

La negación pertinaz de un solo artículo lleva a la herejía. Enseñanza de fray Luis de León (1568-1569)

Durando de San Porciano fue un filósofo y teólogo de la Orden de Santo Domingo a quien se le conoce como el Doctor Moderno. Nació hacia 1275 en Saint-Pourçain y murió en 1334. Ejerció como maestro de teología en París (1312), fue lector del Sacro Palacio de Avignon, y ascendió a obispo de Limoux (1317), a Le Puy en Valay (1318) y a Meaux (1326)¹. Famoso fue ciertamente por su *Comentario a las Sentencias*, al mantener tesis contrarias a su compañero de Orden: Santo Tomás de Aquino (1274). Entrado el siglo XVI se exponía en la Universidad de Salamanca la vía nominalista desde una cátedra que se conocía como la de Durando. Por entonces se exponía allí, en las cátedras de Prima y de Vísperas, la doctrina común, primero por las *Sentencias* de P. Lombardo y luego por la *Suma Teológica* de Santo Tomás.

I. INTRODUCCIÓN

Del célebre Durando dejó escrito Jean-Pierre Torrell: “*Desde la lectura de las Sentencias (1307-1308), se afirma como adversario resuelto [de Santo Tomás]. Sólo se autorizó a presentarse a la licencia con la condición de que prometiera revisar y corregir su Comentario; a ello se dedicó probablemente durante el año 1312-1313, fecha en la que da su curso en Saint-Jacques [París]. Como respuesta a su enseñanza contraria, el capítulo de Metz en 1313 recomienda una vez más la doctrina de Tomás [de Aquino] e instituye una Comisión de 12 miembros bajo la presidencia de Hervé Nédellec para examinar la*

¹ Cf. BECKER, B., *Durandus de San Porciano*: Lexikon für Theologie und Kriche 3 (Freiburg in Breisgau 1959) 612.

*obra de Durando. Pedro de la Palude y Juan de Nápoles fueron encargados especialmente de examinar con detalle el Comentario de Durando, y sacan de él 93 proposiciones cargadas de censura (herética, errónea, etc.)”*².

Fue a principios del siglo XVI cuando se introdujeron en la Universidad de Salamanca dos novedades. Consistía la primera de ellas en acoger la enseñanza de la teología de escuelas, vías o corrientes. Para lograr esto se crearon sendas cátedras, una en el convento de los dominicos y otra en la de los franciscanos. Poco después se introdujo una tercera cátedra: la de nominales. En esta tercera cátedra terminó imponiéndose como texto poco a poco desde el que exponer el *Comentario* del de San Porciano. Fue esta la circunstancia que motivó que se denominara a dicha cátedra la de Durando. La segunda novedad fue la de reemplazar como texto básico el tenido hasta entonces en la enseñanza de las cátedras de Prima y Vísperas: las *Sentencias* de Pedro Lombardo, por la *Suma Teológica* de Santo Tomás. Esto lo hicieron Francisco de Vitoria en Prima (1526) y Domingo de Soto en Vísperas (1532).

Así las cosas, se enseñaba en Salamanca la teología a dos niveles: doctrina común y doctrina de escuela. Desde 1526 se tuvo como maestro común obligatoriamente para todos los estudiantes a Santo Tomás con la *Suma Teológica*; Pero cada alumno podía elegir una de las restantes escuelas: tomista, escotista y nominalista. Un día, el texto comentado en dicha cátedra es el *Comentario a las Sentencias* de Durando. Y no ha de perderse de vista esta distinción en Salamanca entre enseñanza común y de escuela o vía. Santo Tomás era a la vez maestro común y maestro de vía. Ha de entenderse esto sin confusión. En Salamanca había que explicar la doctrina común, la que se encontraba en la *Suma*. Y había que explicar también la opinión, vía o corriente de Santo Tomás, que se hallaba también en dicha obra. De todas formas, no tenía que ser la misma materia la explicada como opinión en la cátedra menor de Santo Tomás y como doctrina común en las cátedras mayores: Prima y Vísperas³.

Al entrar el siglo XVI no se respiraban en la Universidad de Salamanca vientos favorables al nominalismo. Fue admitida al fin el impartir esta vía en tierras castellanas; pero no se impuso en ella definitivamente la enseñanza desde un auténtico nominalista, como por ejemplo Gabriel Biel. El que terminó siendo el texto de esta cátedra menor fue el de Durando, el cual era por cierto, dominico. Al mismo cuesta considerarlo como un nominalista, a no

² TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona 2002) 331-332.

³ Sobre estos dos últimos párrafos puede verse mi obra: *La Escuela de Salamanca. Una pequeña introducción*. Madrid 2005.

ser que este término se reduzca a oposición a Santo Tomás de Aquino. Tiene toda la razón Beltrán de Heredia cuando señala lo efímera y accidentada que fue la aparición del nominalismo en Salamanca⁴.

