no infalibles. Y por el contrario, los discursos ocasionales de un Papa, que no dejan de clasificarse como magisterio auténtico, tienen sin embargo una autoridad prácticamente igual a la de su magisterio como doctor privado, al modo de los sermones de San León o San Gregorio Magno¹.

Puestos los principios *universales* para juzgar un acto de magisterio conciliar, pasemos ahora a la premisa menor : cómo se ejerció *de hecho* la autoridad en el Concilio Vaticano II.

Cómo se ejerció el magisterio en el Concilio Vaticano II

El ejercicio del magisterio en un concilio depende formal y últimamente del modo como el Romano Pontífice compromete en él su propia autoridad. Ahora bien, en el Concilio Vaticano II, Juan XXIII y Pablo VI adoptaron una actitud *liberal*, atando las fuerzas tradicionales y desatando las modernistas. En consecuencia, el magisterio conciliar respondió substancialmente, tanto en el modo como en el contenido, a las influencias del neomodernismo liberal, algo hasta entonces nunca visto en la Iglesia. Este hecho, que comenzó de manera abrupta y, a la vez, solapada y estridente desde el inicio mismo del Concilio, fue sincerándose luego gradualmente en declaraciones e instituciones. Por eso cuarenta años después se hace fácil explicar lo que en la confusión del momento sólo entendieron los más clarividentes.

La «transfiguración liberal» de la autoridad se dio de manera abrupta con el Concilio porque la naturaleza misma de estas asambleas ofreció la ocasión, tanto por el modo colegiado de ejercer la autoridad suprema como por el propósito reformador que justifica su convocación. Pudo ocurrir de manera solapada y estridente, cualidades aparentemente contrarias, porque, como los sucesores de San Pío X no continuaron con el penoso trabajo de arrancar las malas hierbas, hace tiempo que el trigo tradicional y la cizaña liberal crecían en la Iglesia en ambientes diferentes evitando el contacto, llegando a conformar dos lenguajes tan diversos que pocos llegaban a conocer el del adversario; de esta manera los Papas conciliares, de extracción liberal pero «bilingües», pudieron hablar y obrar de manera claramente entendida y estridentemente aplaudida por la facción modernista, dejando sin embargo en la confusión y perplejidad a la mayoría tradicional.

La preparación del Concilio fue tradicional, porque no podía ser de otro modo en una Curia hecha al antiguo régimen. Pero cuando Juan XXIII abre a sus hermanos en el episcopado las puertas de San Pedro, ha comenzado a

¹ Un vicio frecuente entre los teólogos es el de utilizar indistintamente como argumentos de igual autoridad, por ejemplo, una encíclica doctrinal de Pío XII y uno de sus discursos de ocasión.

ser efectivamente liberal. En su discurso inaugural lo anuncia claramente, aunque en lenguaje codificado : Los liberales acusaban a los concilios ser condenatorios, pesimistas, escolásticos y causantes de división; el Papa anuncia un concilio de inspiración carismática, con una visión optimista de la modernidad, a la que no va a condenar sino, por el contrario, de la que tomará su lenguaje, y con una finalidad de unificación ecuménica. Anuncia, en fin, el primer concilio liberal en la historia de la Iglesia. Y no sólo queda en palabras : permite graciosamente que todos los esquemas preparatorios vayan a la basura; impone silencio a la Curia, cuya vieja voz ya no responde a la mente nueva de los Papas conciliares; abre puertas y ventanas a los peritos de la nueva teología, a los observadores de las falsas religiones, a los embajadores de la masonería y del comunismo, al periodismo vocero del mundo – es el primer concilio que no se aísla para deliberar –. Pablo VI sellará esta transfiguración con el solemne gesto de la deposición de la tiara papal. Cuidado, no se trata de una simple dimisión de la autoridad, ni siquiera de una debilitación; es un giro hacia el modo democrático exigido por el liberalismo y, como se sabe, no hay peor tirano que el liberal.

El pensamiento del modernismo, como el del gnosticismo de todos los tiempos, es simple y pobre, pero presume de profundo gracias a la bruma de confusión que lo envuelve. Nos parece que para comprender suficientemente la manera como entiende y ha ejercido su autoridad el Concilio, basta considerar tres puntos : el «*sensus fidei*», el «diálogo» y el «pluralismo» – lo que hicimos, respectivamente, en nuestros tres primeros artículos –.

- La doctrina tradicional del *sensus fidei* le ha servido a la nueva teología para justificar el immanentismo moderno en conceptos que escapan a la letra de la *Pascendi. Lumen gentium* realiza el giro democrático afirmando que el Espíritu Santo no inspira primero a la jerarquía y por medio de ella a los fieles, sino que inspira inmediatamente a la universalidad de los creyentes – aún a los no católicos –. Esta doctrina se engarza en la del sacerdocio común, más general pero menos digerible para la doctrina tradicional.

- Si sólo la jerarquía es inspirada – como quiere la doctrina tradicional –, el método para guardar la Iglesia en la verdad es el magisterio propiamente dicho; pero si lo son un poco todos, el método que se impone es el *diálogo*. Esta nueva metodología, canonizada por Pablo VI en *Ecclesiam suam*, concede un lugar de privilegio al *neoteólogo*, quien aparece como inspirado mediador entre el mudo Pueblo de Dios – que *siente* pero no se sabe expresar – y una jerarquía cuya función es unificar el sentir común.

- Pero para no caer en fundamentalismos y volver a la guerra de religiones, no hay que pretender una excesiva unificación doctrinal – gran pecado de los demás concilios –; por eso hay que promover el *pluralismo* cultural. Este principio halla su justificación última en la doctrina de la *inadecuación* del lenguaje para expresar la realidad, que desde Kant inhabita en el pensamiento moderno¹. En el idioma conciliar se traduce en el axioma de «la inadecuación de las fórmulas dogmáticas».

Como dijimos, estas ideas sostenidas en los documentos conciliares, no fueron letra muerta sino que explican el efectivo ejercicio de la autoridad en las tumultuosas sesiones del Concilio. La nueva concepción del *sensus fidei* exigió que en el Concilio participara toda la humanidad. La dinámica del diálogo pedía una actitud de respeto en la jerarquía al pensamiento moderno y los documentos conciliares terminaron redactados por los peritos de la nueva teología, quienes llegaron a ser – según el entonces Cardenal Ratzinger – “verdaderos maestros de la Iglesia e incluso maestros de los obispos” (en la presentación de la instrucción *Donum veritatis*). El respeto del pluralismo inauguró la ambigüedad que quedará como sello característico del nuevo magisterio.

Terminado el Concilio, la nueva mentalidad se hará institución en la transformación de la Curia, especialmente con la nueva Congregación para la Doctrina de la fe y en la plaga de las comisiones “oficiales pero no jerárquicas”, como la Comisión Teológica Internacional y las diversas comisiones de diálogo ecuménico, que institucionalizan la función de los teólogos como mediadores del diálogo entre la cumbre y la base.

La autoridad doctrinal del Concilio Vaticano II

La conclusión nace de considerar la premisa menor (el ejercicio concreto de la autoridad conciliar), a la luz de la mayor (los criterios universales para valorar el magisterio). Concluimos, en primer lugar, que *en el Concilio Vaticano II no se dio magisterio infalible extraordinario*; porque falta, por lo menos, la intención de proponerlo como tal (artículo primero). Este punto no parece ofrecer mayor discusión porque no sólo faltó la intención explícita de imponer ninguna sentencia doctrinal, sino que – respondiendo a la mentalidad liberal – explícitamente se

¹ Pablo VI, exhortación *Paterna cum benevolentia*, 8 de diciembre de 1974 : “Admitimos el hecho de que un equilibrado *pluralismo teológico* encuentra fundamento en el mismo misterio de Cristo, cuyas inescrutables riquezas *superan la capacidad de expresión* de todas las épocas y de todas las culturas”.

manifestó la intención de no imponer ninguna doctrina con infalibilidad. Queda entonces valorar el Concilio como magisterio simplemente auténtico, respecto a lo cual llegamos a una doble conclusión.

El magisterio conciliar no pudo comprometer su autoridad divina más que en grado ínfimo (artículo segundo). Señalamos más arriba que la autoridad divina o, lo que es lo mismo, la asistencia del Espíritu Santo, no se compromete de igual manera en los diversos actos de magisterio auténtico, pudiendo ir de casi plena a casi nula; y estos grados deben ser juzgados a la manera de los demás magisterios humanos. Pues bien, considerando la modalidad liberal que los Papas quisieron darle al ejercicio de la autoridad en el Concilio, debemos concluir que la asistencia no puede ser mayor que lo mínimo, por las siguientes razones :

- Quien busca alcanzar la verdad por el diálogo, no pretende enseñar como maestro, porque el diálogo propiamente dicho se opone al magisterio como a su contrario¹. Ahora bien, el liberalismo de los Papas conciliares los llevó a ponerse ante los obispos en actitud de diálogo y a poner el Concilio en diálogo con la Iglesia, las religiones y el mundo. No hubo, por lo tanto, ejercicio del magisterio formal y explícito.

- Es más, como la versión neomodernista del *sensus fidei* enseña que la voz del Pueblo es la voz de Dios y que esta voz habla por boca de los neoteólogos, la dinámica liberal impresa en el Concilio puso a los «peritos» como “maestros de los obispos” – esto no es una sospecha sino un hecho patente que en su momento fue denunciado y que en los *Estudios* de los Simposios de la Fraternidad en París ha sido comprobado hasta la saciedad, viendo cómo los documentos conciliares están animados por una doctrina que, a la víspera del Concilio, sólo era conocida en los círculos más bien cerrados de la nueva teología –. Ahora bien, el Espíritu Santo no asiste a los teólogos sino a la jerarquía. Por lo tanto, si ésta no se apoya en la autoridad de su propio carisma sino que, invirtiendo el orden, se hace discípula de la nueva ciencia, el magisterio que resulta de tal asamblea poco tiene de divino.

Este vicio que afectó el Concilio – y sigue afectando el magisterio posterior – implica, entonces, un defecto esencial que destruye las cuatro notas de discernimiento, por efecto dominó, de la última a la primera :

- En cuanto a la intención, porque el Concilio no quiso *imponer un magisterio* sino *proponer un diálogo*.
- En cuanto a los oyentes, porque en el diálogo debía intervenir toda la humanidad y entonces dirigió su voz no sólo a los fieles católicos “sino a todos los hombres” (*Gaudium et spes* n. 2).
- En cuanto a la materia, porque en su voluntad de diálogo, el Concilio aceptó opiniones modernas que no proceden de la Revelación sino de la Revolución.
- En cuanto al sujeto, porque sumisos al diálogo, los Papas no confirmaron el Concilio subordinándolo a su carisma personal, *in persona Christi*, sino subordinándose ellos al *sensus fidei*, obrando entonces *in persona Populi Dei* y, en cierta manera, *in persona Humanitatis*.

El magisterio conciliar no sólo carece de autoridad, sino que es reprobable (artículo tercero). En la medida en que el magisterio simplemente auténtico no está asistido por el Espíritu Santo, en esa misma medida debe ser juzgado según los criterios con que se juzgan los doctores privados. Pío XII, por ejemplo, mereció gran autoridad científica como teólogo privado, y sus discursos ocasionales valen más por su autoridad personal que por la autoridad asistida, que es ínfima. Dado, entonces, que el vicio liberal quita al Concilio la seguridad de la asistencia divina, hay que juzgarlo como se juzgan las conclusiones de cualquier congreso de teólogos. Pero, como dijimos, es claro que la doctrina que anima los documentos conciliares responde a la de la nueva teología, condenada repetidas veces por los Papas anteriores de manera general por su intrínseco subjetivismo. Por lo tanto, la doctrina conciliar no sólo carece de valor como magisterio simplemente auténtico, no solamente está exenta de autoridad simplemente teológica, sino que es en su conjunto reprobable, al menos por estar impregnada del relativismo del pensamiento moderno, puesto de manifiesto en la deliberada ambigüedad de su lenguaje.

Como corolario inmediato, hay que decir que las declaraciones conciliares no pueden contribuir en nada al *modo ordinario del magisterio*, pues el vicio que las afecta impide vincularlas a las declaraciones del magisterio auténtico anterior. Si hay una página, por dar un ejemplo, que parece reafirmar y hacer progresar la enseñanza tradicional es, justamente, la que trata de la autoridad del magisterio jerárquico, en el n. 25 de *Lumen gentium*. ¿Podemos al menos rescatar este texto? No, por cierto, porque en el capítulo anterior este mismo documento ha subordinado el oficio jerárquico al *sensus fidei*, lo que obliga a entender la doctrina del n. 25 de manera muy distinta a lo

¹ El diálogo socrático o el catequístico, en que uno sólo pregunta y el otro sólo responde, no es diálogo propiamente dicho sino pedagogía de buen maestro. No era esto lo que proponía Pablo VI : “La dialéctica de este ejercicio de pensamiento y de paciencia nos hará descubrir elementos de verdad también en las opiniones ajenas” (*Ecclesiam suam* n. 77).

enseñado por el Vaticano I. Además, la misma noción de infalibilidad se desdibuja al sostener que las fórmulas dogmáticas son siempre inadecuadas para expresar el misterio revelado, permitiendo siempre un cierto pluralismo.

Como corolario posterior, se hace evidente que tampoco está comprometida la autoridad doctrinal del Concilio *de modo indirecto* en las reformas que promovió : ecumenismo, libertad religiosa, colegialidad, liturgia, porque por su escepticismo subjetivista, no cree necesario ni posible confirmarlas en la certeza de la verdad (artículo cuarto). Es más, este maquiavelismo anula su misma autoridad disciplinar.

La lámpara bajo el celemín

“Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad situada en la cima de un monte. Ni tampoco se enciende una lámpara y la ponen debajo del celemín, sino sobre el candelero, para que alumbre a todos los que están en la casa” (Mt 5, 14-16).

Nuestro Señor se dirige a los “discípulos” (Mt 5, 1). Los discípulos son propiamente los Apóstoles y sus sucesores, los obispos; es especialmente Pedro y su sucesor, el Papa; son también todos los fieles que hacen profesión de fe bajo la jerarquía apostólica. La casa es en especial la Iglesia, pero también todo el mundo, pues a todo el mundo se dirige la predicación evangélica.

De los Apóstoles y sus sucesores dice especialmente que son luz, ciudad y lámpara : luz por lo que tienen de Dios, ciudad por lo que son ellos en relación a los hombres, lámpara por lo que son ellos en relación a Nuestro Señor.

– *Luz del mundo*. “Yo soy la luz del mundo” dijo Jesucristo (Jn 8, 12) y también dijo a sus Apóstoles “la luz del mundo sois vosotros”; y no hay dos sino una sola luz verdadera, porque “quien a vosotros oye, a Mí me oye” (Lc 10, 16). “El mundo – dice San Hilario –, sin el conocimiento de Dios, estaba oscurecido con las tinieblas de la ignorancia. Mas por medio de los Apóstoles se le comunicó la luz de la verdadera ciencia”¹.

– *Ciudad sobre un monte*. Respecto a los hombres, la jerarquía apostólica es ciudad, porque sólo bajo su autoridad puede construirse una sociedad verdadera. Les llama ciudad como se le da el nombre del todo a la parte principal, pues son el alma de la cristiandad. Y son ciudad sobre un monte, que por más que quieran no se pueden ocultar, pues han sido puestos por Dios a la vista de todas las naciones.

– *Lámpara encendida*. Respecto a Nuestro Señor, no son propiamente la luz, sino lámpara que lleva la luz divina, aunque bien se puede llamar luz a una lámpara encendida. Son una lámpara encendida que nadie podrá apagar, porque “las puertas del infierno no prevalecerán” (Mt 16, 18).

Hay una contradicción aparente, porque la ciudad no se puede ocultar, pero la lámpara sí, aunque no se debe. La jerarquía apostólica no puede, aunque quiera, dejar de ser “espectáculo para el mundo” (1 Cor 4, 9); puede sin embargo limitar su luz, poniendo la lámpara bajo el celemín. El celemín era un cubo de casi diez litros para medir granos y harinas y, como señala San Agustín, “es muy buena figura de los bienes temporales, porque es una medida”. La jerarquía pone la lámpara bajo el celemín cuando, por la ambición de ventajas terrenas o por el temor de la persecución, pone límites a la predicación de la verdad evangélica : “Coloca la lámpara debajo del celemín todo aquel que oscurece y cubre la luz de la buena doctrina con las comodidades temporales. El celemín es muy buena figura de los bienes temporales, porque es una medida. Mas las cosas eternas y espirituales no tienen limitación. Coloca la antorcha sobre el candelabro aquel que sujeta su cuerpo al ministerio de la palabra, para que la predicación de la verdad sea primero y las atenciones del cuerpo vengan después”².

El Concilio Vaticano II ha puesto la lámpara de su magisterio bajo el celemín del humanismo. Ya sea por temor a las denuncias de una publicidad esclava : “¡Tú eres uno de ellos!” (Mc 14, 69), ya por la financiación de treinta monedas de plata, la jerarquía conciliar ha querido limitar la luz de la verdad a la medida del hombre moderno, que es cada vez menos. Si creía con ello encontrar la paz, la vidente de Fátima nos hace pensar que el camino es errado. La paz no vendrá hasta que la lámpara no vuelva a brillar desde el candelero de la Sede Romana.

¹ Citado por Santo Tomás en su *Catena aurea* sobre San Mateo.

² San Agustín, citado por Santo Tomás en su *Catena aurea* sobre San Mateo.

Apéndice primero

Algunas nociones teológicas

Como dijimos al comienzo, la Cuestión disputada que acabamos de exponer desarrolla más clara y extensamente nuestro artículo publicado en Los cuadernos de La Reja n° 3, octubre de 1999, bajo el título «La autoridad doctrinal del magisterio conciliar». De este trabajo reproducimos aquí la explicación de algunas nociones teológicas que conviene tener presentes.

Los principios de las ciencias en general

1° El problema de los principios

Toda ciencia concluye en una serie de afirmaciones alcanzadas por demostración a partir de ciertos principios. Si los principios son verdaderos y las demostraciones correctas, también las conclusiones serán verdaderas. Hacer silogismos correctos es relativamente fácil, es notable qué bien lo hacen muchos locos de remate. Lo difícil es conocer la verdad de los principios con suficiente certeza, de ello depende la calidad de verdad y certeza que posea todo lo que concluya tal ciencia.

Los principios pueden alcanzarse de dos maneras :

- Por percepción de su intrínseca verdad, como en las ciencias filosóficas o perfectas.
- Por fe en el testimonio de otro, como en muchas otras ciencias imperfectas.

2° Los principios en las ciencias perfectas

Los principios de los que parte la *demostración filosófica* se obtienen por inducción de la experiencia sensible que el hombre alcanza en su contacto con la realidad. Y el criterio de verdad de estos principios es la *evidencia*, patente a la luz de la razón. Para alcanzar conclusiones necesariamente verdaderas, el filósofo debe demostrar a partir de principios no *probables* sino *ciertos*.

Pero la evidencia de los principios no se alcanza, normalmente, en la primera mirada. Esto es así sólo para los principios muy primeros, como el de no contradicción. Por eso el filósofo, antes de pretender demostrar, debe recorrer el largo camino de la *investigación*. La *via inventionis* recorre varias etapas :

– Arranca proponiendo el principio como *problema*. Ni lo afirma ni lo niega, todavía no brilla la luz de la verdad a la inteligencia. Esto podría parecer poco, pero la historia de la filosofía nos permite apreciar cuántos esfuerzos, tanteos y frustraciones hay atrás de una buena pregunta. La buena pregunta pertenece todavía a la noche de la inteligencia, pero ya anuncia su término.

– Argumentos probables, las opiniones de los sabios, la comparación con otras materias le permiten percibir a la inteligencia, por la connaturalidad que tiene con lo real, la *verosimilitud* de la proposición. Pasa de la duda a la opinión, lo problemático se hace *probable*. La verdad se anuncia, en el horizonte aparece la luz de la aurora.

– Esta leve luz de verdad abre nuevos caminos a la investigación. Nuevos argumentos hacen más marcadas las semejanzas con lo verdadero; los fundamentos de la opinión se afirman; lo probable se hace *muy probable*. Estamos en los umbrales, ya brillan los primeros rayos de la evidencia.

– La investigación termina cuando se alcanza la *evidencia*. Esto es un gran acontecimiento para la mente del filósofo. La certeza que otorga la evidencia del principio, le permitirá construir sobre él, como sobre piedra, el edificio de la demostración filosófica. La evidencia es el sol en el mundo de la inteligencia.

¿La investigación acaba siempre en la evidencia? ¿Qué pasa si no tiene éxito? No son muchas las cosas en las que la inteligencia humana puede alcanzar la certeza que da la evidencia. Este es un privilegio de los principios más generales de la filosofía, sobre todo de la metafísica. Pero eso no cierra el campo a la ciencia, porque, aunque hay ciertamente una diferencia esencial entre lo *probable* y aún *muy probable*, y lo *evidente*; sin embargo, las opiniones muy bien fundadas también engendran la suficiente certeza como para servir de principios de la ciencia.

3º Los principios en las ciencias imperfectas

Muchas ciencias deben partir, en sus demostraciones, de principios obtenidos prestando fe al decir de otros. El asentimiento de fe tiene dos modos principales, según responda a la *credibilidad* o a la *autoridad*.

La fe que responde a los motivos de credibilidad es propia, por ejemplo, de la ciencia del historiador o del magistrado, que juzga como superior acerca de la verdad de los testimonios y asiente solamente cuando la convergencia de diversos testimonios hace razonable el asentimiento. Son ciencias imperfectas por parte del objeto, del que no tienen experiencia directa. El criterio de verdad acerca de algunos de sus principios es, entonces, la *credibilidad*. También aquí hay grados de menor y mayor probabilidad, pudiendo alcanzarse una opinión tan fundada que engendre certeza. Si el lector nunca ha estado en Roma, puede estar cierto, sin embargo, de que existe ¹.

La fe que responde a la autoridad es propia del que posee un tipo de ciencia *subalterna*, que tiene principios evidentes sólo a la luz de una ciencia superior que no es de su dominio, y que recibe como inferior de la autoridad que posee esa ciencia ². Son ciencias imperfectas por parte de la misma ciencia. En éstas, por lo tanto, el criterio de verdad de los principios es la *autoridad* ³. Aquí los grados de menor o mayor probabilidad y certeza se pueden dar de dos maneras :

– *Materialmente*, en cuanto haya duda, opinión o certeza que el principio ha sido efectivamente afirmado por la autoridad. En este caso, la investigación por parte del inferior puede mejorar el grado de certeza con alcanza el principio.

– *Formalmente*, en cuanto la misma autoridad afirme el principio con duda, opinión o certeza. En este caso, nada puede el inferior, y sólo la autoridad puede elevar el grado de certeza con que entrega el principio.

4º Comparación

En las ciencias perfectas el criterio es siempre intrínseco, y en las imperfectas a veces extrínseco.

– Aunque en las ciencias perfectas la investigación dialéctica acerca de los principios se apoye también al comienzo en argumentos extrínsecos de autoridad o credibilidad ⁴, sin embargo, la opinión se acercará a la evidencia en la medida en que se manifieste cada vez más la verosimilitud intrínseca del principio. Y una vez percibida la evidencia del principio, ya no son necesarios otros argumentos o motivos para el asentimiento.

– En las ciencias imperfectas, en cambio, el criterio de verdad de los principios es extrínseco, es decir, pertenece a otra ciencia distinta de aquella a la que da lugar el principio ⁵. En estos casos, el asentimiento acerca de los principios permanece siempre dependiente del argumento o motivo extrínseco.

El argumento que funda los principios en las ciencias imperfectas no nos dice por qué se atribuye el predicado al sujeto, sino solamente que esa atribución es verdadera. En términos escolásticos, no es un argumento «*propter quid*» acerca de la naturaleza de la verdad del principio, sino «*quia*» acerca de su existencia como verdadero ⁶.

En las ciencias de credibilidad la verdad de los principios se alcanza a partir de la existencia de sus *efectos*, argumento «*quia a posteriori*»; en las ciencias de autoridad, en cambio, se alcanzan a partir de la existencia de sus *causas*, argumento «*quia a priori*».

¹ Santo Tomás, II-II, q. 70, a. 2 : “En los actos humanos, sobre los cuales se constituyen los juicios y se exigen los testimonios, no puede tenerse certeza demostrativa, pues tienen por objeto cosas contingentes y variables. Y por eso, basta la certeza probable – *probabilis certitudo* – que en la mayoría de las ocasiones llega a la verdad, aunque en las menos se separe de ella. Y es probable que encierre más verdad la palabra de muchos que el dicho de uno solo”.

² La ciencia del carpintero es subalterna de la del arquitecto, y recibe de éste como principios la especie, número, tamaño y estilo de las obras que debe hacer. Sabe sacar las conclusiones necesarias para cumplir con estas premisas, pero en cuanto a la verdad (práctica) del pedido, no puede sino dar fe a la sentencia del arquitecto. La misma dependencia se da entre el arte del combate, propio del capitán, y el de la estrategia, propio del general. El capitán recibe por vía de autoridad los principios de su obrar. Es también la relación que tiene, en cuanto a la ciencia moral, el niño con sus padres; y en cuanto a toda ciencia, el discípulo con el maestro.

³ Si el carpintero no quiere errar en su trabajo, debe cuidar que las premisas de las que parte sean verdaderamente las que dictaminó el arquitecto. El capitán no puede ponerse a juzgar la conveniencia de la orden, sólo le importa saber si viene de la autoridad legítima. El niño no mira la calle para saber si cruza, sólo mira a su madre para que le de la orden. El alumno debe comenzar dando fe a su maestro, preocupándose solamente de entender bien qué quiere decir y aceptándolo como verdadero, sin ponerse a juzgar si lo es o no, porque todavía no está en condiciones.

⁴ Aristóteles trata estos temas en la *Tópica* o *Dialéctica*, y entre los argumentos que allí clasifica para formar opinión, incluye tanto los que se apoyan en motivos intrínsecos de verosimilitud, como en motivos extrínsecos de credibilidad o autoridad.

⁵ Para juzgar de la verdad de los testimonios, el juez no utiliza la ciencia del derecho, sino una cierta “tópica jurídica”. Escuchábamos explicar a un Juez que no vale tanto el testimonio de la víctima, porque su juicio se deforma fácilmente por la violencia sufrida en el crimen. El carpintero, por su parte, debe saber cómo se organiza una obra, cómo se reconoce al arquitecto, cómo le llegan sus determinaciones.

⁶ Si se hallara una demostración *propter quid* del principio, éste ya no sería principio sino conclusión de otros principios. La demostración *propter quid* es siempre interior a una misma ciencia.

– El historiador o el juez debe conocer la existencia del objeto histórico o jurídico a partir de las diversas huellas o *efectos* que haya dejado en los testigos, documentos u otros hechos. Dice : Tales efectos sólo se explican si el principio es verdadero; ahora bien, veo que tales efectos se dan; por lo tanto el principio es verdadero y puedo partir de él en mis argumentos.

– El que se funda en la autoridad o creyente, concluye acerca de la verdad de los principios a partir de la existencia de sus *causas*, que viven en la ciencia superior de la autoridad a la que está sometido. Dice : Toda conclusión de la ciencia superior del maestro es verdadera; ahora bien, veo que tal principio es concluido por el maestro; por lo tanto, es verdadero y puedo partir de él en mis argumentos.

Como el que se funda en credibilidad alcanza el principio a partir de lo que es posterior y menor (el efecto es menos que la causa), por eso se ha como superior y juez respecto a las afirmaciones de los testigos. El que se funda en autoridad, en cambio, como alcanza el principio a partir de lo que es anterior y superior, por eso se ha como inferior y súbdito respecto a las afirmaciones de la autoridad.

Por la misma razón, las ciencias de credibilidad, aunque puedan ser superiores en cuanto principales, son inferiores en cuanto alcanzan sus principios de lo menos cierto. Las ciencias de autoridad, en cambio, aunque sean inferiores en cuanto subalternas, son superiores en cuanto alcanzan sus principios de lo más cierto.

5º Tres conclusiones

No siempre se puede, ni es siempre necesario alcanzar los principios de las ciencias con absoluta certeza; también son fundamento sólido para la ciencia y la vida del hombre las certezas relativas de lo muy probable.

Además, muy necesario es al hombre dar crédito a los testimonios y, sobre todo, someter su inteligencia a los que saben, porque poco es lo que por sí puede llegar a conocer. Sin fe no llega el niño a hombre, ni el alumno a saber, ni el ejército al triunfo, ni ninguna obra a su término¹.

Por último, tan importante como la misma ciencia es su «tópica» científica, es decir, el método de hallar los principios.

Los principios de la teología

La ciencia teológica es una ciencia imperfecta subalterna, “porque procede de principios que nos son conocidos por medio de la luz de una ciencia superior, que es la de Dios y de los bienaventurados. Por consiguiente, así como la música *acepta* los principios que le da la aritmética, la doctrina sagrada *crea* los principios revelados por Dios”².

Para la *demonstración teológica*, por lo tanto, los principios no se obtienen por inducción sino por revelación; el criterio de verdad de los mismos no es la evidencia sino la autoridad divina; y no se hacen patentes a la luz de la razón, sino a la luz de la fe.

Aunque los principios de la demostración teológica no tengan la certeza de la evidencia, sin embargo gozan de una certeza aún mayor, la de la misma autoridad de Dios. De allí la superioridad de la teología sobre toda ciencia puramente humana.

Pero, ¿está exento el teólogo del laborioso camino de la *investigación*? No, su camino es más corto y seguro, pero lo tiene que caminar. Así como el filósofo no nace en posesión de sus principios, así tampoco el teólogo. El garante auténtico de la autoridad divina de sus principios es el magisterio de la Iglesia. Pero no todo lo efectivamente revelado ha sido propuesto explícitamente desde el comienzo por el Magisterio como infaliblemente cierto por autoridad de Dios. Le es necesario al teólogo hacer un trabajo de discernimiento que fue desarrollado por Melchor Cano bajo el nombre de *Lugares Teológicos*³.

¹ Cf. Santo Tomás, *In de Trinitate*, lect. 1, q. 1, a. 1.

² Santo Tomás, I, q. 1, a. 2.

³ Melchor Cano fue un gran teólogo dominico español (1509-1560). Siguiendo a Santo Tomás e imitando a la Tópica de Aristóteles, compuso su importante tratado acerca del método teológico : “*De locis theologicis, vel de fontibus sacrae theologiae in genere*”, publicado por primera vez después de su muerte, en 1563. «Topos» en griego significa «lugar». Cano define los «lugares teológicos» como “los domicilios de todos los argumentos teológicos, de los cuales extraen los teólogos sus argumentos, ya para probar, ya para refutar” (I, c. 3).

Apéndice segundo

La infalibilidad del «*sensus fidei*» según el Concilio Vaticano II

Este artículo fue publicado en « La conscience dans la religion de Vatican II. Études théologiques. Deuxième symposium de Paris 9-10-11 octobre 2003 », volumen editado por los dominicos del Convento de la Haye-aux-Bonshommes, de Avrillé, p. 139 a 170.

Introducción

Aunque “la doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada”¹; sin embargo, la inteligencia de los sagrados dogmas puede, debe y de hecho ha ido creciendo y progresando mucho e intensamente². El autor principal de este progreso en la inteligencia de la Revelación no es otro que el Espíritu Santo; pero para esta tarea el divino Espíritu se digna utilizar ciertos instrumentos u «órganos», a los que dota de los carismas necesarios para realizarla bajo su dirección. Pero ¿quiénes son los «órganos» y cuáles los carismas por los que progresa la comprensión de la Revelación en la Iglesia?

La Constitución «*Dei Verbum*» del Concilio Vaticano II responde a esta pregunta de la siguiente manera : “La Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón, cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los Obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad”³. Estábamos acostumbrados a oír que el órgano de transmisión y progreso de la Revelación era exclusivamente el Magisterio, es decir, el Papa y los obispos, y nos sorprende ver aquí asociados en primer término a los simples fieles. ¿Acaso el oficio de explicar el depósito revelado no pertenece al Sacerdocio, para lo cual goza del carisma de la infalibilidad?

Efectivamente, responde esta vez «*Lumen Gentium*», pero no había que olvidar que los simples fieles también participan, y en primer término, del Sacerdocio de la Iglesia, y quedan así asociados a la « función profética» “mediante el sentido sobrenatural de la fe” aún en el ejercicio de la infalibilidad : “La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo, no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando «desde los Obispos hasta el último de los fieles laicos» [San Agustín] presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres”⁴.

La referencia al «*sensus fidei*» es un dato importante, porque así el Concilio señala cuál es el principio tradicional del cual saldrían estas conclusiones que nos parecen nuevas. Porque la doctrina católica ya había aceptado como cierta la sentencia : «*Universitas fidelium in credendo falli nequit*». Podemos entonces precisar el problema que ahora nos planteamos : Si la participación de los simples fieles en la inteligencia de la Tradición tal como la enseña «*Dei Verbum*» fluye legítimamente de la doctrina del «*sensus fidei*» tal como lo había enseñado la doctrina católica. Debemos entonces, en primer lugar, considerar lo que enseña la doctrina católica acerca de la

¹ Concilio Vaticano I, Const. dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica, 24 de abril de 1870, DS 3020.

² *Ibid.*

³ Constitución dogmática «*Dei Verbum*» sobre la divina revelación, c. 2, n. 8 : “Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit (Vat. I, DS 3020) : crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (Lc 2, 19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt”. Conservamos la traducción castellana de L.A. Schöckel SI, que trae BAC en su sexta edición bilingüe de los documentos del Concilio Vaticano II, aunque es poco literal. No es exacto traducir “*assistentia*” por “ayuda”, “*perceptio*” por “comprensión”, “*spiritualium rerum*” por “misterios”, “*experiuntur*” por “viven”, omitir “*certum*” y cambiar el giro de la última frase, que en lugar de “los Obispos...” debería decir : “aquellos que junto con la sucesión en el episcopado recibieron el carisma cierto [= infalible] de la verdad”.

⁴ Constitución dogmática «*Lumen Gentium*» sobre la Iglesia, c. 2, n. 12 : “Universitas fidelium, qui unctionem habent a Sancto (Io 2, 20 et 27), in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante sobrenaturali sensu fidei totius populi manifestat, cum «ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles» [San Agustín, *De praed. Sanct.*] universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet”.

infallibilidad del «*sensus fidei*»; conviene luego ver la posición del modernismo en este punto, para que el contraste destaque los contornos de la enseñanza tradicional; recién entonces estaremos en condiciones de juzgar el texto de “*Dei Verbum*” y dar respuesta a la cuestión planteada. Finalmente, en cuarto lugar, señalaremos las principales consecuencias que nuestras conclusiones puedan explicar.

Doctrina católica acerca de la infalibilidad del «*sensus fidei*»

1° La infalibilidad de la fe

Al tratar del objeto de la fe, Santo Tomás se pregunta si puede haber acto de fe de un objeto falso¹; por ejemplo, si un niño de catecismo puede ser llevado por su catequista mal instruido a hacer un acto de fe sobre una proposición falsa. Pareciera que sí, porque el niño está dócilmente dispuesto a creer, en virtud de su fe, en todo lo que el catequista le enseñe en nombre de la Iglesia, y no tiene manera de distinguir lo verdadero de lo falso entre todo aquello que le enseña su maestro. Pero no es así, el objeto formal propio de la virtud sobrenatural de la fe es la verdad divinamente revelada, en la que no puede darse el error. Así como la vista no puede ver sino el color por medio de la luz; así como la inteligencia no puede entender sino la verdad en razón de su evidencia; así tampoco la fe sobrenatural puede creer sino la verdad formalmente revelada. El alumno podría ser inducido por el maestro a afirmar como concluyente una demostración sofisticada, pero el asentimiento no sería inducido por la evidencia del razonamiento, pues no la tiene, y por lo tanto no sería un acto de la virtud intelectual de ciencia. De manera análoga, el niño podría dar su asentimiento sobre la falsedad que le propone su catequista, pero será un acto de fe humana y no un acto de fe sobrenatural, que sólo puede ejercerse sobre verdades reveladas.

Pero como ya lo sugiere el ejemplo dado, en esta vida el cristiano no puede discernir con certeza si un acto suyo es natural o sobrenatural, porque el único hábito intelectual capaz de conocer lo sobrenatural por esencia es el *lumen gloriae* de los bienaventurados. Para cada acto sobrenatural de una virtud infusa, puede darse un acto semejante producido por una simple disposición natural, y aunque con un buen discernimiento de espíritus uno puede distinguir con cierta probabilidad los actos que vienen de la gracia, no se lo puede hacer con toda certeza².

Si así son las cosas, ¿cómo entonces puede estar obligado el católico a hacer profesión externa de su fe, si no puede discernir con certeza lo que internamente cree con asentimiento sobrenatural? Si el fiel no tuviera más criterio que el interior, no podría ser obligado a una profesión de fe firme y absoluta. Un niño nacido en el protestantismo puede tener fe divina por gracia de Dios y creer sobrenaturalmente muchas verdades reveladas, pero nunca podría moralmente asegurar a nadie que lo que cree es verdad de fe. Para la certeza del acto *externo* de fe divina, hace falta un criterio *externo* que esté divinamente exento de la posibilidad de error: el Magisterio infalible de la Iglesia.

2° La infalibilidad del «*sensus fidei*»

«*Universitas fidelium in credendo falli nequit*», es decir, cuando la totalidad moral de los fieles católicos profesa creer alguna verdad como de fe, no puede equivocarse; por lo tanto, el «*consensus fidelium in doctrinam fidei*», llamado también «*sensus fidei*» del pueblo cristiano, es criterio infalible de la divina Tradición³. Esto es verdad de fe católica.

El sujeto de este acto («*id quod*» *agit*) es la Iglesia universal, sin distinción entre clérigos y laicos; y el principio por el cual se obra («*id quo*» *agitur*) es la fe sobrenatural. Pero la propiedad de infalibilidad de este acto no viene exclusiva, ni principal, ni formalmente de la fe del pueblo cristiano, sino del Magisterio de la Iglesia, cuyo sujeto no es la Iglesia universal sino el Papa y los obispos, y cuyo principio no es la fe sino el carisma de la infalible verdad. De allí que la infalibilidad «*in credendo*» de la Iglesia universal se reduce propia y estrictamente a la infalibilidad «*in docendo*» de la Jerarquía eclesiástica. Si bien no puede decirse todavía que esta sentencia sea dogma de fe, es sin embargo doctrina católica cierta. Pero como aquí está el quid de la cuestión que discutimos, expliquémonos un poco más.

¹ II-II, q. 1, a. 3: *Utrum fidei possit subesse falsum.*

² Véase lo que enseña Santo Tomás en *De Veritate* q. 10, a. 10, donde se pregunta si alguien puede saber a ciencia cierta si tiene caridad. Lo que dice allí de la caridad se debe decir también de las demás virtudes infusas.

³ Cf. la Tesis XII del Cardenal Franzelin, en su *Tractatus de divina Traditione*, donde nos parece hallar la mejor explicación de este punto de doctrina (Anexos al apéndice segundo).

Como dijimos, aunque la virtud sobrenatural de la fe es infalible en su acto interior, no puede servir como criterio infalible de la Tradición objetiva porque es esencialmente indiscernible en esta vida. Para que el pueblo fiel sepa con certeza qué debe creer como de fe, las verdades le deben ser propuestas oralmente por un maestro que sea infalible en su acto exterior, es decir, que en la misma proposición oral de la verdad sea instrumento fidedísimo de Dios. Eso fueron los profetas en el Antiguo Testamento, y el mismo Hijo de Dios hecho hombre en el Nuevo (He 1, 1), quien prolonga su magisterio por medio del Sacerdocio jerárquico.

Por supuesto que Dios podría haber propuesto las verdades de fe por una locución interior tal que sea por sí misma criterio evidentísimo e infalible del carácter revelado de tal verdad, como ocurrió de hecho para los ángeles. En el primer instante de su creación, los ángeles no tenían todavía la luz de la gloria sino la luz de la fe por la que debían creer ciertas verdades reveladas por Dios. Ahora bien, ni siquiera la naturaleza angélica puede conocer la esencia sobrenatural del acto de fe; si cada ángel sabía con toda certeza qué es objetivamente lo que debía creer, es porque la autoridad inmediata de Dios formó sobrenaturalmente en su inteligencia ciertas especies a modo de revelación interior. Pero para los hombres no convenía esta manera de revelación, porque va contra su naturaleza social. Es propio de hombre llegar a la verdad enseñado por el magisterio oral de sus autoridades naturales. De allí que Dios, que todo lo hace con orden, nos haya hecho llegar su revelación no por locución inmediata interior, sino por mediación de la palabra de maestros dotados de su misma divina autoridad.

Por lo tanto, aunque el católico fiel es movido a asentir al Magisterio de la Iglesia por la virtud interior de fe, la certeza de la profesión de fe depende formalmente de los criterios externos por los que puede reconocer su proposición por parte de la Jerarquía eclesiástica. Si el fiel cree entender tal o cual verdad en la meditación de los misterios cristianos, no puede estar seguro de lo que cree sino en la medida en que se lo asegura el Magisterio; no podría estar seguro ni siquiera de lo que dicen los Evangelios si no le hubiera confirmado el Magisterio que son inspirados. ¿No importa entonces la fe? ¡Claro que sí! Una gran fe, acompañada de los dones de sabiduría, intelecto y ciencia, puede discernir con claridad y persuasión interior muchas verdades, pero el católico fiel sólo puede tener *certeza* si se lo confirma, y en el grado en que se lo confirma el Magisterio de la Iglesia.

En la infalibilidad del «*consensus fidelium in doctrinam fidei*» intervienen entonces activamente dos elementos: la virtud de la fe y la proposición del Magisterio. En razón de la virtud de la fe y por la santidad de la Iglesia universal, la universalidad de los fieles es *indefectiblemente dócil* en su conjunto a la enseñanza del Magisterio. Pero si llega a hacer profesión de fe en alguna verdad revelada, es necesaria y exclusivamente porque el Magisterio de la Iglesia se la propone como tal con la garantía de su *autoridad infalible*. Es decir, lo que dijimos de un único fiel vale para toda la universalidad: no puede creer sino lo que el Magisterio le propone y en el grado de certeza con que se lo propone; pero con esta diferencia: la docilidad de la fe de un único fiel puede fallar, pero no la de la Iglesia universal.

Por eso los teólogos distinguen con toda propiedad la infalibilidad de la Iglesia «*in docendo*» y la infalibilidad «*in credendo*» y reducen ésta a aquella¹. Se *distinguen*, como dijimos, porque en ambas es distinto el sujeto («*id quod*») y el principio («*id quo*»): la infalibilidad «*in credendo*» es propiedad de la profesión de fe («*id quo*») de toda la Iglesia («*id quod*»); mientras que la infalibilidad «*in docendo*» es propiedad del acto de magisterio («*id quo*») de la Jerarquía de la Iglesia («*id quod*»). Pero se *reduce* una a otra, porque la infalibilidad «*in docendo*» es la causa de la infalibilidad «*in credendo*», que es su efecto propio: la proposición del Magisterio, que goza en exclusividad del carisma de la infalible verdad, es a modo de causa eficiente y formal de la profesión de fe; mientras que la virtud de fe de la Iglesia universal no es de por sí propiamente *infalible* en su acto externo, sino *indefectible* en la santidad de su docilidad al Magisterio. Hay por lo tanto un único principio o carisma de *infalibilidad* respecto a la profesión de fe: aquel concedido por Nuestro Señor al sucesor de Pedro, solo o con los obispos.

¿Por qué entonces los teólogos hablan de la infalibilidad del «*sensus fidei*» como un criterio o «lugar teológico» distinto de aquel del Magisterio para juzgar lo que pertenece al tesoro de la Tradición? ¿No habría que hablar solamente, según lo dicho, de la proposición del Magisterio? No, porque muchas veces las causas son invisibles y sólo podemos juzgar de su existencia a través de sus efectos. Hay muchas verdades propuestas infaliblemente por el magisterio ordinario universal de un modo oral, cuya existencia sólo puede ser conocida por la profe-

¹ Franzelin, *Tractatus de divina Traditione*, edit. 3ª, Romae 1882, p. 114, nota 1: “Como el magisterio, dotado de este carisma de la infalibilidad, por su acción ministerial custodia, propone, explica, protege la doctrina revelada, y conserva a todos los fieles en la unidad de la fe; por eso la *infalibilidad in docendo* suele decirse *activa*, y tiene como finalidad la *indefectibilidad in credendo*, que por la «obediencia de la fe» es la *infalibilidad pasiva* de todo el cuerpo de la Iglesia”. – H. Mazzella, *Praelectiones scholastico-dogmaticae*, ed. 6ª Torino 1937, vol. I, p. 450: “La infalibilidad de la Iglesia *in credendo* es efecto de la infalibilidad *in docendo*, que por tanto es su principio: la infalibilidad *activa* de los Pastores reclama necesariamente la infalibilidad *pasiva* de los fieles”.

sión de fe de la Iglesia universal. De lo que sí hay que estar ciertos, es que la universalidad de los fieles nunca hubiera hecho profesión de fe sobre alguna verdad si esta no hubiera sido propuesta como tal por el Magisterio de la Iglesia, porque no tiene otro criterio para estar seguro de lo que ha sido revelado por Dios.

Perversión modernista de esta doctrina

1º La infalibilidad individual del «*sensus fidei*» protestante

El protestantismo, liberal por esencia, considera intolerable abuso por parte de la Jerarquía eclesiástica el atribuirse el oficio de enseñar, como si el fiel cristiano fuera un niño de escuela. Si libera entonces de su magisterio estableciendo dos principios :

- a) «*Sola Scriptura*», por el que congela el *Traditum* revelado en las Sagradas Escrituras.
- b) «Libre examen», por el que atribuye el carisma de la infalible verdad a la fe individual.

Sola Scriptura. La Revelación divina tiene ciertamente una expresión privilegiada en las Sagradas Escrituras, que son infaliblemente inspiradas palabra por palabra; pero otro medio de expresión no menos privilegiado son los dogmas del Magisterio infalible de la Iglesia, que completan y explican lo revelado por Dios. Para el católico, entonces, el *Traditum* revelado progresa no en sí mismo, sino en su expresión y explicación hasta el fin de los tiempos, constituyéndose así como verdadera Tradición¹; y la expresión de la Revelación adecuada a la condición de cada individuo (ya sean párrocos, adultos o niños de primera comunión) se halla en los diversos catecismos debidamente aprobados por la Jerarquía. Para el protestante, en cambio, al *Traditum* revelado se fijó de una vez para siempre en las Sagradas Escrituras, y así es ofrecido por Dios inmediatamente a cada individuo como expresión inmutable, congelada, de la Revelación. No hay progreso posible en la expresión del *Traditum*, y por lo tanto no hay propiamente Tradición.

Libre examen. Para el protestante, además, el carisma de la verdad que permite conocer qué está revelado y qué no, qué implica y cómo se aplica la Revelación, es cierto «*sensus*» propio de la fe personal de cada fiel cristiano. El protestante *siente* con su «*odoratus fidei*» – algo que nada tiene que ver con la razón – qué libros están inspirados y cuáles no, cuál es su verdadera interpretación; pero la doctrina que pueda seguirse de su personal meditación de las Escrituras, aunque es ciertamente infalible por la infaltable inspiración del Espíritu Santo a cada creyente, no tiene por qué imponerse a su vecino : toda teología es personal y para provecho propio, porque basta para cada cual lo que le propone inmediatamente Dios en las Escrituras : “Uno sólo es vuestro Maestro, Cristo, y todos vosotros sois hermanos” (Mt 23, 8), que nadie pretenda entonces constituirse maestro de los demás.

2º La corrección modernista del «*sensus fidei*» protestante : «sentir» en comunidad

El modernista, es decir, el católico liberal doctrinalmente justificado², al igual que Lutero, también aborrece el ser tratado como niño de primer grado por una tiránica autoridad eclesiástica y alimenta el mismo deseo de reforma. Pero, por una parte, la triste historia del protestantismo, constantemente dividido por el individualismo de sus principios, le ha enseñado que el libre examen no debe hacerse de un modo individual sino comunitario; y por otra, al comer del fruto ofrecido por la víbora kantiana se le abrieron los ojos y se vio desnudo, porque descubrió que todo el ropaje de fórmulas conceptuales con el que pretendía mostrarse la fe divina, no eran más que categorías humanas absolutamente inadecuadas para expresar el misterio revelado.

Para evitar entonces la división tanto espacial (entre el cristiano de aquí y de allá) como temporal (entre el cristiano de hoy y el de ayer) entendió que es absolutamente necesario un «servicio de unidad», al que impropia y temporalmente podrá llamárselo *autoridad* o *magisterio* eclesiástico. Para él, entonces, los dos principios del protestantismo permanecen substancialmente válidos, pero deben ser corregidos en su individualismo por un redimensionamiento comunitario :

¹ Como primer analogado de lo que significa «tradición» entre los hombres.

² El modernista pertenece al género del católico liberal, pero se diferencia específicamente por justificar doctrinalmente su actitud. Como la denominación «católico liberal» ya se ha impuesto, habría que distinguir el «católico católico», es decir, el que es católico en el foro externo y tiene mentalidad católica, más o menos formada en el aspecto doctrinal. Cuando en nuestro texto nos referimos al «católico» a secas, lo entendemos en éste último sentido : «católico» con repetición.

– La Revelación ha sido expresada especialmente en las Sagradas Escrituras, pero éstas han sido dadas inmediatamente por Dios no ha cada fiel individualmente, tampoco a la Jerarquía eclesiástica exclusivamente, sino a toda la Iglesia colectivamente.

– El «libre examen» no debe entonces ser hecho por el fiel individualmente, pero tampoco por la Jerarquía exclusivamente, sino por toda la Iglesia en comunión.

Pero para evitar también que la unificación atente contra la libertad, basta tener presente – como dijo Kant – que toda formulación dogmática es inadecuada para expresar lo que percibe el «*sensus fidei*». Tres principios, entonces, intervienen en la concepción modernista del «*sensus fidei*»: 1. la primacía de la Escritura; 2. el libre examen comunitario; 3. la inadecuación de las fórmulas dogmáticas.

Primo Scriptura. Para el católico, las fuentes de la Revelación – Escritura y Tradición – fueron entregadas por Cristo al Magisterio jerárquico: “Id y enseñad”; de manera que, si bien cada vez que el Magisterio dice “tal texto es inspirado” o “tal proposición es dogma de fe” queda sometido a su propia definición, puesto que es hecha no en nombre propio sino en persona de Cristo, sin embargo el fiel cristiano tiene siempre en el ejercicio infalible del Magisterio vivo la regla o criterio inmediato de la Revelación, tanto para la proposición de la verdad revelada, como para su explicación y aplicación: la Iglesia discente recibe el *Traditum* de la Iglesia docente, y ésta de Nuestro Señor. El modernista, en cambio, aprendió de Lutero la manera de arrebatarle al Magisterio su dominio sobre las fuentes de la Revelación: la Revelación recibe una expresión no parcial sino completa en las Escrituras, y es así ofrecida no exclusivamente a la Jerarquía sino a toda la Iglesia; de allí que uno de los reclamos fundamentales del modernista es que la Jerarquía libere el acceso de todos a los textos sagrados¹. El principio no es ahora «*sola Scriptura*», porque el individuo debe integrarse en la interpretación unificada de la comunidad eclesial, en lo que tiene su parte el «servicio de unidad» que cumple la Jerarquía; pero sigue en pie la primacía que la Escritura tenía para Lutero sobre todo magisterio, «*primo Scriptura*». “Si Dios me ha escrito personalmente – dice – ni el Papa puede decirme qué leo y qué no leo, como hacían las superiores con sus monjitas en los conventos”.

Libre examen comunitario. El modernista no disminuye en nada el «*sensus fidei*» tal como lo entendía Lutero. La fe dota al cristiano de un infalible olfato por el que reconoce el carácter divino de los Textos sagrados, y no le falta inspiración del Espíritu Santo para interpretarlos y aplicarlos. Pero – la historia de la reforma lo ha demostrado – el problema aparece a la hora de expresar lo que la conciencia cristiana ha experimentado. Para hallar una expresión unificada de lo que el Espíritu ha inspirado a su Iglesia, es necesario que haya un organismo que dirija un diálogo comunitario y declare con suficiente autoridad las conclusiones a las que se ha llegado. Este organismo, que está al servicio del «*sensus fidei*» del pueblo cristiano, es el mal llamado Magisterio eclesiástico².

Inadecuación del dogma. Los dogmas que resultan del diálogo entre pueblo fiel y jerarquía no son más que símbolos inadecuados para expresar el inefable misterio revelado, pero necesarios desde un punto de vista práctico para la unificación espacial y temporal de la comunidad cristiana. Logran la unificación espacial sin atentar contra la libertad, porque permiten que exista una profesión de fe común, pero como son inadecuados, permiten también que los mismos misterios se expresen de otro modo, dejando libertad para un pluralismo teológico: diversidad en la unidad. Y logran la unificación temporal sin fijismo, porque permiten la constitución de una cierta Tradición dogmática, pero a ser reinterpretada según la mentalidad de cada época³.

¹ Cf. los errores condenados en el Decreto *Lamentabili*, DS 3401-3404.

² San Pío X, Decreto del Santo Oficio *Lamentabili* sobre los errores modernistas, proposición reprobada, DS 3406: “En la definición de las verdades de tal modo colaboran la Iglesia discente y la docente, que sólo le queda a la docente sancionar las opiniones comunes de la discente”. Encíclica *Pascendi*, Dz 2093 [numeración antigua]: “Sobre el magisterio de la Iglesia [los modernistas] fantasean de este modo. Una asociación religiosa no puede en modo alguno tener unidad, si no hay una sola conciencia de los asociados y una fórmula única de que se valgan. Ahora bien, una y otra unidad exige una especie de inteligencia común, a quien toque hallar y determinar la fórmula que más exactamente responda a la conciencia común, y esa inteligencia es menester que tenga suficiente autoridad para imponer a la comunidad la fórmula que hubiere estatuido. Pues bien, en esta conjunción y como fusión, tanto de la inteligencia que elige la fórmula como de la potestad que la prescribe, ponen los modernistas la noción del magisterio eclesiástico”.

³ San Pío X, Encíclica *Pascendi*, Dz 2079 [numeración antigua]: “Tales fórmulas [los dogmas] no tienen otro fin que el de procurar al creyente un modo de darse razón de su fe. Por eso son intermedias entre el creyente y su fe: por lo que a la fe se refiere son notas inadecuadas de su objeto, que vulgarmente se llaman *símbolos*; por lo que al creyente se refiere, son meros *instrumentos*. De ahí que por ninguna razón se puede establecer que contengan la verdad absolutamente; porque en cuanto símbolos, son imágenes de la verdad y, por tanto, han de acomodarse al sentimiento religioso [«*sensus fidei*»], tal como éste se refiere al hombre; en cuanto instrumentos, son vehículos de la verdad y, por lo tanto, han de acomodarse a su vez al hombre, tal como éste se refiere al sentimiento religioso. Ahora bien, el sentimiento religioso, como quiera que está contenido en lo absoluto, tiene infinitos aspectos, de los que ahora puede aparecer uno, luego otro. Por semejante manera, el hombre creyente puede hallarse en diversas situaciones. Luego también las fórmulas que llamamos dogmas tienen que estar sujetas a las mismas vicisitudes y,

Para el católico, entonces, el «*sensus fidei*» recibe su infalibilidad del carisma de la verdad propio de la Jerarquía, Iglesia docente, quien discierne la Revelación y la explica a los simples fieles, Iglesia discente. Para el modernista, en cambio, el carisma de la verdad que permite discernir y explicar la Revelación es el mismo «*sensus fidei*» de todo el pueblo cristiano, sin distinción de clérigos o laicos; mientras que el carisma propio de la Jerarquía está al servicio de la unidad, pues debe interpretar y formular el sentir común por medio del diálogo con los fieles¹. Es instructivo resaltar las diferencias doctrinales del modernismo respecto a la Revelación :

La Revelación	
según la doctrina católica	según la doctrina modernista
Es acción <i>exterior</i> de un Dios <i>trascendente</i> por misión <i>visible</i> de los Profetas (AT) y Cristo (NT) manifestada en <i>palabras</i> a la inteligencia <i>acabada</i> con la muerte del último Apóstol	Es acción <i>interior</i> de un Dios <i>inmanente</i> por misión <i>invisible</i> del Espíritu Santo manifestada en <i>experiencias</i> al corazón <i>continuada</i> hasta el fin de los siglos
Es recibida inmediatamente por la <i>Jerarquía</i> dotada del carisma infalible del <i>magisterio</i> .	Es recibida inmediatamente por el <i>Pueblo fiel</i> dotado del carisma infalible del « <i>sensus fidei</i> ».
La Jerarquía escruta el « <i>depositum fidei</i> » y lo <i>enseña</i> : es <i>maestra de la verdad</i> , <i>rectora</i> del « <i>sensus fidei</i> ».	La Jerarquía escruta el « <i>sensus fidei</i> » y lo <i>expresa</i> : es <i>sierva de la unidad</i> , <i>regida</i> por el « <i>sensus fidei</i> ».
La Revelación <i>desciende</i> por la <i>predicación</i> de la Iglesia <i>docente</i> a la Iglesia <i>discente</i>	La Revelación <i>emerge</i> por el <i>diálogo</i> entre el Pueblo que « <i>siente</i> » y la Jerarquía que « <i>dice</i> »
La expresión adecuada al simple fiel es el <i>Catecismo</i> palabra <i>mediata</i> de Dios, por <i>debajo</i> del Magisterio.	La expresión adecuada al simple fiel es la <i>Biblia</i> palabra <i>inmediata</i> de Dios, por <i>encima</i> del Magisterio.
La Biblia <i>no enseña</i> todos los misterios revelados	La Biblia <i>simboliza</i> todo el misterio revelado
Se lee <i>individualmente</i> explicada por el <i>Magisterio</i>	Se lee <i>comunitariamente</i> explicada por el <i>Espíritu Santo</i>
Cada dogma <i>significa adecuadamente</i> un artículo de fe definidos <i>para siempre</i> en el mismo sentido y sentencia	El dogma <i>simboliza inadecuadamente</i> el misterio de fe a redefinir en <i>cada tiempo</i> en nuevo sentido y sentencia
El <i>Traditum</i> progresa <i>sin contradicción</i>	El <i>Traditum</i> se rehace <i>por contradicción</i> dialéctica
El « <i>sensus fidei</i> » es <i>informado</i> por el <i>Magisterio</i>	El « <i>sensus fidei</i> » es <i>inspirado</i> por el <i>Espíritu Santo</i>
Es infalible cuando es <i>dócil</i> al Magisterio infalible	Es infalible cuando es <i>libre</i> de toda autoridad humana
La Jerarquía debe <i>corregir</i> el sentir del Pueblo fiel	La Jerarquía debe <i>asumir</i> el sentir del Pueblo fiel

Como puede verse, se ha realizado un perfecto giro democrático², pues ya no se sostiene la visión *descendente* del infantil cristiano medieval :

Dios trascendente –[*revelación exterior*]→ **Jerarquía** –[*magisterio infalible*]→ **Pueblo fiel**

Sino que ahora se establece finalmente la visión *emergente* del adulto cristiano moderno :

Dios inmanente ←[*sentido interior*]→ **Pueblo fiel** ←[*diálogo dogmatizador*]→ **Jerarquía**

consiguientemente, sujetas a variación. Y así, a la verdad, queda expedito el camino para la íntima evolución del dogma. *Amontonamiento, por cierto, infinito de sofismas, que arruinan y aniquilan toda religión*”.

¹ San Pío X, Encíclica *Pascendi*, Dz 2095 [numeración antigua] : “Así, pues, como en definitiva el magisterio nace de las conciencias individuales y tiene encomendado su público deber para comodidad de las mismas conciencias, síguese necesariamente que depende de esas conciencias y debe doblegarse a las formas populares. Por tanto, prohibir a las conciencias de los individuos que profesen pública y abiertamente los impulsos que sienten, así como cerrarle el camino a la crítica para que impulse el dogma hacia sus necesarias evoluciones, no es uso, sino abuso de una potestad que le fue encomendada para utilidad. De modo semejante debe guardarse templanza en el uso mismo de la autoridad. Censurar y prohibir un libro cualquiera sin conocimiento del autor, sin admitir explicación ni discusión alguna, es ciertamente cosa que linda con la tiranía. Por lo cual también aquí hay que hallar un camino medio, a fin de que queden intactos los derechos juntamente de la autoridad y de la libertad. Entre tanto, el católico ha de obrar de modo que públicamente se muestre obedientísimo a la autoridad, pero no por eso deje de seguir su propio ingenio”.

² El Conciliábulo de Pistoya ya había sostenido esta inversión democrática de la autoridad, pero de modo demasiado explícito, siendo su sentencia condenada como herética : “La proposición que establece «que ha sido dada por Dios a la Iglesia la potestad, para ser comunicada a los pastores que son sus ministros, para la salvación de las almas»; entendida en el sentido que de la comunidad de los fieles deriva a los pastores la potestad del ministerio y régimen eclesiástico : es herética”. Esta tesis había también entrado, por influencia protestante, entre los «ortodoxos» cismáticos : “Ya desde el s. XVIII, algunos teólogos greco-rusos comenzaron a opinar, acerca del sujeto de la infalibilidad, casi lo mismo que Edmundo Richer y el sínodo de Pistoya, quienes enseñaban que tal sujeto era toda la Iglesia o universalidad de los fieles, de la que los obispos reunidos en concilio no son sino legados o mandatarios... Según cuatro patriarcas orientales, el mismo pueblo cristiano, considerado separadamente, al que llaman *cuerpo de la Iglesia*, es el verdadero sujeto de la infalibilidad” (Jugie, *Theol. Dogm. Christianorum Orientalium*, tomo IV, p. 487). El modernismo evita hablar de una subordinación perfecta de la Jerarquía al Pueblo fiel, y propone un concepto más moderado de complementariedad de funciones; pero no hay cambio substancial en el pensamiento : sigue existiendo la misma inversión democrática de la autoridad, porque la función de la Jerarquía está subordinada al «*sensus fidei*».

El «*sensus fidei*» en el magisterio conciliar

Habiendo aclarado la doctrina católica en contraposición con las tesis modernistas, podemos entonces leer atentamente los textos de Vaticano II sobre el «*sensus fidei*» y su función respecto a la Revelación y al Magisterio.

1º Constitución dogmática «*Dei Verbum*» sobre la divina Revelación

«*Dei Verbum*» dice seguir “las huellas de los Concilios de Trento y Vaticano I” (n. 1), por lo que conviene tenerlos presente para comparar los textos.

En cuanto a la *naturaleza y objeto de la Revelación* (n. 2), enseña que “Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como a amigos”, y que “la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas”. Todo este párrafo da a entender así que no se trata de una revelación *exterior* de un Dios visible por la encarnación, sino de una revelación *interior* a cada uno, que no es transmitida sólo por las *palabras* de la predicación, *ex auditu*, sino también por la *experiencia* de las acciones divinas. La Revelación no transmite, entonces, un conjunto de verdades en sentido «lógico», es decir, a modo de proposiciones, sino “la verdad profunda de Dios y de la salvación”, es decir, la verdad en sentido «ontológico», el misterio en sí de Dios. Trento y Vaticano I, en cambio, presentan claramente la Revelación como una *locución* de Dios primero por los Profetas y finalmente por Cristo (Heb 1,1), es decir, un conjunto de proposiciones doctrinales transmitidas por la predicación y puestas en parte por escrito (DS 1501 y 3004).

En Cristo “resplandece” (n. 2), la Revelación. El n. 4 interpreta de un modo nuevo el texto clave de Hebreos, citado por Trento y Vaticano I. Que Dios nos haya “hablado por el Hijo”, no hay que entenderlo propiamente de las palabras [*lógicas*] que *dijo* Cristo, sino de la Palabra [*ontológica*] que *es* el mismo Cristo, «*Dei Verbum*»: “Quien ve a Jesucristo, ve al Padre; El, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras [...] lleva a plenitud toda la revelación”.

El n. 5 habla de la fe, de cuyo objeto sólo se dice que es “lo que Dios revela”: ¿palabras?, no, la Palabra. El subtítulo agregado al n. 6 en la versión española: [*Las verdades reveladas*], no corresponde con el texto, que dice que por la Revelación “Dios quiso manifestarse a sí mismo”, se participa de “bienes divinos”, se conocen “realidades divinas”, evitando siempre que se entienda por Revelación la transmisión de locuciones verbales.

Con el n. 7 comienza el capítulo II sobre la *Transmisión de la Revelación divina*, que a juicio del Relator Florit en el Concilio, es “como el centro de todo el esquema”¹. El primer párrafo trata de la función de los Apóstoles y sus sucesores en la transmisión de la Revelación. Los Apóstoles deben predicar “el Evangelio como fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta”. Ahora sí se dice que los Apóstoles “transmitieron *de palabra* lo que habían aprendido de las *obras y palabras* de Cristo”, y “para que este Evangelio se conservara siempre vivo y entero” nombraron sucesores a los Obispos. ¿Tenemos finalmente una Revelación de *doctrina* ofrecida a la inteligencia? No, se concluye diciendo que la “Tradición con la Escritura de ambos Testamentos, son el espejo en que la Iglesia peregrina contempla a Dios, de quien todo lo recibe”. Hay que entender mejor qué es el “Evangelio [...] vivo”, y cómo la Iglesia recibe todo *inmediatamente* de Dios por cierta *contemplación*.

El n. 8 trata de la *sagrada Tradición*, y nos interesa especialmente porque describe la función del «*sensus fidei*» en la referida *contemplación* de Dios. Hay un doble sujeto de transmisión [o tradición activa]: los Apóstoles y sus sucesores los Obispos, que transmiten por la predicación; y la Iglesia, que transmite por su misma vida: “La Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades *lo que es y lo que cree*”. El *Traditum*, entonces, no es un conjunto de verdades doctrinales que pueda ser más o menos explicitado, sino una *realidad viva*, la palabra de Cristo “que habita intensamente” en los fieles, “los misterios que viven”: “Las palabras de los Santos Padres atestiguan la *presencia viva* de esta Tradición, cuyas riquezas van pasando a la práctica y a la vida de la Iglesia que cree y ora”. Esta Tradición “va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo”, pero no crece como una doctrina que los Obispos explican cada vez más a los fieles, sino como una *realidad misteriosa*, presente *inmediatamente* a la fe, que los fieles contemplan: “es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón, cuando comprenden internamente los misterios que viven”. La realidad viva en que consiste el *Traditum*, predicada por los Apóstoles y “expresada de un modo especial en los libros sagrados”, es apta *por sí misma* para manifestar al «*sensus fidei*» qué textos son inspirados y cómo se deben comprender: “*La misma Tradición* da a conocer a la Iglesia el canon de los Libros sagrados y hace que los comprenda cada vez mejor y los mantenga siempre activos”. Evidentemente, se

¹ Citado por Sancho Bielsa en *Infalibilidad del Pueblo de Dios*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1979, p. 141.

trata de una continua Revelación inmediata : “Así Dios, que habló en otros tiempos, *sigue conversando siempre* con la Esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena”. Si se dice que la Revelación terminó con la muerte del último Apóstol, habrá que entenderlo *secundum quid* y no *simpliciter*. ¿Qué parte le toca a la Jerarquía en todo esto? No es ciertamente ella la que enseña el *depositum fidei* a la Iglesia discente, no es la que determina el canon de la Escrituras y las explica, sino que le corresponde «proclamar» externamente lo que los fieles “comprenden internamente” por el «*sensus fidei*».

Es cierto que la expresión «*sensus fidei*» no aparece en este párrafo en ningún momento, pero “indudablemente está presente la doctrina. Analizando el entramado del documento, sabemos que también la terminología andaba en juego. *Sensus fidei*, y generalmente la fórmula *sensus fidelium*, aparecen repetidas veces en las *Relationes* y *Modos*. El hecho de que no venga en el texto definitivo puede explicarse porque, en el segundo esquema, el inciso *sensu quoque fidelium subordinate concurrente*, con que finalizaba el capítulo II, fue rechazado por cuatro conferencias episcopales y algunos Padres”¹. El adverbio *subordinate* hubiera sido una aclaración importante en el sentido católico de la doctrina.

En el n. 9 se habla de la *mutua relación entre Tradición y Escritura*. “La Sagrada Escritura es *locutio Dei* en cuanto escrita”; “la Tradición transmite íntegramente el *verbum Dei*”. Pero, como se vio, la palabra de Dios no es propiamente una doctrina sino una realidad viva, indivisible en sí misma, por lo que carece de sentido discutir si la Escritura contiene o no toda la Revelación.

Con el n. 10 termina el capítulo II, tratando el importante asunto de la relación entre *Escritura, Tradición y Magisterio*. “La Tradición y la Escritura constituyen el depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia”. La “palabra [viva] de Dios” está depositada como en un doble envase : la Tradición y la Escritura. La Escritura es la palabra de Dios en envase estático y la Tradición lo es en envase dinámico, pues como se vio, es el Evangelio vivido en todas las edades de la Iglesia. Esta Tradición viviente “se realiza en maravillosa concordia de Pastores y fieles”. La función de los fieles ya se detalló en el n. 8, ahora se explica la función complementaria de la Jerarquía : “El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado únicamente al Magisterio de la Iglesia, el cual lo ejerce en nombre de Jesucristo”. Parece darse aquí la más clásica doctrina tradicional, pues se está citando nada menos que a Pío XII en *Humani Generis* (DS 3886). Le sigue inmediatamente, sin embargo, una advertencia de difícil inteligencia : “Pero el Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio”. Si por «palabra de Dios» entendiéramos la *sagrada doctrina* enseñada por los dogmas y la Escritura, la advertencia no resulta verdadera porque tanto los dogmas como la Escritura dependen, cada uno a su manera, del Magisterio infalible; pero si por «palabra de Dios» entendemos la *realidad divina* significada por los dogmas y la Escritura, capaz de manifestarse por sí misma al «*sensus fidelium*», como se dice en el n. 8, entonces sí tiene sentido la advertencia. Más no es ésta la doctrina de la Iglesia. Aunque la expresión con que se describe la función del Magisterio sea la tradicional, en el *contexto* de este documento conciliar deben interpretarse de otra manera.

Hay que reconocer que la doctrina de la Constitución «*Dei Verbum*», tal como está en el texto, no cuadra con los principios católicos sino con los principios del modernismo condenado por San Pío X. En el evidente cuidado que se ha puesto para que nunca se entienda la Revelación como sistema de doctrina se manifiesta claramente el *principio de inadecuación* de las fórmulas dogmáticas; y se enseña breve pero explícitamente la *primacía de la Palabra* sobre el Magisterio y el *libre examen comunitario*, con el consiguiente *giro democrático* : el criterio inmediato de la Revelación ya no es el *carisma de la verdad* de la Jerarquía sino el «*sensus fidei*» del Pueblo. La lectura del resto del documento no hace sino confirmar lo dicho². En particular lo confirma – y parece ser

¹ Sancho Bielsa, *Infalibilidad del Pueblo de Dios*, p. 138.

² *Principio de inadecuación* : “Las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se hacen semejantes al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres” (n. 13). Según la doctrina católica, “las palabras de Dios” (es decir, la Revelación) **son** palabras humanas (pues Dios nos habló como entendemos); según la doctrina modernista, en cambio, “las palabras” de la Revelación **asumen** palabras humanas, tan inadecuadas para significar esas “palabras divinas” (realidades) como la naturaleza humana asumida por el Verbo es inadecuada para dar a conocer la naturaleza divina.

Primacía de la Escritura y libre examen comunitario : “La Iglesia ha considerado siempre como suprema norma de su fe la Escritura unida a la Tradición, ya que, inspirada por Dios y escrita de una vez para siempre, nos transmite inmutablemente la palabra del mismo Dios” (n. 21). La norma de fe no es más el Magisterio vivo, sino la Escritura. Pero *unida a la Tradición*, es decir, interpretada y vivida comunitariamente por el «*sensus fidei*».

Giro democrático : “A los exegetas toca aplicar estas normas en su trabajo para ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia” (n. 12). Son los exegetas quienes hacen madurar los juicios o definiciones de la Iglesia, y no las definiciones del Magisterio las que hacen madurar a los exegetas.

ésta la intención principal del documento – la primacía y libertad que alcanza el *Exegeta posconciliar* respecto al Magisterio; pero es un asunto que va más allá de lo que ahora nos proponemos¹.

2º Constitución dogmática «*Lumen Gentium*» sobre la Iglesia

Cuando se discutía en el Concilio la Constitución «*Dei Verbum*» ya estaba establecida y a punto de ser promulgada la Constitución «*Lumen Gentium*» sobre la Iglesia, documento fundamental para toda la doctrina conciliar y en particular para lo que hace al «*sensus fidei*». Se toca este punto en el párrafo n. 12 del capítulo II, pero antes de analizarlo, conviene ubicarse en el contexto general de la Constitución.

En el capítulo I trata del *Misterio de la Iglesia* en relación a su *origen* en el misterio de Dios; en el capítulo II pasa a considerar a la Iglesia *en sí misma* bajo la imagen de Pueblo de Dios; en los capítulos III a VI trata de la Iglesia en relación a sus *partes* (jerarquía, laicos y religiosos); en el capítulo VII de la Iglesia en relación a su *fin* escatológico y finalmente, en el capítulo VIII, la relación de la Iglesia con su *figura*, la Santísima Virgen².

El capítulo II prioriza la noción de Pueblo para tratar de la Iglesia en sí misma, tomada de I Pe 1, 23 : “Linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo de adquisición... que en un tiempo no era pueblo y ahora es pueblo de Dios”, con el fin de subrayar el carácter *comunitario* de la salvación, como se dice desde las primeras palabras (n. 9). Este Pueblo tiene por cabeza a Cristo, por condición “la dignidad y libertad de los hijos de Dios”, por ley el amor y por fin “dilatarse más y más el Reino de Dios” (del cual en cierta forma se distingue), fin para el que sirve como “instrumento de redención universal”, porque, como se dijo al inicio de la Constitución, “la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unidad íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (n. 1). Este servicio de salvación respecto a todos los hombres es un oficio sacerdotal, por eso este capítulo va a caracterizar al Pueblo de Dios, apoyándose en el texto de I Pe, como *Pueblo sacerdotal*, que participa y continua el oficio sacerdotal de Cristo.

Este es uno de los grandes descubrimientos de *Lumen Gentium*, que habría sido olvidado por los escolásticos y negado a partir de Trento por reacción contra Lutero : el sacerdocio no pertenece exclusivamente a la Jerarquía, sino a todo el Pueblo de Dios. El sacerdocio, afirma (n. 10), es participado por la comunidad de los bautizados como un todo “orgánicamente estructurado” : todo fiel tiene un sacerdocio común o general, y algunos de ellos poseen además el sacerdocio ministerial o jerárquico, pero ambos sacerdocios “se ordenan uno al otro” cooperando en el ejercicio del sacerdocio comunitario del Pueblo de Dios. Los católicos se habían acostumbrado a pensar que la triple función de Cristo como Sacerdote, Profeta y Rey era participada sólo por el Papa y los obispos, por sus poderes de santificar, enseñar y regir; pero *Lumen Gentium* señala que son funciones de todo el Pueblo de Dios, en las que participa todo fiel en razón de su sacerdocio común :

– En el n. 11 se dice cómo todos participan en el oficio de santificar “por los sacramentos y las virtudes”, tanto los simples fieles como aquellos “que están sellados por el orden sagrado”.

– En el n. 12 se enseña cómo “el Pueblo de Dios participa también de la función profética de Cristo”.

– Finalmente, en el n. 17, se señala que no sólo la Jerarquía tiene la responsabilidad de evangelizar, sino que el *mandatum* fue dado a la Iglesia *como un todo* : “Este solemne mandato de Cristo de anunciar la verdad salvadora, *la Iglesia* lo recibió de los Apóstoles con orden de realizarlo hasta los confines de la tierra... La responsabilidad de diseminar la fe incumbe a todo discípulo de Cristo en su parte” (n. 17). El oficio de *conducir* la humanidad a Dios es propio de todo el Pueblo de Dios, Pueblo de reyes y sacerdotes.

Este es el contexto en el que, en el n. 12, se describe cómo ejerce la Iglesia su función profética, dotada del carisma de la infalibilidad : “El Pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo, difundiendo su testimonio vivo sobre todo con la vida de fe y la difusión de la caridad, y ofreciendo a Dios el sacrificio de alabanza, que es fruto de los labios que confiesan su nombre. La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo, no puede equivocarse cuando cree, y esta propiedad peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando «desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos» (San Agustín) presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres. Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente a la fe confiada de una vez para siempre a los santos, penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio, sometiéndose al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino la verdadera palabra de Dios”³.

¹ Tratamos de esto en el artículo segundo.

² La mariología tradicional considera a la Virgen *ejemplar* de la Iglesia. La figura es *inferior* y *efecto* de lo figurado, mientras que el ejemplar es *superior* y *causa* de su imagen. Más bien la Iglesia es imagen y figura de la Virgen.

³ “*Populus Dei sanctus de munere quoque prophético Christi participat, vivum Eius testimonium maxime per vitam fidei ac caritatis diffundendo, et Deo hostiam laudis offerendo, fructum laborum confitentium nomini Eius (cf. Hebr 13, 15). Universitas fidelium, qui unctioem habent a Sancto (cf. I Jo 2, 20 y 27), in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali*

Se utilizan expresiones que, a primera vista y aislando el texto de su contexto, hacen pensar que se reproduce la doctrina católica tal como la teología clásica la solía enseñar. Se trata de la infalibilidad *in credendo*: “*universitas fidelium in credendo falli nequit*”, bajo la conducción del Magisterio: “*sub ductu sacri magisterii*”. ¿Se afirma la infalibilidad *in credendo* como efecto y consecuencia de la infalibilidad *in docendo* de la Jerarquía? Es evidente que no, como lo han dicho y repetido todos aquellos que no leen los documentos del Concilio con las anteojeras de una voluntad determinada a no ver nada distinto a la doctrina tradicional.

En este punto el Concilio pretende explicar cuál es la “infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y costumbres” a la que se refirió el Concilio Vaticano I cuando trató de la infalibilidad propia del Romano Pontífice¹, pero que nunca llegó a tratar. Aquí entonces se trata de la infalibilidad de la Iglesia como un todo, y luego, en el n. 25 del capítulo III, se trata de la infalibilidad propia del Magisterio en el cumplimiento de sus especiales funciones de conducción del «*sensus fidei*». La distinción entonces que *Lumen Gentium* establece entre la infalibilidad de la Iglesia y la del Magisterio no es como la de una cosa a otra, sino como la del todo a la parte: ahora se habla de la infalibilidad de la función profética total del Pueblo Dios, propia del sacerdocio común auxiliado por el sacerdocio ministerial; en el n. 25 de la infalibilidad de la función profética especial del Magisterio, al servicio de la infalibilidad total de la Iglesia.

El sujeto «*quod*», entonces, de la infalibilidad *de la Iglesia*, es todo el Pueblo de Dios; y el principio «*quo*» es compuesto: primera y fundamentalmente, el «*sensus fidei*» de la universalidad de los fieles (incluyendo a los obispos no en cuanto tales sino en cuanto simples creyentes); secundaria y complementariamente la guía del Magisterio. El “juicio certero” para explicar y aplicar “la fe confiada a los santos” (confiada a todos, no sólo a la jerarquía) es propiedad del «*sensus fidei*» inspirado inmediatamente por el Espíritu Santo. Al Magisterio no le corresponde enseñar como el que sabe al que no, sino guiar, prestando mucha atención a lo que el Espíritu Santo enseña a la Iglesia en el corazón de los fieles, confirmando con autoridad lo que se ha mostrado venir de Dios: “El juicio de autenticidad [de los carismas otorgados por el Espíritu a los fieles] y de su ejercicio razonable pertenece a quienes tienen la autoridad en la Iglesia, a los cuales compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno” (n. 12 al final). Una vez que lo sentido por la fe de todos recibe el sello de autenticidad de la Jerarquía, recién entonces “no se acepta ya una palabra de hombres sin la verdadera palabra de Dios”, que goza de infalibilidad.

Como creemos que queda claro después de todo lo dicho, esta concepción de la infalibilidad de la Iglesia no corresponde con los principios de la doctrina católica sino con los del modernismo. Y si alguno se pregunta cómo pudo entonces ser aprobado por los obispos, hay que recordarle el método utilizado en los documentos conciliares: Después de haber introducido el veneno modernista se permiten expresiones tradicionales como sedantes para una muerte pacífica. El n. 25 que trata extensamente de la infalibilidad del Magisterio es un dechado de doctrina tradicional. Pero aunque implica en el documento una cierta incoherencia de lenguaje, es claro que todo lo que allí se dice debe ser *reinterpretado* a la luz (negra) del sacerdocio común y de la infalibilidad del «*sensus fidei*». Esto es lo que se irá haciendo cada vez más explícitamente en los documentos posteriores al Concilio.

3° El «*sensus fidei*» en los documentos posteriores al Concilio

La inversión democrática del oficio de interpretar la Revelación, será posteriormente más y más explicitada, llegando a ser doctrina común del «magisterio conciliar». En 1970 Hans Küng publica “¿*Infalible? Una pregunta*”², donde lleva al extremo las tendencias que asomaron en el Concilio: las proposiciones son inadecuadas para expresar la totalidad de la realidad, siendo sólo instrumentos de las ideologías del hombre, por lo que no tiene sentido hablar de *infalibilidad*. Propone sustituir esa noción por la de *indefectibilidad*. El libro se difunde, entran otros neoteólogos en la discusión, sobre todo K. Rahner, algunas Conferencias Episcopales reaccionan y, finalmente, la Congregación para la Doctrina de la Fe dialoga con Küng y promulga, el 24 de junio de 1973, la Declaración *Mysterium Ecclesiae*, ya citada más arriba, donde trata especialmente este asunto.

En este documento se repite la doctrina de la doble infalibilidad enseñada por el Concilio. En un apartado trata de la *Infalibilidad de la Iglesia universal*: “El mismo Dios, absolutamente infalible, ha querido dotar a su

sensus fidei totius populi manifestat, cum «ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles» [San Agustín, De praed. sanct. 14, 27: PL 44,980] universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet. Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu sacri magisterii, cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei (cf. I Thess 2, 13), *semel traditae sanctis fidei* (Iud 3), indefectibiliter adhaeret, recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat”.

¹ Const. dogmática *Pastor Aeternus*, DS 3074.

² La versión española fue publicada por Herder en 1972.

nuevo Pueblo, que es la Iglesia, de una cierta infalibilidad participada, que se circunscribe al campo de la fe y las costumbres, que rige cuando *todo el pueblo* sostiene, sin lugar a dudas, algún punto doctrinal perteneciente a estos campos”¹; y en el siguiente de la *Infalibilidad del Magisterio de la Iglesia*. Muchas veces, se dice, el Magisterio sólo sanciona *a posteriori* el previo consentimiento de los fieles, contra todo lo que tradicionalmente se enseñaba, aunque, moderando las afirmaciones de Küng, otras veces no ocurra esto: “Por más que el sagrado Magisterio se valga de la contemplación, de la vida y de la búsqueda de los fieles, sin embargo, su función no se reduce a sancionar el consentimiento expresado por ellos; sino que incluso [¡oh atrevimiento!], al interpretar y explicar la palabra de Dios escrita o transmitida, puede prevenir tal consentimiento y hasta exigirlo”².

El documento sobre “*Magisterio y teología*” de la Comisión Teológica Internacional (año 1975) es muy claro en este punto. La Revelación es conservada, transmitida y explicada primera y principalmente no por la Jerarquía sino por el conjunto de los fieles gracias al «*sensus fidei*». De allí que, según este documento, tanto el Magisterio como los teólogos “tienen la obligación de atender al «sentido de la fe» poseído por la Iglesia en el pasado y en el presente. La Palabra de Dios, en efecto, se propaga de una manera vital a través de los tiempos, en el «sentido común de la fe», del que está animado el Pueblo de Dios en su totalidad y según el cual «la colectividad de los fieles, teniendo la unción que proviene del Santo, no puede equivocarse en la fe» (*Lumen gentium*, n. 12)”³. El carisma de la infalibilidad no es exclusivo de la Jerarquía, sino también y primeramente pertenece a los fieles. De allí que los teólogos, gracias a la excelencia de su «sentido de la fe», no se subordinan sino coordinan con la Jerarquía: “El carisma de la infalibilidad está prometido «a la colectividad de los fieles» (*Lumen gentium*, n. 12), al colegio de los obispos que mantienen el lazo de comunión con el sucesor de Pedro y al mismo Sumo Pontífice, jefe de este colegio (*Lumen gentium*, n. 25). Esto debe tener su efecto en la práctica de una corresponsabilidad y una cooperación, que reúnan colegialmente a los titulares del Magisterio y a todos los teólogos”⁴.

Hallamos la misma concepción modernista (hay que decirlo) en la Instrucción *Donum veritatis*, sobre la vocación eclesial del teólogo, de la Congregación para la Doctrina de la Fe⁵. Según esta Instrucción, la “regla segura para guiar la reflexión del teólogo” no es ya el Magisterio, sino el *sensus fidei* personal: “Puesto que el objeto de la teología es la Verdad, el Dios vivo y su designio de salvación revelado en Jesucristo, el teólogo está llamado a intensificar su vida de fe y a unir siempre la investigación científica y la oración. Así estará más abierto al «sentido sobrenatural de la fe» del cual depende y que se le manifestará como regla segura para guiar su reflexión y medir la seriedad de sus conclusiones” (n. 8). La interpretación infalible de la Palabra de Dios es un carisma dado por Dios no exclusivamente a la Jerarquía sino al conjunto de los fieles. El Magisterio tiene una función de *autenticación*, es decir, de legitimación de la interpretación común: “[Dios] dio a su Iglesia, por el don del Espíritu Santo, una participación de su propia infalibilidad. El pueblo de Dios, gracias al «sentido sobrenatural de la fe», goza de esta prerrogativa, bajo la guía del magisterio vivo de la Iglesia, que, por la autoridad ejercida en el nombre de Cristo, es el sólo intérprete auténtico de la Palabra de Dios, escrita o transmitida” (n. 13). El Magisterio no tiene la misión de enseñar, como el nombre lo había sugerido hasta Pío XII, sino la de garantizar el correcto ejercicio del *sensus fidei*, “protegiendo [al pueblo] de las desviaciones y extravíos, y garantizándole la posibilidad objetiva de profesar sin errores la fe auténtica en todo momento y en las diversas situaciones” (n. 14).

La Pontificia Comisión Bíblica, al hablar del “*papel de los diferentes miembros de la Iglesia en la interpretación*” de las Escrituras, hace un comentario ya muy explícito del *libre examen comunitario* que nos sugería la referencia al «*sensus fidei*» en la Constitución *Dei Verbum*: “Este mismo Concilio enseña que todos los bautizados, cuando participan en la fe de Cristo, en la celebración de la eucaristía, reconocen la presencia de Cristo también en su palabra, «pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es él quien habla» (*Sacrosanctum Concilium*, 7). A este escuchar la palabra ellos aportan «el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo... Con ese sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y sostiene, el pueblo de Dios, bajo la dirección del sagrado magisterio, al que sigue fielmente, recibe, no ya la palabra de los hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cfr. 1 Tes. 2, 13); se adhiere indefectiblemente a la fe dada de una vez para siempre a los santos (cfr. Jds. 3), penetra más profundamente en ella con rectitud de juicio y la aplica con mayor plenitud en la vida» (*Lumen gentium*, n. 12). Así pues, todos los miembros de la Iglesia tienen un papel en la interpretación de las escrituras. [...] El espíritu también ha sido dado, ciertamente, a los cristianos individualmente, de modo que pueden arder sus corazones dentro de ellos (cf. Lc. 24, 32), cuando oran y estudian en la oración las Escrituras, en el contexto de su vida per-

¹ Congregación para la Doctrina de la FE, *El Misterio de la Iglesia y La Iglesia como comunión*, 2ª ed. Ediciones Palabra, Madrid 1995, p. 36.

² *El Misterio de la Iglesia y La Iglesia como comunión*, p. 38.

³ C.T.I. *Documentos 1970-1979*, Cete Madrid, Tesis 3, p. 131.

⁴ *Ibid.* Tesis 4.

⁵ *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 1 de julio de 1990.

sonal. Por ello, el Concilio Vaticano II ha pedido con insistencia que el acceso a las Escrituras sea facilitado de todos los modos posibles (*Dei Verbum*, n. 22, 25). Este tipo de lectura, hay que notarlo, no es nunca completamente privado, ya que el creyente lee e interpreta siempre la Escritura en la fe de la Iglesia y aporta a la comunidad el fruto de su lectura, para enriquecer la fe común”¹.

El Magisterio tiene una función de *oficialización* de la interpretación dada por la experiencia de fe común de los creyentes, a lo que llaman «interpretación auténtica». De allí la necesidad que tiene la Jerarquía de consultar a los teólogos : “Si las Escrituras, como se ha recordado antes, *son el bien de la Iglesia entera*, y forman parte de la «herencia de la fe», que todos, pastores y fieles, «conservan, profesan y ponen en práctica con un esfuerzo común», continúa siendo verdad que «la función de interpretar auténticamente la palabra de Dios, transmitida por la Escritura o por la Tradición, sólo ha sido confiada al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en nombre de Jesucristo» (*Dei Verbum*, n. 10). Así, pues, en último término, es el Magisterio quien tiene la misión de garantizar la auténtica interpretación, y de indicar, cuando sea necesario, que tal o cual interpretación particular es incompatible con el evangelio auténtico. Esta misión se ejerce en el interior de la koinonía del Cuerpo, *expresando oficialmente la fe de la Iglesia* para servir a la Iglesia. El Magisterio consulta para ello a los teólogos, los exegetas y otros expertos, de los cuales reconoce la legítima libertad y con quienes queda ligado por una recíproca relación en la finalidad de «conservar al pueblo de Dios en la verdad que hace libres» (CDF, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, n. 21)”².

Conclusiones

El pensamiento conciliar le ha dado gran importancia a la doctrina acerca de la infalibilidad del «*sensus fidei*» porque : 1. posee la dignidad de un dogma de la más alta cuna tradicional; 2. es difícil precisar teológicamente su naturaleza; 3. parece abrir una brecha en los muros de la infalibilidad del magisterio, con que la Jerarquía hace de la Revelación su propiedad privada.

La falacia está en la inversión del orden de subordinación : ya no reconoce que la infalibilidad del «*sensus fidei*» depende de la del magisterio como el efecto de su causa propia, según enseña la doctrina católica; sino pone al magisterio en dependencia del «*sensus fidei*» como la función de la parte sirve al fin del todo : el magisterio unifica la pluralidad de sentires del pueblo fiel.

Hecha esta inversión, el lenguaje conciliar puede permitirse repetir todas las sentencias dogmáticas del Vaticano I sobre la infalibilidad del magisterio : ahora tienen un nuevo sentido reinterpretadas a la luz de la doctrina del «*sensus fidei*».

Las consecuencias prácticas son enormes, porque inhibe el ejercicio de la autoridad magisterial de la Jerarquía : en lugar de formar el espíritu de los fieles apoyados en la propia luz que les viene de Cristo, el Papa y los obispos se creen obligados a escrutar el corazón de los fieles para descubrir allí lo que dice a la Iglesia el Espíritu.

Esta doctrina y espíritu es el del modernismo delatado y condenado por San Pío X, sin cambio en sus afirmaciones, perfeccionado en su propósito de no mostrarse formalmente herético, pero manifiesto al extremo, después de estos cuarenta años, por sus frutos funestos.

¹ Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* 23 de abril de 1993, presentado por un discurso de Juan Pablo II, San Pablo, III, B, 3, p. 92.

² *Ibid.*

Anexos al apéndice segundo

Como complemento necesario a lo expuesto, presentamos la explicación de este punto de doctrina por dos prestigiosos teólogos católicos, el Cardenal Franzelin S.J. y el Padre Marín-Sola OP Habiendo declarado suficientemente la parte que tiene el magisterio, como elemento externo, en la infalibilidad del «*sensus fidei*», ahora buscamos precisar mejor la parte que tiene el elemento interno de la fe de los fieles. La doctrina conciliar la exagera hasta la heterodoxia; Franzelin expone lo que creemos ser la doctrina católica; Marín-Sola sale al paso de la posición modernista, pero nos parece que disminuye excesivamente el elemento interior.

La doctrina católica : el «*sensus fidei*» según el Cardenal Franzelin ¹

DEL MODO SEGÚN EL CUAL EL CONSENSO DE LOS FIELES EN LA DOCTRINA DE LA FE ES CRITERIO DE LA DIVINA TRADICIÓN

El Espíritu de verdad conserva siempre inmune de error la conciencia y profesión de la fe en todo el cuerpo unificado de los fieles por medio del magisterio auténtico de la sucesión apostólica. En consecuencia, aunque cada uno de los fieles del pueblo o las comunidades enteras no posean la facultad de enseñar auténticamente sino la obligación de ser instruidos, con todo, el «*sensus catholicus*» de todo el pueblo cristiano y el consenso en el dogma de la fe cristiana debe reputarse como uno de los criterios de la divina Tradición.

I. En la primera parte de esta proposición se dicen dos cosas, a saber, que en virtud del Espíritu Santo la integridad de la fe siempre es conservada intangible en la comunidad de los fieles y que el Espíritu Santo así lo garantiza no por la sola operación inmediata suya y sin instrumento visible, sino mediante el magisterio auténtico de la sucesión apostólica. Lo que algunos llaman *infalibilidad pasiva* de la Iglesia ¹ se comprende fácilmente en razón de la mutua relación entre los pastores y doctores auténticos con las comunidades de los fieles, tal como aparecen dispuestas e instituidas por el mismo Cristo, ya sea en los escritos evangélicos y apostólicos como en los demás documentos en el decurso de todos los siglos subsiguientes.

1º. Esto se demuestra en primer lugar mediante un argumento general pero evidente. El fin para el cual ha sido instituido el magisterio auténtico y en relación al cual Cristo prometió que iba a estar presente con sus enviados *todos los días hasta el fin de los siglos*, cuando les mandó bautizar y enseñar a todos los pueblos y cuidar de los iniciados en la fe, y que el Espíritu de verdad permanecería *eternamente* con estos testigos, es la propia conservación de la doctrina y del testimonio recibido y la integridad de la fe en los fieles. Estos carismas han sido prometidos y comunicados, en efecto, en atención a la utilidad y necesidad de todo el cuerpo ². De allí que a este magisterio perpetuo, indefectible e infalible por propia institución de Cristo corresponde una perpetua «obediencia de la fe» en los creyentes (tesis IV). Por tanto, así como el Espíritu Santo conserva siempre inmune de error la predicación y testificación en la unidad de los pastores y doctores, así también mediante este mismo testimonio infalible de los docentes conserva siempre inmune de error la fe de los discentes quienes, por medio de la obediencia de la fe, permanecen en consenso y comunión con los pastores concordados : Cristo en la sentencia del Padre, los obispos dispersos por el orbe (coligados por el vínculo y atadura de la unidad) en la sentencia de Cristo, los fieles en la sentencia de los obispos (tesis VIII, n. I).

2º. El argumento tomado del fin de los carismas en la sucesión apostólica y de la relación de la autoridad de los docentes con respecto a la obediencia de la fe en los discentes considerado en general, puede abordarse más detalla-

¹ Card. Ioannes Bapt. Franzelin SJ, *Tractatus de Divina Traditione et Scriptura*, editio tertia, Romae, ex typographia polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1882, Tesis XII. Traducción del P. Pablo Suárez.

¹ Por mi parte, preferiré distinguir la infalibilidad de la Iglesia *in credendo* y la infalibilidad *in docendo*; o la infalibilidad en la *obediencia de la fe* (της ἁκοῆς) y en la *predicación y definición de la fe* (του κηρυγματος).

² I Cor 3, 22; Efes 4, 16.

damente a partir de las propias palabras de Cristo y de los Apóstoles. Respecto al apostolado y al oficio divinamente encomendado de predicar y enseñar, Cristo y los Apóstoles nunca lo tratan sin considerar al mismo tiempo la correspondiente fe y profesión de los creyentes como el fin y efecto al cual se ordenan; en cierto modo, algunas veces presentan esta fe y profesión en conexión con la predicación como con su condición y causa (parcial, es verdad, ministerial y externa, cf. I Cor 3, 4-9). Cuando se refieren a la fe y profesión en conexión con la gracia interna como causa principal, en estos casos hacen abstracción, en efecto, de la gracia externa de la predicación, pero no la excluyen, desde que conforme a la economía universal y ordinaria establecida por Cristo, la gracia interna e invisible está unida a la gracia externa y visible de la noticia de la fe: *auditus fidei*. Es como una suerte de sorites¹ divino: la saludable confesión e invocación [se sigue de] la fe, [que se sigue de] la noticia de la fe, [que se sigue de] la predicación, [que se sigue de] la misión divina de los Apóstoles y de sus sucesores, [que se sigue] finalmente [de] la palabra revelada de Cristo. “Cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón; esto es, la *palabra de fe* que nosotros predicamos... Todo aquel que invocare el nombre del Señor será salvo... *Ahora bien, ¿cómo invocarán a Aquel en quien no han creído? Y ¿cómo creerán en Aquel de quien nada han oído? Y ¿cómo predicarán, si no han sido enviados?... La fe viene pues del oír, y el oír por la palabra de Cristo*”². Por eso se enseña a las naciones *guardar todo* lo que mandó Cristo, pero en cuanto hay *enviados por Cristo a predicar y enseñar*, con quienes Cristo permanece todos los días³.

Cristo ruega con una oración que no puede carecer de efecto para que *todos sean uno* en el Padre y en el Hijo, pero para que *los que iban a creer sean uno gracias a la predicación de los Apóstoles*⁴. *Un cuerpo y un espíritu, así también una la esperanza de la vocación*; así como uno es el Señor, *una es la fe, uno el bautismo*; sin embargo, para producir y conservar perpetuamente esta unidad, “para la consumación (καταρτισμον articulada disposición y perfección) de los santos en la edificación del cuerpo de Cristo, para que no seamos niños fluctuantes y llevados a la deriva por todo viento de doctrina”, con esta finalidad El mismo estableció tanto los oficios extraordinarios en los orígenes de la revelación de la fe como los ordinarios en orden a la conservación y propagación de la fe. “*Y Él a unos constituyó apóstoles... a otros pastores y doctores... hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del pleno conocimiento del Hijo de Dios, al estado de varón perfecto, alcanzando la estatura propia de la plenitud de Cristo*”⁵. Las puertas del infierno *no prevalecerán contra la Iglesia*, algo que Cristo produce, en efecto, *por su edificación sobre la roca*, en cuanto se funda en la roca y es sujeta por la roca⁶.

No es necesario que acreditemos idéntica operación del Espíritu Santo en toda la Iglesia por ministerio de la sucesión apostólica en razón de la unánime doctrina de los mismos custodios del depósito desde la época apostólica, dado que esta demostración fácilmente puede trasladarse aquí de lo dicho antes. Ver tesis VIII y IX n° II.

Por lo tanto, el Espíritu de verdad asiste a toda la congregación de los fieles “no dejando a las iglesias sentir otra cosa o creer algo distinto de cuanto Él ha predicado por medio de los Apóstoles”, empresa que con suave providencia se efectúa por medio del ministerio visible de los pastores y doctores. El Espíritu de verdad que conduce a toda la verdad opera en los pastores – considerados en comunión y unánime asenso – como principio inmediato en relación a la conservación del entendimiento católico; y por el ministerio de éstos como por gracia externa, con la cual se vincula como elemento mucho más importante la unción y gracia interna, el mismo Espíritu de verdad es principio de infalible formación y conservación de la “conciencia de la fe” en el rebaño unido a los pastores. De aquí se comprende que las promesas divinas en las cuales se mencionan los carismas y oficios propios de los pastores, especialmente el oficio y carisma de enseñar infaliblemente (cfr. tesis V), se refieran, por cierto, inmediatamente y como *a su sujeto*, sólo a los Apóstoles y a sus sucesores, aunque mediatamente y como *a su fin* incumban a la utilidad y fruto de toda la Iglesia.

3°. De allí, además, que el Espíritu Santo en cuanto principio de la gracia interna y unción en orden a creer la palabra y conservar el mandato de Dios propuestos por el magisterio auténtico, sea prometido no ya en atención a la diversidad de oficios jerárquicos, sino a los fieles indiscriminadamente, “quien reparte a cada cual según quiere”.

Si algunas veces, pues, esta gracia interna se llama *doctrina, revelación, testimonio*, estas locuciones deben entenderse no con exclusión de la gracia de la externa y auténtica predicación, sino con esta asignación.

¹ N. d. Tr. *Sorites*: raciocinio compuesto de muchas proposiciones encadenadas.

² Rom 10, 8-17.

³ Mt 28.

⁴ Jn 17, 20-21.

⁵ Ef 4, 4-14.

⁶ Mt 16, 18.

Así se interpreta aquello de 1 Jn 2, 20-27 : “Muchos se han hecho anticristos... de entre nosotros han salido pero no eran de los nuestros... Pero vosotros *tenéis la unción del Santo y sabéis todo*. No os escribo porque ignoréis la verdad, sino porque la conocéis... *Lo que habéis oído desde el principio* permanezca en vosotros... Esto *os escribo* respecto de los que quieren extraviaros... *En vosotros, empero, permanece la unción que de Él habéis recibido y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe*. Mas *como su unción os enseña todo*, y es verdad y no mentira, *permaneced en Él, como ella os ha instruido*”. Quien enseña es el mismo Cristo, pero enseña doblemente, esto es, por la unción de la gracia interna y por la palabra externa propuesta por los enviados de Cristo, entre los cuales está el mismo Juan, que de hecho predicó el Evangelio para enseñar e hizo esta misma carta para instruir ¹. De allí que en ese mismo lugar, el Apóstol una el ministerio externo a aquella gracia interna : “*Lo que habéis oído desde el principio* permanezca en vosotros”; y en la introducción de esta misma carta suya [dice] : “Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos... *damos testimonio y os anunciamos*” ². Supuesta, sin duda, la predicación externa, los fieles tienen la unción que procede del Espíritu Santo, y están instruidos y conocen todas las cosas; *todas las cosas*, que es aquello mismo que oyeron desde el principio y en lo cual se les manda permanecer. De allí que Juan escribiese efectivamente tanto esta carta como el Evangelio a quienes ya conocían la verdad (ver supra tesis VIII n° III, 3); con todo, escribió para enseñar y como en subsidio de la predicación. Los doctores, empero, por quienes los fieles “no tienen necesidad” de ser instruidos, son los maestros de novedades opuestas a aquello que habían oído desde el principio; se manda por tanto a los fieles huir de ellos y rechazarlos para conservar la unción que habían recibido por la gracia interna con la predicación externa de los Apóstoles. “Esto os escribo respecto de los que quieren extraviaros. En vosotros, empero, permanece la unción que de Él habéis recibido, y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe”. En una palabra : en la *unción* está incluida la predicación apostólica y se excluye la predicación herética.

Del mismo modo deben interpretarse aquellas profecías : “Todos tus hijos serán discípulos del Señor” ³ que Cristo Señor mismo explica en Jn 6, 45 con respecto a la necesidad de unir la gracia interna con la predicación externa, incluso cuando ésta procede de sus mismos labios divinos : “Nadie puede venir a mí, si el Padre que me envió, no lo atrae... Está escrito en los profetas : Todos serán *enseñados por Dios* (διδαχτουζ θεου). Todo el que escuchó al Padre y ha aprendido, viene a mí”. Sin duda que la gracia interna y la santidad teológica son presentadas como caracteres propios del nuevo Testamento en comparación con la economía mosaica, que en cuanto peculiar para el pueblo exclusivo de Israel era externa y ordenada a la justicia legal ⁴. Sin embargo, no por eso se excluye el ministerio externo en el nuevo Testamento, ni se promete una revelación inmediata de Dios a cada uno al margen de las causas ministeriales; como a su vez tampoco se excluía en la economía externa del antiguo Testamento la gracia y santificación interna, sino que por el contrario debe entenderse como supuesta e incluida.

La otra profecía de Jeremías también debe ser explicada según la analogía de la fe y de toda la nueva economía, por lo demás evidentísima : “He aquí que días vienen, dice el Señor, en que yo pactaré con la casa de Israel y con la casa de Judá una nueva alianza; *no como la alianza que pacté con sus padres*, cuando les tomé de la mano para sacarles de Egipto, *que ellos rompieron mi alianza*... Sino que esta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, dice el Señor, después de aquellos días : *pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo y el otro a su hermano diciendo : Conoced al Señor, pues todos ellos me conocerán del más chico al más grande*, dice el Señor” ⁵. Aquí se compara lo que prepondera en el antiguo pacto, esto es, la ins-

¹ “Y no tenéis necesidad de que ninguno os enseñe... pues ¿qué hacemos nosotros, hermanos, que os enseñamos?... Digo al propio Juan... ¿por qué escribiste esa carta? ¿Qué les enseñabas, en qué les instruías, qué construías?... Las enseñanzas externas y las admoniciones son ciertos auxilios; el que enseña los corazones tiene su cátedra en el cielo” S. Agustín en I Jn. Tract. III n° 13.

² I Jn 1-5.

³ Is 54, 13. Graec. διδκουζ θεου. Cf. Mt 28, 19 : μαθητευσατε.

⁴ Esto no debe por cierto entenderse, como si en el antiguo Testamento faltase la gracia interna y la santificación teológica; pero 1° era más moderada que en el nuevo Testamento; 2° en virtud de esta gracia interna la divina economía no estaba restringida a un solo pueblo, Israel, sino que era universal; por eso 3° la gracia y la santificación no eran propios del pacto antiguo, temporal, en cuanto éste difiere específicamente del nuevo y eterno Testamento, sino que la gracia y santificación era desde entonces herencia del Testamento eterno dada a los antecesores antes de la muerte del testador, Cristo Dios. “Todo aquellos (los justos), si bien por el tiempo de la dispensación del antiguo Testamento administraban en figuras, por la gracia de Dios pertenecían al nuevo Testamento, aunque no revelado todavía”. S. Agustín, *Contra adversar. leg. et proph.* I. II n. 30; ep. 140, n. 5 y frecuentemente en otros lados. Cfr. *Tratado de Trin.* Tesis 48; *de Incarnat.* p. 496 y ss. 1ª edit.; p. 499 2ª edit.

⁵ Jer 31, 31-34.

cripción en tablas de piedra y la economía externa y temporal, con lo que prevalece en el nuevo Testamento, con la inscripción, en efecto, en los corazones por medio de la gracia (sin excluir sino incluyendo la predicación a través de los enviados de Dios)¹, con la economía de la santificación interna y que nunca caducaría.

Así también aquellas últimas palabras : “no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo... pues todos ellos me conocerán”, deben interpretarse *en comparación* al antiguo Testamento, pero no tomadas aislada y absolutamente si se restringen al estado presente en que la Iglesia todavía “por fe camina y no por especie”. Como a menudo en las Escrituras proféticas las palabras se refieren con el mismo sentido menos pleno a la incoación no todavía perfecta y con sentido plenísimo significan la consumación perfecta, se puede con San Agustín referir los últimos incisos de la profecía a la Iglesia consumada en la visión beatífica, a la ἐπιγνωσις en la cual todos “conocerán como son conocidos”². “Ahora ciertamente – dice San Agustín³ – ya es el tiempo del nuevo Testamento, del que fue hecha por el profeta la promesa por las palabras que recordamos de aquella profecía. ¿Por qué entonces dice cada ciudadano a su hermano : conoce al Señor?... Si ahora entonces esta predicación crece por todas partes, ¿cómo puede ser el tiempo del nuevo Testamento... sino porque al prometer unió el premio eterno de ese mismo nuevo Testamento, esto es, la contemplación beatífica del mismo Dios?”

El parangón con el estado de la fe en el nuevo Testamento tiene un triple término : a) el conocimiento tendrá una extensión más universal y una intensidad mucho más profunda; b) la doctrina será más bien interna y por la gracia que externa : “ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios que da el crecimiento”⁴; c) la propia doctrina externa no tendrá un puro hombre como primer promulgador y hombres instituidos por él como ulteriores propagadores (aunque revestidos de autoridad divina), sino que su primer promulgador visible será Dios-hombre, que, por el ministerio de los que ofician la legación en su persona, continuará la predicación todos los días hasta la consumación de los siglos. “Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo”⁵. “Y Moisés fue fiel en toda su casa, como ministro que había de dar testimonio de todo lo que se había de decir; pero Cristo está como Hijo sobre su casa”⁶. “¿Qué es Apolo y qué es Pablo? Ministros de aquel a quien creísteis... Somos cooperadores (συνεργοί) de Dios, sois arada de Dios, edificación de Dios”⁷. A esto puede agregarse d) en sentido más pleno, que la misma visión de Dios cara a cara pertenece a la promesa y premio del nuevo Testamento.

II. La otra parte de la tesis se desprende de lo demostrado antes. Por cierto que el consenso de los fieles en cierta doctrina como dogma divinamente revelado es prueba y criterio de la divina revelación y Tradición, por lo mismo que el Espíritu de verdad conserva a todo el cuerpo de los fieles siempre inmune de todo error contrario a la fe, aún cuando lo haga efectivo por el ministerio de quienes enseñan auténticamente. Además, que este consenso no puede contener error en la fe, también se sigue de que todo el pueblo cristiano no puede creer en una doctrina como revelada sin que eso mismo sea sentido católico e interpretación de toda la Iglesia, lo cual ora es evidente por sí mismo, ora surge de la comunión de los fieles con los obispos (p. 66), ora del oficio mucho más importante de los pastores de velar por la integridad de la fe. “La Iglesia de Dios, establecida en medio de mucha paja y cizaña, tolera muchas cosas; y, sin embargo, no aprueba ni calla ni hace cuanto va contra la fe y las buenas costumbres”⁸. De aquí que los santos Padres acostumbren asumir el absurdo de la hipótesis de que todo el pueblo cristiano haya errado en cuestiones de fe como prueba evidente para demostrar la verdad de la doctrina antigua y la falsedad de la enseñanza nueva. Si las novedades introducidas por los herejes y contrarias a la antigüedad son aceptadas (así argumenta *ab absurdo* Vicente de Lérins), “forzosamente habrá de violarse en todo o en parte la fe de los bienaventurados padres; forzosamente habrá de hallarse que todos los fieles de todas las edades, todos los santos, todas las vírgenes, castos, continentes, todos los clérigos, levitas y sacerdotes, tantos millares de confesores, tantos ejércitos de mártires, tanta celebridad y muchedumbre de ciudades y pueblos, tantas islas, provincias, reyes, razas, reinos y naciones, casi toda la redondez de la tierra, finalmente, incorporada por la fe católica a Cristo, su cabeza, en tan larga sucesión de siglos, hayan vivido sumidos en la ignorancia, se hayan equivocado, hayan blasfemado, no hayan sabido qué cosa habrían

¹ Cf. 2 Cor 3, 3 : “Sois carta de Cristo, ministrata a nobis y escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo, no en tablas de piedra, sino en tablas de corazones de carne”.

² I Cor 13, 12.

³ *De Spirit. et littera* n. 34-41.

⁴ I Cor 3, 7.

⁵ Heb 1, 1-2.

⁶ Heb 3, 5-6.

⁷ I Cor 3, 4-5; 9.

⁸ S. Agust. ep. 55, n. 35 al. 119, *ad Januar.*

de creer”¹. Con idénticas palabras tratan el mismo argumento Tertuliano, *Praescript.* c. 29; Atanasio, *de Synodis* n° 4; Gregorio Nacianceno ep. 2 a *Cledon.* T. II. p. 97. De aquí que el propio sumo Pontífice Pío IX, como preparación próxima a la definición dogmática de la inmaculada concepción de la B. V. M. solicitase a los obispos de todo el orbe que le informasen, entre otras cosas, “cuál fuese la piedad y devoción de sus fieles respecto a la inmaculada concepción de la Madre de Dios”, y que entre los criterios de la divina Tradición el propio Santo Padre enumerase “el singular consentimiento de los obispos y fieles católicos” (Bula *Ineffabilis*). Cfr. Gregor. de Valencia, *de Fide* disput. I. q. 1. P. 7 § 47. *Analys. Fidei* l. VIII, c. 9; Bellarmin. *de Ecclesia* l. III c. 14; Suárez, *de Fide* disp. V sect. 6.

Es evidente por sí mismo que el consenso del pueblo cristiano debe ser cierto y claro para que el argumento a favor de la Tradición extraiga de allí toda su fuerza. Si el consenso en una doctrina como dogma revelado es ambiguo, ciertamente puede y debe tener mayor o menor peso; pero de suyo, él solo no alcanza para dar un juicio definitivo. Es también manifiesto que no puede apelarse a este consenso del pueblo cristiano sino en aquellos puntos que, o bien caen bajo el expreso conocimiento de los fieles, o bien están ciertamente contenidos en alguna práctica y costumbre pública y constante. ¿Quién puede, en efecto, demostrar el consenso en otras doctrinas más sutiles, que la muchedumbre de los fieles sólo cree implícitamente en la fe de los doctores y pastores?² Sin embargo, en la comprobación de las doctrinas que no escapan al entendimiento católico y explícito de la multitud de los fieles, se ha acudido con gran confianza en las disputas con los herejes a ese consenso y a la fuerza de la costumbre. Así, por ejemplo, San Basilio³ dice de Orígenes que “no tiene en todas las opiniones correctas sobre el Espíritu Santo; sin embargo, este también pronunció palabras piadosas sobre el Espíritu Santo *venerando la fuerza de la costumbre*”. San Agustín prueba el efecto de la Eucaristía contra los pelagianos y sus remanentes a partir del consenso de la muchedumbre⁴, el efecto del Bautismo en los párvulos⁵, el pecado original⁶, la necesidad de la gracia para la infusión de la fe y la perseverancia⁷, etc. Cuando Juliano deploró que contra la doctrina pelagiana sólo opusiese el “murmullo” del pueblo, Agustín mostró⁸ la importancia de este testimonio: “El mismo pueblo murmura contra vos, porque el asunto no es tal que pueda quedar escapar al conocimiento de todos. Ricos y pobres, grandes y pequeños... saben qué cosa se perdona en el bautismo y en qué edad... *Por más pequeña que sea la verdad de esta aserción, en este fundamento firmísimo y antiquísimo no discrepa entre sí la misma multitud difundida por todo el mundo*”⁹.

Corolario. Aquel célebre dicho de San Hilario “son más santos los oídos de los fieles que los corazones de los sacerdotes”¹⁰ sólo tiene aquel santísimo y muy deseado sentido de que el pueblo prefiera la comunión y el consenso con los sacerdotes que permanecen en la unidad y en el consenso de la Iglesia a la doctrina de los sacerdotes que han defecionado de la unidad y de la fe común. Sería absurdísimo, sin embargo, que los *corazones de los sacerdotes* se tomaran indiscriminadamente o que el pueblo fuese constituido en juez de los sacerdotes. En orden completamente inverso, los *corazones de los sacerdotes*, la unanimidad de la fe y el consenso católico de los pastores que permanecen en la unidad de la Iglesia son causa ministerial y órgano por los cuales el Espíritu de verdad *santifica los oídos del pueblo*, esto es, el sentido e intelecto católico de aquellos de quienes es propio oír, aprender y prestar la “obediencia de la fe” ὑπακοή πιστεως¹¹.

¹ Conmonit. c. 33.

² “Hay dos clases de cosas que cree la Iglesia. Una, que concierne por igual a todos y en este género no es muy difícil conocer la fe y el consenso de todos... El otro, es aquella especie de cosas cuyo conocimiento pertenece, no a los rústicos e imperitos en la Iglesia, sino a los mayores y sabios; en el cual género, indagar la opinión vulgar del pueblo equivale a requerir de un ciego el sentido del color. Cuando tales cosas aparecen por caso en el lenguaje popular, aquellos que entre el vulgo son un poco más modestos, con cautela, pues, y prudentemente, no refieren nada del todo afirmativa y aseverativamente, sino confiesan creer y sentir en estas cosas aquello que la Iglesia cree y siente, en lo cual designan acertadamente a los sabios y mayores en la Iglesia... Afirremos ahora lo siguiente: en las cuestiones comunes a todos se saca argumento cierto en base al sentir común de los fieles, sin que sea necesario establecer fehacientemente el parecer particular de todos. Respecto a la fe de aquellas cosas que son propias de los doctores y sabios, hay que recurrir sólo a la opinión de éstos y no esperar, por cierto, la del vulgo... Pero en cuanto a los *decretos y leyes* en ambos asuntos, no constituyen lugar [teológico] ni el vulgo ni todos los sabios, sino sólo aquellos que son pastores de la Iglesia”. Melchor Cano, *de Locis* l. IV, c. 6, ad. 14^m argumentum. Cf. l. V, c. 6, ad 12.

³ *De Spiritu Santo* c. 29.

⁴ *De peccator. merit. et remiss.* l. I. n° 34.

⁵ *Serm.* 294 n° 14 y 17.

⁶ *Ibidem* y *Contra Juliano* l. I. n° 31 y 32.

⁷ *De dono persever.* n° 63.

⁸ *Contra Julian.* l. c.

⁹ Ver Stapleton l. XI c. 4.

¹⁰ *Contra Auxentium* n° 6, T. II. p. 597.

¹¹ Rom 1, 5.

Puede ciertamente suceder que muchos obispos y muchas provincias completas defeccionen de la fe y que, sin embargo, la mayor parte de los rebaños de fieles en profesión ortodoxa conserve constantemente la comunión y el consenso con la sucesión apostólica, la cual permanece en consenso y comunión con el centro de unidad, esto es, la sede de Pedro. Pero no puede suceder que defeccione todo el episcopado y que éste no permanezca órgano de conservación de la Tradición bajo la asistencia del Espíritu Santo, mediante el cual, como por magisterio ordinario externo, el mismo Espíritu contiene y conserva la comunión y la fe del pueblo católico. Para que esto tenga lugar, no siempre se requiere necesariamente que todo el episcopado defienda y proteja la fe ortodoxa contra sus adversarios con empeño y ardor extremo, sino que puede ser suficiente su perseverancia en la misma doctrina transmitida, siendo esa misma constancia norma inmediata viva rectora y vínculo inmediato de unión del pueblo católico. Esto mismo es lo que pueden corroborar los hechos de la historia eclesiástica, particularmente la historia de arrianismo que afloraba en el IV, no así aquello que el autor anónimo de la disertación «*De consulendis fidelibus in rebus christianae doctrinae*»¹ creyó poder inferir a partir de aquella historia: “la Iglesia docente no fue en todo tiempo instrumento activo de la infalibilidad de la Iglesia”. Aún habiendo sido expulsados todos los obispos católicos, su constancia contra los arrianos, la huída del pueblo fiel de los obispos intrusos y su comunión con los desterrados, la relación de Sozomeno en punto a que había sido más perseverante el pueblo de las ciudades cuyos obispos eran más fuertes y más constantes en la fe², la conminación de los fieles antioquenos para que se comunicaran a los obispos occidentales los fraudes del obispo arriano Leoncio³ y otros hechos, todos referidos por el mismo autor anónimo de la disertación, demuestran que también en aquel tiempo “la Iglesia docente había sido instrumento activo de la infalibilidad de la Iglesia”.

Una posición mínima : el «*sensus fidei*» según el P. Marín-Sola OP

El Padre Marín-Sola, en su obra «*La evolución homogénea del dogma católico*»⁴, trata largamente del sentido de la fe en los creyentes y subraya con razón cómo la infalibilidad no le pertenece propiamente sino al magisterio :

“**Distinción entre el sentido de la fe y el magisterio ordinario.** – Conviene distinguir bien entre el sentido de la fe... y el magisterio ordinario de la Iglesia... El primero se encuentra en todos los fieles, sobre todo en los fieles que están en gracia de Dios, y mucho más en los verdaderos santos, aunque no sean teólogos ni obispos. El segundo es exclusivo de los obispos o pastores.

El primero no es enseñanza ni magisterio, sino simple persuasión experimental de una verdad, y aunque, cuando es de todos los fieles, sea suficiente criterio o preparación para su definición por la Iglesia, no es por sí mismo definición. El segundo no es solamente persuasión de una verdad, sino también magisterio o enseñanza de ella, y cuando ese magisterio es universal y definitivo, constituye una verdadera definición de fe por magisterio ordinario, del mismo valor que las definiciones de fe por magisterio solemne.

Para poseer el primero, esto es, el sentido de la fe, basta estar en gracia de Dios o al menos tener verdadera fe divina; para poseer el segundo, esto es, la potestad de magisterio ordinario, hace falta y basta el tener jurisdicción episcopal, que es por su misma naturaleza jurisdicción doctrinal, aunque se carezca de gracia y aun de fe.

Tampoco debe confundirse el consentimiento común de los fieles, cuando es consecuente con una definición del magisterio solemne u ordinario de la Iglesia, con ese mismo consentimiento cuando es antecedente a toda definición o enseñanza de la Iglesia. El primero versa sobre una verdad ya definida y es, por lo tanto, infalible, como lo es la definición. El segundo versa sobre una verdad no todavía definida ni enseñada y no puede fundarse, por lo tanto, sino en una de dos cosas : o en el raciocinio especulativo de la teología, o en el sentido intuitivo y experimental de la fe : cosas ambas en absoluto falibles mientras no intervenga la definición del magisterio solemne u ordinario de la Iglesia, al cual únicamente está prometida y ligada la asistencia divina o infalibilidad.

El factor principal del progreso dogmático. – Por aquí se ve claro cómo el único factor principal o verdaderamente eficaz del progreso dogmático es la definición de la Iglesia o asistencia infalible del Espíritu santo, pues esas dos cosas, definición y asistencia, están indisolublemente unidas y no forman sino una sola. En cambio,

¹ En la efeméride literaria *The Rambler*, July 1859, p. 218.

² Soz. VI. 21.

³ Theodor. H. E. II. 24.

⁴ P. Francisco Marín-Sola OP, *La evolución homogénea del dogma católico*, BAC 1952, c. 4, secc. 5, p. 408-410.

todos los otros factores, sean especulativos o prácticos, no son sino meras vías o instrumentos humanos y falibles de la acción infalible del magisterio de la Iglesia.

Por lo tanto, el magisterio o definición dogmática de la Iglesia no es solamente un aparato registrador ni un centro de repercusión de la conciencia social de la comunidad cristiana, como pretende heréticamente el modernismo, sino que es, ante todo, una verdadera fuente, de donde explícita o implícitamente, nace todo consentimiento consiguiente y un verdadero juez y verdadera regla divina de todo consentimiento antecedente de la conciencia social o pueblo cristiano, ora tal consentimiento se haya formado por raciocinio teológico, ora por el sentido práctico y experimental de la fe. Por eso, toda definición del magisterio eclesiástico, sea solemne u ordinario, es infalible por sí misma e independiente del consentimiento antecedente, concomitante o consiguiente de los teólogos y de los fieles. En cambio, ningún consentimiento de teólogos o fieles, por unánime y permanente que sea, es ni puede ser infalible sino en cuanto sea expresión de una definición anterior o en cuanto sea confirmado por una definición posterior del magisterio solemne u ordinario de la Iglesia”.

Observación crítica. Nos parece errado considerar como posible un consenso común de los fieles, y aún de los doctores, *antecedente* a la intervención (preferimos no decir definición) del magisterio ordinario; error que implica el olvido o menosprecio de la *obedientia fidei* de la Iglesia y la negación de la infalibilidad propia del «*sensus fidei*», implicaciones evidentemente contrarias a la intención del autor.

Cuando se verifica el consenso común de los fieles, ya no es necesario investigar si ha habido o no determinación antecedente del magisterio de la Iglesia : es en sí mismo criterio infalible de la Tradición. Como se ha explicado, el consentimiento universal es *siempre consecuente* con la enseñanza del magisterio, pero a veces es más fácil verificar el consenso de los fieles (efecto) que la intervención del magisterio (causa), pues esta puede haber obrado de modo oculto, más permitiendo que haciendo.

Un consentimiento común *antecedente* a la intervención del magisterio supone un pecado contra la docilidad propia del fiel cristiano, que no debe creer sino aquello que le es enseñado o confirmado por sus pastores. Una persona, una diócesis, aún una parte de la Iglesia puede llegar a cometer este pecado por falta de virtud; pero no puede cometerlo la Iglesia en cuanto tal, porque el Espíritu Santo la conserva en la santidad. Por eso decimos que este error implica un menosprecio de la *obedientia fidei* de la Iglesia discente.

E implica también negar la infalibilidad propia del «*sensus fidei*», porque si bien debe afirmarse que esta infalibilidad tiene como *causa eficiente* la infalibilidad del magisterio, sin embargo pertenece *formalmente* a la profesión común de fe de la Iglesia discente, la que pone como *causa* dispositiva o *material* su santa docilidad. La profesión común de fe es *en sí misma* infalible, aunque no *por sí misma* : la infalibilidad se da en ella pero no viene de ella, sino de la infalibilidad del magisterio.

Conclusión. Contra el democratismo modernista debemos sostener que la infalibilidad del «*sensus fidei*» depende como de su causa de la infalibilidad de la Iglesia docente asistida por el Espíritu Santo; pero no por eso hay que olvidar que el mismo Espíritu asiste a la Iglesia discente para que no defeccione en su fe. Hoy, cuando los mismos pastores, infectados por la herejía modernista, renuncian al ejercicio del magisterio infalible, debemos creer que el Espíritu Santo sigue asistiendo al común de los fieles para que no caigan en la apostasía completa.

Apéndice tercero

Comentario a la Carta encíclica «*Fides et ratio*»

Este comentario fue publicado en la revista Tradition, Doctrine, Actualité, nº 2, junio 2000, editada por la Casa General de la Fraternidad San Pío X, p. 1 a 22.

El Papa Juan Pablo II trató en una extensísima Carta Encíclica (140 páginas en la edición de Paulinas), dada el 14 de septiembre de 1998, el tema fundamental de las relaciones entre la fe y la razón¹.

La figura con la que comienza expresa muy bien la manera como se entiende esta relación: “La Fe y la razón (*Fides et ratio*) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva a la contemplación de la verdad”. La fe aparece cooperando con la razón en una función paralela y en cierto modo exterior, como la de un ala respecto a la otra, a diferencia de la imagen tradicional de una fe que ilumina la razón, que obra por medio de ella penetrando su acción de un modo interior, como la luz el cristal.

Según la doctrina tradicional, el discurso de la razón *precede, sostiene y prolonga* la fe:

– *La razón precede la fe* formando los conceptos en que se expresará la Revelación y disponiendo a su aceptación por argumentos externos, dando lugar a la apologética católica: “La recta razón demuestra los fundamentos de la fe”².

– *La razón es sostén de la fe* como el cuerpo del alma. “El asentimiento de la fe no es en modo alguno un movimiento ciego del alma”³, sino que consiste en un juicio, por el que se atribuye un predicado a un sujeto. El objeto de los actos de fe es una verdad revelada; y el principio que mueve al asentimiento es don divino, la luz de la fe; pero el cuerpo o materia de tales actos es obra de la razón. Por eso la conclusión de un razonamiento, discurso racional, cuyas premisas son de fe, es también de fe. Hay, entonces, un discurso racional interior a las verdades de fe, por el que se explicitan verdades y se relacionan los misterios, que conforma una cierta ciencia de la fe.

– *La razón prolonga la fe* aún más allá de su objeto, la revelación, constituyendo la teología. “La razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre”⁴.

La fe divina y la razón natural constituyen, ciertamente, “un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto”, pero estos dos órdenes no se distinguen como totalmente diversos sino como lo perfecto de lo imperfecto. En cuanto a los principios, la luz de la fe impera como a ministro o instrumento a la luz de la razón; y en cuanto a sus objetos, la Revelación incluye las más altas verdades alcanzables por la razón y las sobrepasa sin contradecirlas con sus misterios⁵. Por esta causa, la ciencia de la fe no puede ser ni precedida, ni sostenida, ni prolongada por una razón viciada en su discurso, es decir, por una mala filosofía. De allí que la Iglesia nunca fue indiferente a los diversos sistemas filosóficos, sino que aprobó la filosofía escolástica, prefirió la filosofía de Santo Tomás y condenó la filosofía moderna. Son abundantísimas las declaraciones del Magisterio tradicional en estos tres puntos, recordemos solamente lo que enseña *Humani Generis*:

– “La razón sólo podrá ejercer tal oficio [= servir a la fe] de un modo apto y seguro si hubiere sido cultivada convenientemente, es decir, si hubiere sido impregnada con aquella sana filosofía, que es ya como un patrimonio

¹ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, Carta encíclica a los obispos de la Iglesia católica sobre las relaciones entre fe y razón, 14 de septiembre de 1998, versión española oficial en www.vatican.va.

² Concilio Vaticano I, Constitución dogmática sobre la fe católica, DS 3019. Cf. DS 3009: “Para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón [cf. Rom 12, 1], quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los milagros y las profecías”.

³ Vaticano I, DS 3010.

⁴ Vaticano I, DS 3016.

⁵ Concilio Vaticano I, Constitución dogmática sobre la fe católica: “El perpetuo sentir de la Iglesia Católica sostuvo también y sostiene que hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto; por su principio, primeramente, porque en uno conocemos por razón natural, y en otro por fe divina; por su objeto también, porque aparte aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para creer misterios escondidos en Dios de los que, a no haber sido divinamente revelados, no se pudiera tener noticia” (DS 3015).

nio heredado de las presentes generaciones cristianas y que, por consiguiente, goza de una autoridad de un orden superior, por cuanto el mismo Magisterio de la Iglesia ha utilizado sus principios y sus principales asertos, manifestados y definidos paulatinamente por hombres de gran talento, para comprobar la misma divina *Revelación*”¹.

– “La Iglesia exige que los futuros sacerdotes sean instruidos en las disciplinas filosóficas, *según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico*... su doctrina suena como al unísono con la divina revelación y es eficazísimo para asegurar los fundamentos de la fe”².

– “Es altamente deplorable que hoy día algunos... mientras desprecian esta filosofía [tomista], ensalzan otras... lo cual ningún católico puede dudar ser del todo falso, principalmente cuando se trata de los falsos sistemas llamados *inmanentismo*, o *idealismo*, o *materialismo*, ya sea *histórico* ya *dialéctico*, o también *existencialismo*, tanto si defiende el ateísmo como si al menos impugna el valor del raciocinio metafísico”³.

La doctrina modernista libera la razón del imperio de la fe separando completamente sus objetos : “Llegados aquí, Venerables Hermanos, tenemos sobrados elementos para conocer cabalmente qué relaciones establecen los modernistas entre la fe y la ciencia, bajo cuyo nombre comprenden también la historia. Y ante todo hay que pensar que *el objeto de la una es totalmente externo al de la otra y separado de ella*. Porque la fe mira únicamente a aquello que la ciencia declara serle incognoscible. De ahí, la diversa tarea de cada una : la ciencia versa sobre los fenómenos en que no hay lugar alguno para la fe; la fe, por su parte, versa sobre lo divino, que la ciencia de todo punto ignora. De donde, finalmente, resulta que entre la fe y la ciencia no puede darse jamás conflicto; pues, como cada una se mantenga en su puesto, no podrán encontrarse jamás y por ende tampoco contradecirse”⁴.

Si el ser de lo real ya es inexpresable adecuadamente en conceptos, dice el modernista, mucho más lo es el misterio de Cristo, objeto de la fe. La fe alcanza su objeto no por expresiones conceptuales sino por cierta experiencia, como pasa en otro orden con la misma realidad natural alcanzada por la experiencia sensible. La razón por su parte, construye “sistemas de pensamiento” que expresan de un modo inadecuado y personal la experiencia de lo real, pues los conceptos no son más que signos o símbolos de lo real. Este es el “sistema de pensamiento” en *«Fides et ratio»*. Y las consecuencias, ya lo dijimos, son catastróficas : relativismo, escepticismo, historicismo, pragmatismo, nihilismo.

Quien tuvo la paciencia de leer la Encíclica podría acusarnos de injusticia, pues todas estas cosas parecen explícitamente condenadas en el capítulo VII, y en el mismo orden en que las mencionamos. Pero recuérdese que el mal del pensamiento moderno está en su intrínseca contradicción. Juan Pablo II parte de los principios del pensamiento ideológico moderno que tienen en germen la destrucción de la inteligencia, y se horroriza ante las extremas consecuencias a las que llegan los que son más coherentes en sus razonamientos. Pero al que se lanzó al precipicio no le basta decir “aquí me detengo” a tres metros del suelo.

1º Introducción⁵

En la Introducción, desde el mismo subtítulo : «Conócete a ti mismo», se nos presenta al conocimiento indisolublemente penetrado de subjetividad. El camino que la humanidad ha recorrido para encontrarse con la verdad “se ha desarrollado – no podía ser de otro modo – dentro del horizonte de la autoconciencia personal” (n. 1). Las “filosofías” son inseparables de las circunstancias histórico-culturales : “cada pueblo posee una sabiduría originaria y autóctona que, como auténtica riqueza de las culturas, tiende a expresarse y a madurar incluso en formas puramente filosóficas” (n. 3). Los “sistemas de pensamiento” son una especie de lógica artificial fabricada por el “pensar” del tal o cual hombre : “La capacidad especulativa, que es propia de la inteligencia humana, lleva a elaborar, a través de la actividad filosófica, una forma de pensamiento riguroso y a construir así, con la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos, un saber sistemático. Gracias a este proceso, en diferentes contextos culturales y en diversas épocas, se han alcanzado resultados que han llevado a la elaboración de verdaderos sistemas de pensamiento”. Por eso, el que pretende atribuirle universalidad a su particular sistema de pensamiento, como hace la *Humani Generis* con la “filosofía perenne”, incurre en “una cierta soberbia filosófica que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal”.

Los primeros principios no son verdades evidentes para todo hombre *necesariamente* alcanzadas por el ejercicio natural de la razón, sino son sólo pensamientos que han alcanzado *accidentalmente* una divulgación y perma-

¹ DS 3892.

² DS 3894.

³ DS 3894.

⁴ Encíclica *Pascendi*, DS 3485.

⁵ Seguimos los mismos títulos de la Encíclica.

nencia general : “Es posible reconocer, a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en los principios de no contradicción, de finalidad, de causalidad... es como si nos encontrásemos ante una *filosofía implícita* por la cual cada uno cree conocer estos principios”. ¡Qué suerte!, porque estas *creencias* pueden servir “como punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas” (n. 4), si no, no habría manera de comunicarse.

Esta modernísima explicación podría dejar aterrado a algún ingenuo escolástico. Como tranquilizante se termina este número 4 con una frase que no separa ni un punto aparte, escrita sin embargo en el arcaico lenguaje de las Escuelas : “Cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico, entonces puede considerarse una razón recta o, como la llamaban los antiguos, ὀρθός λόγος, *recta ratio*”. Márquela quien quiera hablar de lo tradicional que es «*Fides et ratio*».

2º La revelación de la sabiduría de Dios

En el capítulo 1º se habla de la fe haciendo una novedosa reinterpretación de la declaración del Vaticano I : “Hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio sino también por su objeto”. Los objetos son dos verdades *en sí*, ontológicas : “La verdad alcanzada a través de la reflexión filosófica y la verdad que proviene de la Revelación no se confunden”. De allí doble principio y doble orden :

– El principio por el que se alcanza la verdad filosófica es “la percepción de los sentidos y la experiencia”, y “a la luz de la sola inteligencia” esta verdad se expresa, como decía Kant, en sistemas de pensamiento constituyendo el orden del conocimiento filosófico (n. 9).

– “La verdad que proviene de la Revelación” es el mismo Dios que se nos hace presente y es “acogido en la fe”. La fe es el principio por el que se alcanza el misterio, de modo análogo a como la percepción sensible y la experiencia alcanza la verdad natural. Creer es entonces un encuentro o experiencia del misterio de Dios : “En el origen de nuestro ser como creyentes hay un encuentro, único en su género, en el que se manifiesta un misterio oculto en los siglos” (n. 7). El encuentro “con esta verdad... impulsa a la razón a abrirse a la misma y a acoger su sentido profundo” (n. 13) y así “genera pensamiento” (n. 16), constituyendo el orden de “conocimiento que es peculiar de la fe” (n. 8).

El “conocimiento peculiar de la fe” no es la misma fe, sino construcciones del *ala* de la razón que *expresa* en su lenguaje lo que experimenta el *ala* de la fe. La razón expresa la fe : “este conocimiento expresa una verdad que se basa en el hecho mismo de que Dios se revela” (n. 8); la fe impulsa la razón : “sólo la fe permite penetrar en el misterio, favoreciendo su comprensión coherente” (n. 13).

Una manera de favorecer la comprensión de la razón, es por medio de los *signos* de la Revelación : “Para ayudar a la razón, que busca la comprensión del misterio, están también los signos contenidos en la Revelación. Estos sirven para profundizar más la búsqueda de la verdad y permitir que la mente pueda indagar de forma autónoma incluso dentro del misterio”. ¿A qué signos se refiere? Al *lenguaje* que usó Dios para expresar el misterio de su presencia que se percibe en la fe. Este lenguaje es el de las Escrituras, los dogmas, los sacramentos, todos signos o símbolos de una misteriosa verdad *en sí* a la que la razón no termina nunca de llegar : “Estos signos, si por una parte dan mayor fuerza a la razón, porque le permiten investigar en el misterio con sus propios medios, de los cuales está justamente celosa, por otra la empujan a ir más allá de su misma realidad de signos, para descubrir el significado ulterior del cual son portadores. En ellos, por lo tanto, está presente una verdad escondida a la que la mente debe dirigirse y de la cual no puede prescindir sin destruir el signo mismo que se le propone”.

Las dogmas son como sacramentos y los sacramentos como dogmas. Los dogmas son signos eficaces de la Presencia real, la Eucaristía hace presente a Cristo como el signo a lo significado : “Podemos fijarnos, en cierto modo, en el horizonte sacramental de la Revelación y, en particular, en el signo eucarístico, donde la unidad inseparable entre la realidad y su significado permite captar la profundidad del misterio” (n. 13). En esta confusión desaparece tanto la verdad significada por cada dogma en el orden lógico, como la transubstanciación causada por la Eucaristía en el orden ontológico. Estamos en pleno simbolismo modernista.

Las siguientes 40 páginas, capítulos 2 a 4, tratan de la relación entre fe y razón. El capítulo 2º considera lo que va de la fe a la razón; en el capítulo 3º se recorre el camino contrario, la apertura de la filosofía a la fe; y en el 4º se concluye. Dada la moderna división que se hace entre la experiencia del misterio de Dios y su expresión simbólica, la fe aparecerá a la vez separada y confundida con la razón :

- Separada en su acto propio de percepción experiencial del misterio de Dios, inaccesible a la razón.
- Confundida en el conocimiento que la expresa, elaboración de la razón subjetiva e inadecuada.

3º *Credo ut intellegam*

Se comprende, entonces, que en el capítulo 2º se insista especialmente en la insoluble mescolanza entre lo que viene de la fe y las elaboraciones de la razón. Comienza diciendo: “La sagrada Escritura nos presenta con sorprendente claridad el vínculo tan profundo que hay entre el conocimiento de fe y del de la razón... en estos textos se contiene no solamente la fe de Israel, sino también la riqueza de civilizaciones y culturas ya desaparecidas”. “La peculiaridad que distingue el texto bíblico consiste en la convicción de que hay una profunda e inseparable unidad entre el conocimiento de la razón y el de la fe” (n. 16). La experiencia de la fe abre el filosofar de la razón a un orden superior: “Para el Antiguo Testamento, pues, la fe libera la razón en cuanto le permite alcanzar coherentemente su objeto de conocimiento y colocarlo en el orden supremo en el cual todo adquiere sentido” (n. 20). Pero el misterio de Dios estará siempre más allá de toda expresión racional: “La profundidad de la sabiduría revelada rompe nuestros esquemas habituales de reflexión, que no son capaces de expresarla de manera adecuada” (n. 23).

También se comprende que las distinciones escolásticas entre filosofía y teología se atenúen y desaparezcan. Todo discurso racional es en cierta manera filosofía, batir del ala de la razón, subjetivo y parcial: “La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la «locura» de la cruz, la auténtica crítica de los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema” (n. 23).

4º *Intellego ut credam*

El capítulo 3º pretende mostrar como la filosofía se abre a la fe.

Posibilidad de alcanzar la verdad. Hay un “deseo universal del hombre” de alcanzar a Dios que manifiesta “la capacidad de la razón de elevarse por encima de lo contingente para ir hacia lo infinito” (n. 24). Para Santo Tomás el inicio del camino a la verdad está en los primeros principios evidentes por sí mismos. Para *Fides et ratio* este camino parece empezar de manera mucho más incierta. Todos desean saber con verdad (n. 25), pero “la verdad se presenta inicialmente al hombre como interrogante”. De allí que “se puede definir al hombre como *aquel que busca la verdad*” (n. 28). Si la busca, es porque presupone que existe; es más, ya algo atisba de la verdad buscada. Estos primeros atisbos de verdad no son, por cierto, los primeros principios *evidentes por sí* de la Escolástica: “Son respuestas de cuya verdad se está convencido, incluso porque se experimenta que, en sustancia, no se diferencian de las respuestas a las que han llegado otros muchos”. De esta manera “se confirma la capacidad que el ser humano tiene de llegar, en línea de máxima, a la verdad” (n. 29).

Diversas formas de verdad. Se hace una división en tres órdenes (n. 30), de fuerte sabor kantiano:

- Verdades científicas, fundadas sobre la experiencia sensible, únicas, al parecer, que ofrecen “evidencias inmediatas”.
- Verdades filosóficas, alcanzadas mediante la capacidad especulativa.
- Verdades religiosas, transmitidas por las diversas religiones¹.

Necesidad de creer. Es muy cierto que el hombre vive más de lo que cree que de lo que sabe, y bien puede definirse como lo hace la Encíclica: “El hombre es *aquel que vive de creencias*”. Pero parece también decirse, y no sería nada cierto, que el hombre recibe inicialmente *todas* las verdades por fe: “Desde el nacimiento está inmerso en varias tradiciones, de las cuales recibe no sólo el lenguaje y la formación cultural, sino también muchas verdades en las que, casi instintivamente, cree”; pudiendo alcanzar posteriormente evidencia sólo “por medio de la peculiar actividad crítica del pensamiento” (n. 31). Esta es también una manera de pensar muy moderna. Si no se reconocen las evidentes certezas de los primeros principios y se pretende partir de interrogantes, no habrá actividad crítica que nos saque del subjetivismo y relativismo, como esta misma Encíclica demuestra.

5º *La relación entre la fe y la razón*

En el capítulo 4º se dice cómo se dio de hecho el encuentro entre la fe y la razón, recorriendo las etapas de la historia de la teología. Se le reconoce a Santo Tomás “un puesto singular en este largo camino”, en particular “porque tuvo el gran mérito de destacar la armonía que existe entre la razón y la fe”. ¿Recomienda el Papa su doctrina? El subtítulo que encabeza el párrafo parece sugerirlo: “Novedad perenne del pensamiento de santo Tomás de Aquino”, pero no responde a lo que se dice en el texto. Lo que propiamente se recomienda no es su enseñanza sino su actitud personal: “La Iglesia ha propuesto siempre a santo Tomás como maestro de pensamiento y

¹ Kant también distingue tres órdenes de conocimiento. La *ciencia* tiene por objeto los fenómenos o aparecer sensible: es el reino de la evidencia. La *metafísica* (filosofía) tiene por objeto la cosa en sí, pero su valor de verdad es problemático: es el reino de la probabilidad. La moral (religión) tiene por objeto lo que se debe hacer: es el reino de la fe.

modelo del modo correcto de hacer teología”. Así como Santo Tomás *pensó la fe* en su época, con las mismas disposiciones debe hacerlo el neoteólogo en la actualidad. Citando al “siervo de Dios Pablo VI” (se ha iniciado su proceso de canonización...), se propone al Doctor Angélico como ejemplo de audacia y libertad de espíritu. Por estas cualidades pasó a la historia no como una cumbre del pensamiento cristiano, sino como un lejano *precursor* de la audacísima y liberal Teología Nueva : “Por eso [Santo Tomás] ha pasado a la historia del pensamiento cristiano como precursor del nuevo rumbo de la filosofía y de la cultura universal. El punto capital y como el meollo de la solución casi profética a la nueva confrontación entre la razón y la fe, consiste en conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio, sustrayéndose así a la tendencia innatural de despreciar el mundo y sus valores, pero sin eludir las exigencias supremas e inflexibles del orden sobrenatural” (n. 43).

Más adelante, terminando el capítulo VI, se vuelve a recordar cómo “el Magisterio ha elogiado repetidamente los méritos del pensamiento de santo Tomás”, pero sólo con el fin de hacer una aclaración : “Lo que interesaba no era tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad” (n. 78). Que ésta sea la intención ahora, es claro, pero no era esta la intención de San Pío X cuando decía :

“Está claro que, al establecer como principal guía de la filosofía escolástica a Santo Tomás, nos referimos de modo especial a sus principios, en los que esa filosofía se apoya. No se puede admitir la opinión de algunos ya antiguos [y modernos], según la cual es indiferente, para la verdad de la Fe, lo que cada cual piense sobre las cosas creadas, con tal que la idea que tenga de Dios sea correcta, ya que un conocimiento erróneo acerca de la naturaleza de las cosas lleva a un falso conocimiento de Dios; por eso se deben conservar santa e invioladamente los principios filosóficos establecidos por Santo Tomás, a partir de los cuales se aprende la ciencia de las cosas creadas de manera congruente con la Fe, se refutan los errores de cualquier época, se puede distinguir con certeza lo que sólo a Dios pertenece y no se puede atribuir a nadie más, se ilustra con toda claridad tanto la diversidad como la analogía que existen entre Dios y sus obras...”

Si la verdad católica se ve privada de la valiosa ayuda que le prestan estos principios, no podrá ser defendida buscando, en vano, elementos en esa otra filosofía que comparte, o al menos no rechaza los principios en que se apoyan el Materialismo, el Monismo, el Panteísmo, el Socialismo y las diversas clases de Modernismo. Los puntos más importantes de la filosofía de Santo Tomás, no deben ser considerados como algo opinable, que se pueda discutir, sino que son como los fundamentos en los que se asienta toda la ciencia de lo natural y de lo divino. Si se rechazan esos fundamentos o se los pervierte, se seguirá necesariamente que quienes estudian las ciencias sagradas ni siquiera podrán captar el significado de las palabras con las que el magisterio de la Iglesia expone los dogmas revelados por Dios”¹.

Por último el capítulo denuncia la gradual ruptura entre fe y razón en los últimos tiempos, aunque sin dejar de destacar algunos “gérmenes preciosos” del pensamiento moderno : “los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia” (n. 48).

6° Intervenciones del Magisterio en cuestiones filosóficas

El capítulo 5° sobre las “Intervenciones del Magisterio en cuestiones filosóficas” empieza de un modo, ¿cómo decirlo?, poco honrado. Comienza afirmando : “La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía particular, con menoscabo de otras” (n. 49), y en nota se hace referencia a *Humani Generis*, AAS 41, p. 566. En este preciso lugar Pío XII dice : “Es evidente que la Iglesia no puede ligarse a cualquier efímero sistema filosófico”². Para un modernista todo sistema filosófico es tan efímero como la persona que lo pensó, pero no para Pío XII. Justamente lo que hace en *Humani Generis* es contraponer los sistemas filosóficos *efímeros* con la filosofía *perenne*, a la que sí está ligada la Iglesia, a la que sí propone como propia y canoniza. Es la Escolástica, especialmente la de Santo Tomás, una “filosofía reconocida y aceptada por la Iglesia”, “recibida y reconocida en la Iglesia”, que “goza de una autoridad de orden superior”, cuyos principios la Iglesia ya no deja a la libre disputa de los peritos y cuya enseñanza exige³. ¡Y vaya si lo hace “con menoscabo” de las pseudo-filosofías modernas, a las que trata de “falsos sistemas”!

¹ San Pío X, Motu proprio *Doctoris Angelici*, A.A.S. t. VI (1914), p. 336-341. El mes de julio del mismo año, la Sagrada Congregación de Estudios promulgó, por mandato y con aprobación del Papa, las «24 tesis tomistas», para dejar en claro cuáles eran los puntos principales de la doctrina filosófica de Santo Tomás.

² DS 3883.

³ DS 3892.

Reconoce Juan Pablo II la autoridad indirecta del Magisterio sobre las filosofías (n. 50), pero aduciendo la *inadecuación* de todo conocimiento respecto a la verdad: “Ninguna forma histórica de filosofía puede legítimamente pretender abarcar toda la verdad, ni ser la explicación plena del ser humano, del mundo y de la relación del hombre con Dios”, deja atrás las estrecheces de *Humani Generis* y da la bendición apostólica a un *pluralismo crítico*: “Hoy, además, ante la pluralidad de sistemas, métodos, conceptos y argumentos filosóficos, con frecuencia extremadamente particularizados, se impone con mayor urgencia un discernimiento crítico a la luz de la fe” (n. 51).

El resto del capítulo pretende mostrar que este nuevo pluralismo está en continuidad con el Magisterio precconciliar: “Si la palabra del Magisterio se ha hecho oír más frecuentemente a partir de la mitad del siglo pasado ha sido porque en aquel período muchos católicos sintieron el deber de contraponer una filosofía propia a las diversas corrientes del pensamiento moderno. Por este motivo, el Magisterio de la Iglesia se vio obligado a vigilar que estas filosofías no se desviasen, a su vez, hacia formas erróneas y negativas” (n. 52). Así San Pío X “puso de relieve cómo en la base del modernismo se hallan aserciones filosóficas de orientación fenoménica, agnóstica e inmanentista”; Pío XII “en la encíclica *Humani Generis*, llamó la atención sobre las interpretaciones erróneas relacionadas con las tesis del evolucionismo, del existencialismo y del historicismo”; y recientemente la Congregación para la doctrina de la fe “ha debido intervenir para señalar el peligro que comporta asumir acríticamente, por parte de algunos teólogos de la liberación, tesis y metodologías derivadas del marxismo” (n. 54). El inocente Lector puede comprobar que todo esto no es más que el “discernimiento crítico” que el Magisterio perpetuamente hace, para purificar las filosofías que perpetuamente se elaboran, con las que se fabricarán perpetuamente nuevas teologías. Así como en la edad antigua se bautizó el platonismo para los santos Padres, y en la edad media el aristotelismo para los doctores escolásticos, en nuestra moderna edad se está dando el *bautismo crítico* a Kant y Hegel para los nuevos teólogos. Así de simple.

Pero la verdad es un poco distinta. Desde la mitad del siglo pasado el Magisterio no sólo ha condenado repetidas veces los intentos de muchos de católicos de casar la teología con la filosofía moderna, sino que ha pedido cada vez con más insistencia que se recurra sólo a la filosofía escolástica y en particular a la de Santo Tomás, proceso que culmina con *Humani Generis*. El pluralismo que se inaugura con el Concilio es no sólo distinto sino totalmente contrario. Recién entonces llegaremos a ver que a guerrilleros camuflados de teólogos sólo se les “señala el peligro que comporta asumir acríticamente” el marxismo.

El nuevo magisterio ya no exige la escolástica sino el pluralismo. Los párrafos 57 y 58 elogian la obra de León XIII a favor del tomismo, pero el párrafo siguiente aplaude los intentos de cristianización de las nuevas filosofías: “La renovación tomista y neotomista no ha sido el único signo de restablecimiento del pensamiento filosófico en la cultura de inspiración cristiana”. Ya antes de León XIII había habido filósofos católicos que, “enlazando con corrientes de pensamiento más recientes, de acuerdo con una metodología propia... lograron síntesis que no tienen nada que envidiar a los grandes sistemas del idealismo” (¿envidiar el idealismo?), “quienes crearon una filosofía que, partiendo del análisis de la inmanencia, abría el camino hacia la trascendencia; y quienes, por último, intentaron conjugar las exigencias de la fe en el horizonte de la metodología fenomenológica” (n. 59). ¿Quiénes son estos grandes pensadores? Más adelante se cita a Antonio Rosmini (n. 74), quien trató de hacer teología bautizando a Hegel, aunque no se aclara que su intento fue condenado por León XIII por terminar contagiado de panteísmo¹. Otro ejemplo es el mismo Juan Pablo II².

¹ T. Urdanoz, *Historia de la Filosofía*, tomo IV, BAC, p. 636: “No sin cierta razón se ha visto por algunos en Rosmini un intento de cristianizar el idealismo de Hegel”. “Fue con ocasión de estos escritos póstumos como se suscitó de nuevo en Roma el examen de las doctrinas de Rosmini, y el Santo Oficio, bajo León XIII, condenó, en 1887, cuarenta proposiciones como «no concordantes con la verdad católica»”. Pueden verse en DS 3201 a 3241.

² Cf. D. Le Roux, *Pedro, ¿me amas?*, c. IV: “El pensamiento filosófico y teológico de Juan Pablo II”. En 1963 K. Wojtyła responde a su amigo Malinski: “Lo que en estos momentos me parece más importante, es reconciliar dos grandes filosofías: el tomismo y la filosofía de Max Scheler, cuyo padre era Husserl. En mi opinión, lo esencial es el problema de los valores que muestra Scheler, en verdad es el del hombre. En la fenomenología encuentro una herramienta filosófica, nada más. No tiene visión general del mundo, llamémosla metafísica, y haría falta crearla”. Malinski dice de las obras filosóficas del Papa: “Se puede discernir, en su manera de pensar, las ideas de Gabriel Marcel, especialmente en «Ser y tener»; las de Heidegger en «Sein un Sendung»; de Jaspers, de Sartre, evidentemente Max Scheler, de Husserl, de Ingarden. Todo esto restituido en la gran filosofía del ser según la interpretación de Santo Tomás. Agreguemos, sin embargo, que la filosofía del hombre creada por el cardenal Karol Wojtyła, no es ecléctica, constituye una obra personal”. En un artículo sobre el “Personalismo polaco contemporáneo” (*Divus Thomas*, 1985, p. 63), decía Kowalczyk del libro “Persona y acto” del Papa: “Wojtyła recuerda el adagio clásico «*agere sequitur esse*», pero lo interpreta de otro modo que el tomismo. Este último explicaba el obrar del hombre por su ser. «Persona y acto» propone la explicación inversa: es el ser del hombre lo que debe ser explicado por su obrar. Es la vía trazada por Descartes, comprendida actualmente por la fenomenología y el existencialismo”.

7º Interacción entre teología y filosofía

El Capítulo VI trata de la “Interacción entre la teología y filosofía”. Considera primero cómo las diferentes partes de la teología requieren de la filosofía (n. 64-69); luego se hace una reflexión más amplia sobre el encuentro de la fe con las culturas (n. 70-74); y finalmente se distinguen tres estados de la filosofía respecto a la fe (n. 75-79).

La Encíclica distingue en la teología “un doble principio metodológico : el *auditus fidei* y el *intellectus fidei*” (n. 65), es decir, las tareas *positiva* y *especulativa* de la teología. El *auditus fidei* consiste en determinar las verdades reveladas que servirán de principios al *intellectus fidei*. Es cierto que para “la preparación de un correcto *auditus fidei*” debe contarse con una sana filosofía del conocimiento y del lenguaje, así como se debe conocer también la filosofía implicada en la Tradición. *Fides et ratio* es un buen ejemplo *per oppositum* de la importancia que esto tiene, porque por su concepto moderno del conocimiento, supone que toda reflexión racional pertenece necesariamente a un determinado sistema filosófico, siempre subjetivo e inadecuado : “Cuanto se dedican al estudio de las sagradas Escrituras deben tener siempre presente que las diversas metodologías hermenéuticas se apoyan en una determinada concepción filosófica” (n. 55); las sentencias del Magisterio y de los teólogos “se expresan con frecuencia usando conceptos y formas de pensamiento tomados de una determinada tradición filosófica” (n. 65).

El inmanentismo moderno no reconoce que la razón concibe las primeras nociones, principios y discursos de un modo natural y común a todos los hombres, pudiendo alcanzar un comienzo de ciencia sin necesidad de perfeccionar su método por la filosofía. Es verdad que el Magisterio de la Iglesia ha debido ir más allá de esta simple inteligencia natural del hombre al precisar las fórmulas dogmáticas, y por lo tanto, como dice Pío XII, no puede ser entendido por falsas filosofías que no respeten el germen de ciencia constituido por la inteligencia natural. Pero no por eso llega a depender en sentido estricto de ningún sistema filosófico particular ¹.

Las reflexiones sobre el *intellectus fidei* rezuman simbolismo modernista. Las expresiones de la Sagrada Escritura y del Magisterio no son el objeto de la fe sino subsiguiente elaboración de la razón sobre el objeto que es el misterio en sí de Cristo. Pero, aunque sean signos inadecuados, sirven porque tienen un “sentido”, es decir, una finalidad práctica de salvación : “El *intellectus fidei* explicita esta verdad [propuesta en la Escritura], no sólo asumiendo las estructuras lógicas y conceptuales de las proposiciones en las que se articula la enseñanza de la Iglesia, sino también, y primariamente, mostrando el significado de salvación que estas proposiciones contienen para el individuo y la humanidad” (n. 66); “la Revelación les da pleno sentido [a las verdades ya poseídas por la sola razón], orientándolas hacia la riqueza del misterio revelado, en el cual encuentran su fin último”; “la teología fundamental debe mostrar la íntima compatibilidad entre la fe y su exigencia fundamental de ser explicitada mediante una razón capaz de dar su asentimiento en plena libertad” (n. 67). Ya lo explicaba *Pascendi* : “Tales fórmulas [dogmáticas] no tienen otro fin que el de procurar al creyente un modo de darse razón de su fe. Por eso son intermedias entre el creyente y su fe : por lo que a la fe se refiere son notas inadecuadas de su objeto, que vulgarmente se llaman símbolos; por lo que al creyente se refiere, son meros instrumentos” ².

Pero a donde la coherencia del pensamiento modernista debe llevar es al problema de la *cultura*. La discusión sobre el *pluralismo teológico* desemboca en la del *pluralismo filosófico*, y la de éste lleva necesariamente a la del *pluralismo cultural*. Es más, debido a la separación establecida entre el *ala* de la fe y el *ala* de la razón, la distinción entre filosofía y teología se diluye, transformándose todo en un filosofar sobre la experiencia de la fe ³. Y también se diluye la distinción entre filosofía y cualquier cultivo o *cultura* de la razón, porque desde sus primeras letras, el hombre ya estaría irremediabilmente embarcado en una visión subjetiva y parcial de la inalcanzable realidad ⁴. Por eso, aunque el tema podría parecer escapar al propósito de la Encíclica, no debía dejar de tratarse : “El tema de la relación con las culturas merece una reflexión específica, aunque no pueda ser exhaustiva, debido a sus implicaciones en el campo filosófico y teológico” (n. 70).

Al desconocer en el hombre la inteligencia natural de las primeras nociones, principios y discursos, se cae en el subjetivismo y relativismo del pensamiento. Por consecuencia, la cultura, producto del ejercicio de la razón, pasa a ser algo tan personal como el temperamento : pretender insertar al hombre en otra cultura de la que se for-

¹ Cf. R. Garrigou - Lagrange, *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas* (Ed. Palabra, Madrid 1981), donde trata ampliamente este asunto, contra las tesis sostenidas por el modernismo.

² DS 3483.

³ “La convicción fundamental de esta «filosofía» contenida en la Biblia es que la vida humana y el mundo tienen un sentido y están orientados hacia su cumplimiento que se realiza en Jesucristo” (n. 80).

⁴ “Más allá de los sistemas filosóficos, sin embargo, hay otras expresiones en las cuales el hombre busca dar forma a una propia «filosofía». Se trata de convicciones o experiencias personales, de tradiciones familiares o culturales o de itinerarios existenciales...” (n. 27). “Cada hombre, como ya he dicho, es, en cierto modo, filósofo y posee concepciones filosóficas propias con las cuales orienta su vida. De un modo u otro, se forma una visión global y una respuesta sobre el sentido de la propia existencia. Con esta luz interpreta sus vicisitudes personales y regula su comportamiento. Es aquí donde debería plantearse la pregunta sobre la relación entre las verdades filosófico-religiosas y la verdad revelada en Jesucristo” (n. 30).

mó es más o menos como pretender trasladar su alma a otro cuerpo. Así como cada uno debe creer y santificarse según el temperamento que Dios le dio, así también, según el modernismo, el hombre debe recibir el Evangelio en la cultura en que se formó. El modernista ha renunciado a los criterios que le permiten juzgar con verdadera universalidad las manifestaciones de la inteligencia, sólo la utilidad práctica podrá sugerirle la menor o mayor riqueza de una cultura : “Las culturas, cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia. Por ello, ofrecen modos diversos de acercamiento a la verdad, que son de indudable utilidad para el hombre, al que sugieren valores capaces de hacer cada vez más humana su existencia” (n. 70).

Así como no hay temperamento que no pueda santificarse, así tampoco habría cultura que no pudiera evangelizarse sin dejar de ser lo que es : “Las culturas, estando en estrecha relación con los hombres y con su historia, comparten el dinamismo propio del tiempo humano... cada hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye... toda cultura lleva impresa y deja entrever la tensión hacia una plenitud. Se puede decir, pues, que la cultura tiene en sí misma la posibilidad de acoger la revelación divina. La forma como los cristianos viven la fe está también impregnada por la cultura del ambiente circundante y contribuye, a su vez, a modelar progresivamente sus características... El anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión de la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia. Ello no crea división alguna, porque el pueblo de los bautizados se distingue por una universalidad que sabe acoger cada cultura, favoreciendo el progreso de lo que en ella hay de implícito hacia su plena explicitación en la verdad” (n. 71).

Quizás el Lector no llega a medir todavía las terribles consecuencias de estos principios. Si lo dicho es cierto, sigue razonando el modernista, pensar que sólo una cultura es capaz de recibir el Evangelio, es cometer el mismo error de aquellos que se forman tal idea de la piedad, que terminan creyendo que sólo los flemáticos pueden llegar al cielo y el que nació colérico está irremediabilmente condenado : “De esto deriva que una cultura nunca puede ser criterio de juicio y menos aún criterio último de verdad en relación con la revelación de Dios. El Evangelio no es contrario a una u otra cultura como si, entrando en contacto con ella, quisiera privarla de lo que le pertenece obligándola a asumir formas extrínsecas no conformes a la misma” (n. 71). ¿A dónde se quiere llegar? Ya estamos : “El hecho de que la misión evangelizadora haya encontrado en su camino primero a la filosofía griega, no significa en modo alguno que excluya otras aportaciones” (n. 72). La «cultura grecolatina» no sería más que eso : una cultura más entre muchas otras. ¡No, en Grecia el hombre aprendió a pensar! Si San Agustín utilizó a Platón y Santo Tomás a Aristóteles no fue por “impregnación” sino porque hallaron establecidos por ellos los verdaderos principios del conocimiento.

Que la Iglesia “haya encontrado primero en su camino a la filosofía griega” es un claro designio providencial en orden a la perfecta inteligencia de la Revelación. Los mil años que el Magisterio invirtió en su lucha con las herejías para precisar con buena lógica, aprendida de Aristóteles, las verdades reveladas, no son para el modernismo sino un particular proceso de inculturación o “encarnación” del Evangelio en el ámbito del helenismo. Al encontrarse con otra cultura no debe pretender trasladarle las categorías mentales griegas sino tiene que empezar ese proceso de nuevo : “Hoy, a medida que el Evangelio entra en contacto con áreas culturales que hayan permanecido hasta ahora fuera del ámbito de irradiación del cristianismo, se abren nuevos cometidos a la inculturación. Se presentan a nuestra generación problemas análogos a los que la Iglesia tuvo que afrontar en los primeros siglos” (n. 72).

Lo que hizo España en América es, entonces, una barbaridad, ¡a los indiecitos les enseñó español, teología en latín y los hizo cantar gregoriano! Que por lo menos no se cometa ese abuso en las otras regiones sin evangelizar : “Mi pensamiento se dirige espontáneamente a las tierras del Oriente, ricas en tradiciones religiosas y filosóficas muy antiguas. Entre ellas, la India ocupa un lugar particular. Un gran movimiento espiritual lleva el pensamiento indio a la búsqueda de una experiencia que, liberando el espíritu de los condicionamientos del tiempo y del espacio, tenga valor absoluto. En el dinamismo de esta búsqueda de liberación se sitúan grandes sistemas metafísicos” (n. 72). No será tarea fácil explicar la consubstancialidad trinitaria, la unión hipostática, la transubstanciación eucarística utilizando la filosofía brahmánica, “proveniente de una razón indisciplinada todavía, incapaz de *distinguir* y de escapar a las contradicciones internas, arrastrada por la ilusión de un conocimiento del Todo... de donde lógicamente se sigue el *panteísmo* o confusión de Dios con las cosas”¹.

8º Exigencias y cometidos actuales

El último capítulo señala tres exigencias que la Revelación impone a las filosofías, advierte acerca de algunos peligros y proyecta “los cometidos actuales de la teología”.

¹ J. Maritain, *Introducción a la Filosofía*, Club de Lectores, p. 18.

La filosofía debe encontrar de nuevo “su *dimensión sapiencial* de búsqueda del sentido último y global de la vida” (n. 81). Debe también “verificar la capacidad del hombre de llegar al conocimiento de la verdad”; de allí que “una filosofía radicalmente fenoménica o relativista sería inadecuada” (n. 82), debiendo serlo sólo moderada y críticamente. Y por último, “es necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental”, que quizás no sea el ser de las cosas sino directamente Dios, como terminó afirmando Rosmini¹. “Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad : en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios. Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno al fundamento*” (n. 83).

Cumplimos setecientos años de Santo Tomás y están buscando huequitos para llegar a la metafísica. Nunca podrán dar ese paso después de haberse lanzado en la locura subjetivista, negando la evidencia de lo real. ¡Y son muy culpables!, porque han despreciado las advertencias y amonestaciones de los Papas como si fueran sustos de viejos ñoños. Mil años tardó la Iglesia en hacer la síntesis de su sabiduría, desde Constantino a Santo Tomás. El mundo moderno lleva ya quinientos invertidos en demolerla, desde el Renacimiento al Vaticano II, prometiendo siempre en vano hacer salir de sus ruinas una nueva construcción : “Deseo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Este es uno de los cometidos que el pensamiento cristiano deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana” (n. 85).

Se señalan luego cinco peligros escondidos “en algunas corrientes de pensamiento” contemporáneo : *eclecticismo, historicismo, cientificismo, pragmatismo y nihilismo* (n. 86-91). Lo que no se quiere reconocer es que estos errores no se siguen accidental sino necesariamente del *cogito* cartesiano, punto de arranque de toda la filosofía moderna. ¿Con qué derecho se lamenta de los frutos el que plantó la semilla y regó el árbol?

La tarea, entonces, que se le presenta a la teología, según la Encíclica, es la de conciliar la fe con la cultura moderna. Para ello, debe cumplir con un doble cometido :

– “Renovar las propias metodologías”, dejando de lado una obsoleta escolástica, ya que, según Juan XXIII, a la doctrina “hay que investigarla y exponerla según las exigencias de nuestro tiempo”.

– “Mirar la verdad última que recibe con la Revelación”, pero no a la manera de la escolástica racionalista, como cuerpo de proposiciones reveladas propuestas por el Magisterio, sino contemplando “la Verdad [en sí], que es Cristo”, ya que “el objeto propio de su investigación es la Verdad, el Dios vivo, y su designio de salvación revelado en Jesucristo” (n. 92). Por eso se dice un poco después : “Lo que se comunica en la catequesis no es un conjunto de verdades conceptuales, sino el misterio del Dios vivo” (n. 99).

Con este fin, la teología debe interpretar la Escritura y la Tradición viva, propio del *auditus fidei*. “A este respecto, se plantean hoy algunos problemas, sólo nuevos en parte, cuya solución coherente no se podrá encontrar prescindiendo de la aportación de la filosofía” (n. 93). Los tres que se presentan se reducen al problema *hermenéutico*, perfectamente solucionado por la escolástica pero irresoluble para un kantiano : 1º “Un primer aspecto problemático es la relación entre el significado y la verdad” (n. 94). 2º “Cómo se puede conciliar el carácter absoluto y universal de la verdad con el inevitable condicionamiento histórico y cultural de las fórmulas en que se expresa” (n. 95). 3º “Otro problema : el de la perenne validez del lenguaje conceptual usado en las definiciones conciliares” (n. 96).

Y también el *intellectus fidei* presenta una dificultad especial para el pensamiento moderno, porque “necesita la aportación de una filosofía del ser... Ésta debe poder replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados” (n. 97). El pluralismo filosófico permite intentar una filosofía del ser a partir de Kant, Hegel o Heidegger. Si se es más conservador, puede partir de Scheller y tratar de acercarse a Santo Tomás, como intentó K. Wojtíla. Hasta puede uno decirse tomista y partir del mismo Santo Tomás. Lo que no se puede, es pretender escapar al contexto histórico-cultural en que se vive y querer “repetir inútilmente el esquema anticuado” del Angélico tal como en su época lo concibió. El pluralismo filosófico-teológico implica pluralidad de opción, pero el cultural no. El tomismo debe ser necesariamente nuevo, *neo-tomismo*, renovándolo desde sus raíces “según las exigencias y aportaciones” de las recientes filosofías modernas. ¡Es ridículo pretender ser hoy tomista a secas! “El problema del ser”, sí o sí, “se debe replantear” a la luz de los neones del cartel modernista.

¹ “El ser que el hombre intuye es necesario que sea algo del ser necesario y eterno, causa creadora, determinante y finalizadora de todos los seres contingentes : y éste es Dios”. Proposición condenada, DS 3205.

Apéndice cuarto

Respuesta a *Les degrés d'autorité du Magistère*, del Padre B. Lucien

Esta respuesta fue publicada en « Le sel de la terre » n° 63, Hiver 2007-2008, de los Padres dominicos de Avrillé, Francia, p. 47 a 58, bajo el título : « Un débat sur le magistère ordinaire universel. II - Pour un lucidité catholique », junto con otra respuesta al mismo libro del P. Pierre-Marie OP.

El Padre Bernard Lucien ha publicado recientemente un libro ¹, donde reedita algunos de sus artículos sobre el magisterio de la Iglesia y los completa con una crítica de las posiciones «tradicionalistas» sobre la autoridad doctrinal del Concilio Vaticano II. A juzgar por sus escritos, el autor es respetable en su doctrina y respetuoso de sus adversarios. Como además se ha tomado el trabajo de leer nuestros artículos, lo que no es poco ², merece, a diferencia de otros ³, que le respondamos dignamente.

Para guardar el orden de la conversación, primero consideramos sus respuestas a las críticas que antes le habíamos hecho y luego respondemos a las críticas que él aquí nos hace. Los títulos de cada parte se refieren al tema principal que allí se trata.

De la distinción entre magisterio ordinario y extraordinario

El P. Lucien sostiene que el Concilio Vaticano II define infaliblemente algunas doctrinas, no por magisterio extraordinario, sino por magisterio ordinario universal. En nuestro primer artículo, habíamos incluido su opinión como quinta objeción, y al responder le hicimos dos críticas :

– La primera, sobre la manera de entender lo que significa «definir». Porque el verbo puede significar dos cosas : *delimitar* con precisión los conceptos o *determinar* con certeza una cuestión dudosa; ahora bien, nosotros decíamos que, en el contexto del magisterio, significa sobre todo «determinar»; y acusábamos al P. Lucien de quedarse con «delimitar» ⁴. La cuestión no era ociosa, porque en este caso se extiende el campo de la infalibilidad y en aquél se restringe. Si para una definición *ex cathedra* basta delimitar la doctrina con precisión, las encíclicas doctrinales de los Papas contienen muchas de ellas; si, además, hace falta la intención de determinar cuestiones hasta entonces disputadas, es más raro que haya alguna.

– La segunda crítica, hecha sin referir su nombre al responder la quinta objeción, mira la noción de magisterio ordinario universal. Si, como quería la objeción, lo que un concilio enseña con solemnidad, es infalible por magisterio extraordinario, y lo que enseña sin solemnidad, es infalible por magisterio ordinario universal, porque lo enseñan todos los obispos en unión con el Papa; entonces, por A o por B, todo lo que enseña un concilio resulta siempre infalible ⁵.

En cuanto a la primera cuestión, el P. Lucien se queja de que le hacemos “mauvaise querelle”, pues en realidad terminamos “por decir equivalentemente la misma cosa” ⁶. Nos parece cierto que, en este punto, podemos llegar a ponernos de acuerdo. Pero nos disculpamos, porque él comienza a distinguir más claramente los dos aspectos de «definir» recién en el artículo correspondiente al capítulo IV, del que no pudimos tener noticia, pues fue publicado apenas unos meses antes que nuestro artículo.

En cuanto a la segunda crítica, responde en las últimas páginas del libro bajo el título : “¿Pero entonces todo lo que dice Vaticano II es infalible?” Repite que, aunque el Concilio Vaticano II no haya querido comprometer

¹ Abbé Bernard Lucien, *Les degrés d'autorité du Magistère (La question de l'infailibilité. Doctrine catholique. Développements récents. Débats actuels)*, La nef, 2007, 230 páginas.

² Hasta el momento de escribir su libro, el P. Lucien sólo había leído nuestros dos primeros artículos, publicados en *Le sel de la terre* n. 47 y 55.

³ En particular pensamos en el *Comité Rore et Sanctifica*, quien pretende llevar adelante un debate sobre el importante asunto de las consagraciones episcopales con muy malas maneras.

⁴ Cf. artículo primero, p. 42 y nota 2.

⁵ Cf. artículo primero, objeción en p. 18 y solución en p. 47.

⁶ En la nota 122 del c. 6, p. 224.

la infalibilidad por modo extraordinario, la compromete como magisterio ordinario universal. Pero aclara que no es infalible en todo lo que dice, sino sólo en cada afirmación “formulada directamente y por sí misma”, que sea “presentada como revelada, o como ligada necesariamente a la Revelación, o como absolutamente obligatoria para todos los católicos”. De allí tristemente concluye que, como “el derecho afirmado en el párrafo central de *Dignitatis Humanae* es expresamente presentado como ligado necesariamente a la revelación, porque es presentado como fundado «en la dignidad de la persona humana tal como la dan a conocer *la Palabra de Dios* y la misma razón»”, por lo tanto, en ese punto el Concilio es infalible.

Esta explicación no camina, porque *sostiene que la autoridad ha hecho lo que la misma autoridad ha negado expresamente hacer*. Suponemos que el P. Lucien está de acuerdo en que el derecho a la libertad religiosa es una novedad en la enseñanza del magisterio de la Iglesia (según él, en conexión necesaria con la Revelación, según nosotros, en contradicción). Ahora bien, si el Vaticano II ha enseñado esta novedad infaliblemente, quiere decir que ha definido una nueva doctrina. Pero antes, durante y después, los Papas afirmaron que el Concilio no pretendía definir nuevas doctrinas¹. Y entonces, ¿a quién creemos, a los Papas o al P. Lucien?

Sabemos que el P. Lucien defiende su opinión diciendo que los Papas han negado definir puntos de doctrina por modo *extraordinario*, pero no por modo *ordinario*. Bien, pero más allá de los nombres, ¿no es sorprendente que el Concilio haya hecho tantas veces lo que no pretendía hacer en absoluto? Porque lo que el Padre dice de la libertad religiosa, habría que decirlo también de una multitud de novedades doctrinales que los documentos del Concilio presentan como vinculadas con la Revelación.

Lo que ocurre es que el P. Lucien ha reducido la distinción entre magisterio ordinario y extraordinario a una mera solemnidad accidental², justificando así que una definición *ex cathedra*, si no viene anunciada con bombos y platillos, pueda considerarse magisterio ordinario³. Pero esto, que no nos parece razonable para el magisterio del Papa, por la solemnidad intrínseca que implica tal modo de expresarse, es insostenible para el magisterio de un concilio, modo solemnísimos, si lo hay, y absolutamente extraordinario de manifestarse de la autoridad eclesiástica. A una afirmación definida directamente y por sí misma en un concilio ecuménico, no cabe considerarla magisterio ordinario. Invitamos al P. Lucien a considerar con más atención la manera como nosotros hemos fundado la distinción entre magisterio ordinario y extraordinario⁴.

En cuanto a la libertad religiosa, el P. Lucien dice que está necesariamente ligada a la Revelación y nosotros decimos que no. Para dirimir la cuestión, no basta que el Concilio afirme que “esta doctrina de la libertad tiene sus raíces en la divina Revelación” (*Dignitatis Humanae* n. 9), sino tiene que afirmarlo *cierta y definitivamente*⁵. Y evidentemente no lo ha hecho, pues los Papas aclararon que no pretendían definir ninguna nueva doctrina.

De la distinción entre fantasmas y realidad

En su libro, el P. Lucien nos paga con la misma moneda, pero con más generosidad. A nuestras dos críticas, él responde con cinco, dos laterales : iluminismo y sedevacantismo larvados, y tres centrales : dos errores doctrinales y un tercero en la apreciación de los hechos. Si bien podríamos obviar las dos primeras acusaciones, consideremos las cinco.

1º ¿Iluminismo?

Aunque sólo en nota, el P. Lucien se declara sorprendido (“concepción más que extraña”) que opongamos “el orden de la fe... al de la ciencia de Cristo”, y que hayamos puesto “la luz divina en la que participa del magis-

¹ Cf. el «*sed contra*» del art. 1º, que no hace más que retomar las citas de un artículo de Fr. Pierre-Marie.

² *Les degrés*, p. 33 : “El Magisterio ordinario universal es aquel que da su enseñanza sin fórmula especial [...] El Magisterio se dirá extraordinario cuando envuelva su presentación de la doctrina con algunas fórmulas solemnes”.

³ *Les degrés*, p. 16 : “Es mejor reconocer que las condiciones enunciadas por Vaticano I para la infalibilidad del Magisterio pontificio pueden ser realizadas no solamente en el magisterio extraordinario, sino también en el magisterio ordinario”.

⁴ Cf. artículo primero, p. 25.

⁵ En este punto sigue flotando cierta ambigüedad en el significado que el P. Lucien atribuye al verbo «definir», razón por la cual no dijimos, más arriba, que estamos de acuerdo, sino que “podemos llegar a ponernos de acuerdo”. No basta que una sentencia sea “présentée comme révélee” para que se imponga a la fe de los fieles, la autoridad debe enseñarla como *cierta y definitivamente* revelada. Toda proposición tiene siempre dos aspectos, uno material : el predicado que se atribuye al sujeto (por ejemplo, la propiedad de «revelada» atribuida a una sentencia), y otro formal : el grado de certeza con que se atribuye (dudoso, probable o cierto). La definición *ex cathedra*, repetimos, mira más este último aspecto formal.

terio... «por encima de la fe», y aún «por encima del dogma»¹. Y se pregunta “de paso”, si no tenemos “una concepción iluminista de la asistencia divina al Magisterio”, puesto que oponemos fe y magisterio².

Pero a nosotros nos sorprende que se sorprenda. La ciencia de Cristo se opone a la fe en cuanto aquella es de lo visto (“Yo hablo lo que he visto” Jn 8, 38) y ésta de lo no visto (“La fe es de lo que no se ve” He 11, 1). Ahora bien, cuando enseña, la Jerarquía obra como órgano o instrumento de Cristo (“Quien a vosotros oye, a Mí me oye” Lc 10, 16) y no en razón de la propia fe. De allí que las declaraciones del magisterio sean regla próxima de la fe y, evidentemente, la regla está por encima de lo regulado. Si el P. Lucien aplicara más la doctrina tomista de la causa instrumental a la teología del magisterio eclesiástico, lo que no hemos visto que haga especialmente en su libro, nos parece que no nos haría este reproche³.

2º ¿Sedevacantismo?

Siempre en nota, también se nos acusa de terminar sosteniendo la misma «Tesis de Cassiciacum» que pretendíamos refutar⁴, y aún de ser partidarios “del más puro sedevacantismo”⁵. La razón estaría en que atribuimos a la autoridad actual de la Iglesia “una disposición habitual [su liberalismo] que le impide ejercer uno de sus componentes esenciales [el poder magisterial]”, lo que implicaría una falta de ordenación habitual al bien común. Ahora bien, como estos son elementos esenciales de la autoridad, estaríamos afirmando la formal inexistencia de la misma.

Pero nosotros reconocemos que, si los últimos Papas han evitado ejercer el magisterio como hasta entonces se había hecho, lo han hecho porque consideran, como buenos liberales, que así hoy se alcanza mejor el bien común de la Iglesia. Como están equivocados, no se ordenan *perfectamente* al bien común; pero como no manifiestan una intención contraria al mismo e *imperfectamente* lo procuran, no pierden su autoridad⁶. ¿Acaso el P. Lucien no puede comprender la naturaleza paradójica e incoherente del modernismo liberal, capaz de destruir la Iglesia con la mejor de las intenciones?

3º La infalibilidad del «sensus fidei»

En el cuerpo del capítulo VI, el P. Lucien critica tres “teorías” de factura “tradicionalista” sobre la no infalibilidad de Vaticano II y carga, en primer lugar, contra la nuestra⁷. Distingue en ella una doble vía : Una factual, donde afirmamos el hecho que el magisterio conciliar no quiso imponer su doctrina por haber adoptado una actitud liberal. Y otra más doctrinal, en la que repetimos “*usque ad nauseam*”⁸ lo mismo, pero agregando una doble consideración. Como una de estas consideraciones se reduce a lo dicho en la primera vía, queda un solo argumento : El magisterio conciliar no quiere imponer su autoridad porque cree su deber subordinarse al «sentir de los fieles», considerado infalible por sí mismo⁹.

A la primera vía, el Padre responde que nuestra afirmación es “gratuita y contraria a los hechos”. A la segunda, que, queriendo rechazar los errores del modernismo, caemos “en un error contrario igual de grave”. En este apartado consideramos la segunda crítica de orden doctrinal, dejando para el último la primera, que ciertamente es la principal.

He aquí la breve refutación que se nos hace : “Si bien es verdad que el acuerdo de todos los fieles en un punto de doctrina se realiza bajo la dependencia necesaria del Magisterio, no deja de ser cierto que este acuerdo

¹ *Les degrés*, nota 54 del c. VI, p. 219.

² *Les degrés*, nota 65 del c. VI, p. 219.

³ Nuestro autor considera impropio hablar de “regla próxima” y prefiere “norma directiva” (cf. p. 148), porque aquella sugeriría “que el Magisterio es un intermediario entre el fiel y el objeto de la Fe, mientras que no es más que el ministro del objeto de la Fe al que la inteligencia creyente adhiere inmediatamente en la Luz de la Verdad Primera que revela” (nota 26, en p. 215). El instrumento participa de la virtud activa del agente principal, y no deja de ser un intermediario entre éste y el sujeto del efecto. Es más, el Papa es un instrumento de tan alta condición, que merece participar del mismo título de Maestro, propio de Jesucristo (en nuestro primer artículo, hemos dedicado un largo párrafo a disipar este escrúpulo de Lucien, cf. p. 44). De todas maneras, también la norma está sobre lo normado.

⁴ Nota 49, p. 217.

⁵ *Ibid.* nota 51.

⁶ Y en nota protestamos de lo que en nota se nos acusa : “Se notará que habiendo presentado el argumento de la Tesis de Cassiciacum... no le da respuesta” (nota 49). Nuestra respuesta a las tesis sedevacantistas va de la p. 37 a la 39. Que el P. Lucien niegue la pertinencia de nuestra respuesta, está en su derecho, pero que no niegue su existencia.

⁷ *Les degrés*, p. 163 a 169.

⁸ *Les degrés*, p. 166. Es la única expresión poco delicada que nos dedica.

⁹ El P. Lucien parece haber leído nuestro artículo un poco rápido. Aunque es largo y pesado, nos habíamos esforzado en ser claros. Como explicamos en la cabeza del *corpus*, no son «dos vías» sino la afirmación de un hecho evidente (la decisión de no definir) y la explicación de su causa (el liberalismo del magisterio conciliar). Exponer más fielmente el argumento del adversario ayuda al progreso de la discusión.

del conjunto está garantizado por Dios no solamente a través de la acción del Magisterio, sino también directamente por el influjo permanente de Cristo y del Espíritu Santo sobre todo el Cuerpo Místico. Afirmar que a causa de circunstancias históricas contrarias el conjunto de los fieles pudiera profesar unánimemente, como proveniente de la revelación, una doctrina falsa : es negar la asistencia divina prometida por Cristo a su Iglesia”¹.

Es verdad que no hay circunstancias que puedan llevar a la universalidad de los fieles a profesar unánimemente una doctrina falsa como revelada, porque está la promesa de Cristo. Pero justamente decimos que la unanimidad posconciliar, tanto de los obispos con el Papa, como de la universalidad de los fieles, *no es real sino aparente*, con una apariencia sostenida por la publicidad². En nuestro tercer artículo hablamos, más bien, de «pluranimidad», porque, después del Concilio, todos están de acuerdo en pensar lo que se les ocurre³. Si el P. Lucien ve una firme unanimidad en la actual profesión católica de fe, habría que discutir si no vivimos en mundos diferentes.

En cuanto a que el acuerdo unánime de los fieles pueda ser asistido *directamente* y no *a través* del Magisterio, nos suena mal⁴; pero como también se dice estar siempre *bajo la dependencia necesaria* del mismo Magisterio, nos quedamos sin saber exactamente qué significa para él «directamente». Como la doctrina conciliar sobre la infalibilidad del «*sensus fidei*» es de capital importancia, pues pretende ser la versión corregida (y aumentada) del «sentimiento religioso» modernista, condenado por *Pascendi*, le habíamos dedicado un estudio más detenido, que fue publicado en las actas del *Segundo Simposio de París*, organizado por la Fraternidad San Pío X⁵. Allí criticábamos la posición del Padre Marín Solá OP, excelente teólogo por lo demás. Terminábamos diciendo que “la profession de foi commune [de l’Église enseignée] est infaillible *en elle-même*, mais elle ne l’est pas *par elle-même* : l’infaillibilité qui s’exprime en elle ne vient pas d’elle, mais de l’infaillibilité du magistère”. ¿Puede ser que disintamos con el P. Lucien en ese punto?

4º De la diferencia entre «magisterio» y «diálogo»

Desde el punto de vista doctrinal, se nos acusa de agregar un “segundo error al primero”⁶, que queda expuesto por una larga cita de nuestro primer artículo, donde denunciábamos que hoy, influidos por la democrática doctrina conciliar del «*sensus fidei*», “ya no siguen las ovejas al pastor, sino el pastor a las ovejas”.

Observemos que el Padre no parece ubicar bien nuestro “beau discours”⁷. Allí negamos que el magisterio conciliar pueda alcanzar la infalibilidad por modo ordinario. Pero para nosotros, como dijimos, sólo tiene sentido hablar de magisterio ordinario en el período del *posconcilio*, una vez dispersados los obispos. Como el P. Lucien considera magisterio ordinario a las declaraciones del mismo Concilio y no parece haber prestado atención a que pensamos distinto, cree que hablamos de lo ocurrido en el aula conciliar. Pero escuchemos su advertencia.

Dice que, aún cuando el liberalismo de los pastores conciliares los hubiera llevado a formar su juicio en diálogo con sus ovejitas, no por eso se debilita la autoridad de sus declaraciones. Porque, si bien la jerarquía tiene grave obligación moral de prepararse católicamente a enseñar, sin embargo, la asistencia divina infalible no depende de la bondad de su preparación, sino sólo de que se reúnan las cuatro condiciones de una definición.

Estamos completamente de acuerdo en cuanto a la doctrina, a la que nos hemos referido en nuestro segundo artículo, al tratar del «modo humano» que tiene el magisterio⁸. Es más, el historicismo modernista se especializa en investigar las influencias sufridas por el magisterio de cada época, para relativizar su doctrina. Pero si aquellas influencias, abiertas o escondidas, llevan a los Papas a expresarse públicamente bajo condiciones distintas de las de una definición, como ahora ocurrió, otro es el caso.

¹ *Les degrés*, p. 167-168.

² De la primera tratamos en la respuesta a la sexta objeción : “La propagación puramente material de doctrinas y modos de pensar, universal a fuerza de periódico y televisión y no de predicación magisterial, nada tiene que ver con la firme unanimidad del Magisterio enseñando en nombre de Nuestro Señor” (p. 48). De la segunda, en la respuesta a la séptima objeción : “las novedades conciliares se han difundido entre los fieles cristianos no a modo de creencias sostenidas con firmeza y unanimidad, sino como una enfermedad espiritual por la que cada uno puede creer lo que en conciencia le parezca bien. Esta confusión de la nueva Babel conciliar está infinitamente lejos del «*consensus fidelium*» que constituye un «lugar teológico» como criterio de la Revelación” (p. 49).

³ Cf. p. 94.

⁴ artículo primero, p. 32 : “Afirmar que el consentimiento de los fieles en al menos una verdad de fe debe reconocerse *infalible* por su sólo «*sensus fidei*», de manera *anterior* a la proposición del Magisterio, ya implica negar que el magisterio de la Iglesia sea la regla próxima y *necesaria* de la fe”.

⁵ Cf. nuestro *Apéndice primero*.

⁶ *Les degrés*, p. 168.

⁷ *Ibid* : “A ese bello discurso le respondemos...” No es, en cambio, el único elogio que nos dirige.

⁸ Cf. artículo segundo, p. 56. Cf. p. 61 : “La autoridad de sus definiciones no nace de la prolijidad de sus deliberaciones sino de la asistencia del Espíritu Santo”.

Nosotros afirmamos que la nueva manera de formar el juicio adoptada por el Concilio, llevó la jerarquía a dejar de ejercer el antiguo «magisterio de autoridad», para adoptar explícita y públicamente un nuevo «magisterio dialogado». De este nuevo modo del magisterio puede discutirse su *existencia*, su *naturaleza* o sus *causas*. En cuanto a la *existencia*, nos parece haberla documentado suficientemente en nuestro segundo artículo ¹ y no creemos que el Padre Lucien lo discuta.

Donde primeramente disentimos, es en cuanto a la *naturaleza*. Aunque el libro que analizamos trata de la *doctrina católica* del magisterio y de sus *desarrollos recientes*, el autor nunca consideró necesario referirse al «diálogo», tan mentado sin embargo desde Pablo VI. Y aunque también es evidente que la fuerza de nuestra explicación acerca de la carencia de autoridad del magisterio conciliar, nace de la consideración de este diálogo, de sus causas y consecuencias, el P. Lucien no ha tomado casi en cuenta nuestros argumentos ². Apenas una nota puede sugerirnos su pensamiento en este punto ³. Dice allí que, habiendo distinguido el magisterio del gobierno eclesiástico, cometemos un error al “caracterizar principalmente el magisterio como un «poder de imponer (la doctrina)»”, y que un indicio de ese error está en “la oposición absoluta afirmada entre «magisterio» y «diálogo»”. Lo dicho es poco, pero tratemos de entenderlo. El Padre concede que la acción de imponer la doctrina se opone absolutamente a la acción de dialogar. Pero señala que al magisterio no le pertenece principalmente obligar a creer (esto significa «imponer»), sino definir qué está revelado, lo que se impone por sí mismo a la fe del creyente, en cuanto revelado. Ahora bien, esta función de señalar con el dedo el objeto de la fe, no parecería tan reñida con la actitud de diálogo, porque – aquí exageramos el pensamiento del autor, pero creemos que en su línea –, así como los pastores, también los fieles tienen la fe ⁴.

A nuestro autor no le gusta que utilicemos el verbo «imponer» respecto al magisterio. Sin embargo, no parece difícil comprender que, así como se usa para la potestad de gobierno, en cuanto *impone* una norma de orden práctico a la obediencia de los fieles, de modo análogo (no unívoco) se puede usar para la potestad de magisterio, en cuanto *impone* una sentencia de orden especulativo a la docilidad u *obedientia fidei* de los creyentes. Aún cuando el Papa sólo señale con el dedo el objeto de la fe, ¿acaso no nos lo impone para creer? Pero lo que aquí importa, no es tanto esto, sino que su dedo es infalible por la luz divina del carisma magisterial, a diferencia del criterio de los teólogos, que se funda en la luz del «*sensus fidei*». Son criterios de un orden distinto, por eso a los Papas les pertenece enseñar y a los teólogos aprender.

Ahora bien, es evidente que, formalmente considerados y en su propio sentido, el «magisterio» se opone de modo absoluto al «diálogo»: enseña el que sabe y dialoga el que algo tiene que aprender. Hasta el Vaticano II, el magisterio eclesiástico, con la autoridad de Cristo, nunca dialogó con nadie: *Roma locuta, causa finita*. El nuevo magisterio inaugurado en el Concilio, que dialoga con fieles e incrédulos, ha renunciado al ejercicio de su propia potestad.

Todo nuestro segundo artículo explica y documenta lo que acabamos de afirmar. Pero no vamos a reprochar al P. Lucien que no nos preste atención. Lo que sí le reprochamos es que, diciéndose tan dócil al magisterio de hoy, no quiera reconocer los nuevos modos que los mismos Papas del Concilio han declarado conveniente adoptar. *Fides et ratio* es difícil de entender, pero *Ecclesiam suam* era bien clara. La función clave de la Comisión Teológica Internacional ha sido muy explicada y aplicada. El diálogo que la nueva Congregación para la Doctrina de la Fe ha sostenido con los teólogos más subversivos no es en nada escondido. ¿Con qué ojos ha leído el P. Lucien la instrucción *Donum veritatis*, para seguir viendo en ella la misma actitud del antiguo Santo Oficio? ⁵ A fin de cuentas, somos más dóciles que él, porque al menos procuramos entender lo que el magisterio conciliar enseña de sí mismo.

Queda por discutir acerca de la *causa* del nuevo modo dialogado del magisterio, que no es otra que el liberalismo. Pero sobre esto recae la última crítica que recibimos.

¹ Cf. artículo segundo, «Instauración del diálogo como nuevo modo de ejercer el ministerio apostólico», p. 59.

² En nuestro primer artículo sólo concluimos que el magisterio conciliar no comprometió la infalibilidad; recién en el segundo demostramos que no tiene ningún grado de autoridad por razón de su voluntad de diálogo. En las notas puede verse fácilmente que el P. Lucien discute sobre el primero y apenas si se refiere al segundo.

³ *Les degrés*, nota 54 del c. VI, p. 219.

⁴ Después de acusarnos de la excesiva oposición entre magisterio y diálogo, nos acusa también, en la misma nota, de poner el magisterio por encima de la fe. Como señalamos en nuestro artículo (p. 66), si el carisma del magisterio no estuviera por encima de la fe, la jerarquía de la Iglesia tendría que entrar en diálogo con los fieles para conocer mejor qué está revelado y qué no. Pero esta es la doctrina modernista, que sólo reconoce infalibilidad a las conclusiones de este diálogo intereclesiástico.

⁵ Cf. nuestro largo comentario a esta instrucción en el artículo segundo, p. 63.

5° El liberalismo de los Jerarquía conciliar, ¿fantasía o realidad?

Como se ha dicho, nuestra bella explicación de la crisis del magisterio conciliar consiste en un nauseabundo análisis de las consecuencias, en el ejercicio de la autoridad, de la actitud liberal notoriamente adoptada por los Papas del Vaticano II. Ahora bien, para el P. Lucien, el ejercicio actual del magisterio en nada ha cambiado y nuestra “tesis queda como una afirmación gratuita y contraria a los hechos”¹. Helás – se lamenta el Padre² –, aunque en principio admitimos la verdadera doctrina católica acerca del magisterio (elogio que, ya sin ironía, sinceramente estimamos, sobre todo venido de su parte), sin embargo, nuestra “dialéctica en torno al tema, transformada en pura ideología, del «magisterio conciliar, liberal y dialogado»”, nos “impide ver los hechos a la luz de esta doctrina católica” y nos “conduce a forjar una representación puramente fantasmagórica de la situación”.

No queremos faltar al respeto debido a nuestro digno oponente, pero ¿quién está viendo fantasmas en la Cátedra de Pedro, nosotros que vemos liberales, o él que ve a San Pío X? El P. Lucien nos acusa de desarrollar consideraciones personales sobre los acontecimientos conciliares e interpretarlos a nuestra manera³. Pero la «transfiguración liberal» de la jerarquía eclesial, ocurrida gracias al Caballo del Concilio, no es una posterior interpretación nuestra, sino que, ya en su momento, fue aclamada por griegos y llorada por troyanos. La literatura al respecto es infinita, sobre todo de la parte progresista. El rechazo de los esquemas preparados por las Comisiones preconciliares, el silenciamiento de la Curia, el predominio de los elementos más liberales, el fracaso del *Coeetus Internationalis Patrum* y, sobre todo, el decisivo protagonismo de los peritos de la nueva teología, de los cuales Joseph Ratzinger era quizás el único que no lucía la condecoración de una condena bajo Pío XII. Si todos estos acontecimientos no hablaran suficientemente claro, los años posteriores al Concilio no permiten dudar acerca de lo que significaron. Pregunte el P. Lucien a Benedicto XVI si él y sus predecesores han adoptado, o no, una actitud liberal en el ejercicio del magisterio, y no dejará de darnos la razón.

Con toda sinceridad – la que podría ponerse en duda por manifestarnos en público – y no sin estima, pues sentimos estar ante un espíritu recto y afligido por la Iglesia, nos dirigimos a nuestro adversario :

A nosotros mismos no dejan de asustarnos nuestras propias conclusiones, al oírnos afirmar que la autoridad en la Iglesia, a partir del Concilio, se ejerce de un modo tan corrompido. Pero el liberalismo de la jerarquía conciliar no es fantasía nuestra, sino desoladora realidad. Y desde la *Pascendi*, las nefastas influencias de las doctrinas liberales en la concepción y ejercicio de la autoridad, es doctrina conocida. Sólo hay que atreverse a sacar la evidente conclusión de estas dos premisas. Si Usted, Padre, también lo hiciera, podría comprender que entre el vértigo del sedevacantismo y la perplejidad de la obediencia, hay lugar para la lúcida y católica resistencia que nos enseñó Monseñor Lefebvre.

¹ *Les degrés*, p. 166.

² *Les degrés*, nota 64, p. 219.

³ *Les degrés*, p. 166.