Fue fray Luis de León⁵ ciertamente catedrático de Durando. En el curso de 1568-1569 expuso él la doctrina de la fe y, al hacerlo, se atuvo, al *Comentario sobre las Sentencias* del de San Porciano. ¿Cómo salvó este agustino lo que enseñaba Santo Tomás de Aquino en el artículo tercero de la cuestión cinco de la *Secunda Secundae* que se tenía como enseñanza común?; es decir lo que caía bajo la pregunta concreta de si puede tener fe informe de los demás artículos quien deja de creer un solo artículo de fe. Lo que enseñaba al respecto en su comentario, ¿caía de veras dentro de los que los censores de su Orden, la de los dominicos, ya citados arriba, habían censurado como herejía?

Exponer adecuadamente esta cuestión revestía gran importancia en el siglo XVI, sin llegar a decir que fuera ella una herejía, ninguno de la Escuela de Salamanca compartía la enseñanza de Durando en este punto. Por tanto, tampoco la tendría que compartir un salmantino como lo era fray Luis de León. Se vivían por entonces momentos de división entre los bautizados. Los seguidores de Lutero decían que ellos acogían todos los artículos de fe, ya que recitaban igual que los obedientes a Roma los dos credos antiguos: el Apostólico y el Nicenoconstantinopolitano.

A ellos se les respondía con frecuencia, y desde Salamanca sobre todo, que no los aceptaban todos. Negaban al menos uno: el de la Iglesia. Es verdad que decían las mismas palabras al recitar el credo; pero no terminaba su acto de fe en el mismo punto en el que terminaba aquí el de los católicos. Los primeros decían que la Iglesia de Roma: la Católica, no era la verdadera y que ellos no la reconocían como la de Cristo. Es posible que alguien, recono-

⁴ Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Accidentada y efímera aparición del Nominalismo en Salamanca*: Ciencia Tomista 62 (1942) 79-81.

⁵ Biografía. Cf. EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez*: Estudios Eclesiásticos 9 (1930) 169-173; MIGUÉLEZ, P., *León (Luis de)*: Dictionnaire de Théologie Catholique 9/1 (París 1926) 359-365; GUTIÉRREZ, D., *León, Luis de*: Enciclopedia Cattolica 7 (Florencia 1951) 1113-1114; KELLERMANN, W., *León, Luis de*: Lexikon für Theologie und Kirche 6 (Freiburg im Breisgau 1961) 963-964; DOMÍNGUEZ CARRETERO, E., *León, Luis de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 2 (Madrid 1972) 1286-1288; TELENS, J., *Luis de León, Fray*: Gran Enciclopedia Rialp 14 (Madrid 1981) 599-600; GUY, A., *Fray Luis de León (1528-1591)*. París 1989; LAZCANO, R., *Fray Luis de León, un hombre singular*. Madrid 1991; IDEM, *Fray Luis de León. Bibliografía*. Madrid, 1994; BARRIENTOS GARCÍA, J., *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*. Madrid 1996; DOMÍNGUEZ, F., *León, Luis de*: Lexikon für Theologie und Kirche, 6 (Freiburg im Breisgau 1997) 833; JERICÓ BERMEJO, I., *Fray Luis de León. La teología sobre el artículo y el dogma de fe (1568)*. Madrid, 1997; BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*. Madrid 2000, 802-803.

ciendo esto, no se atreviera a decir que fuera tan claro que la negación de un artículo comportaba la pérdida de la fe infusa o sobrenatural; es decir, la salida automática del seno de la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Y aquí es posible que se recurriera a la opinión de Durando de que, por la negación de un solo artículo de fe, no se pierde el hábito de la fe infusa.

Vieja era la cuestión de si defender la doctrina católica significaba aliarse del todo con Santo Tomás de Aquino. La respuesta es aquí ciertamente negativa; pero es de veras cierto que lo que defiende en este lugar Santo Tomás es doctrina católica; es decir, la que todos han de aceptarla como común, por encima de las escuelas, vías o corrientes. Si las cosas son así, ¿por qué los salmantinos del siglo XVI, incluso fray Luis, admiten que sea la de Durando opinión legítima y digna de ser defendida? La razón es muy simple. No produce la mayoría de teólogos la certidumbre absoluta de que algo sea doctrina común o sea solo opinión. En el siglo XVI hay que defender que la enseñanza de Santo Tomás es común, no por decirlo el Aquinate, sino porque él enseña lo que es doctrina común.

¿Por qué se le dice opinión a la de Durando? Lisa y llanamente, debido a que no ha sido ella condenada por la autoridad suprema de la Iglesia; es decir, por el Papa sin el concilio o por el Papa con el concilio general. Habría absoluta certeza de que la misma fuera una herejía si ella hubiera sido condenada por la Iglesia. Hasta entonces puede mantenerla uno como opinión siempre y siempre que él aporte razones de peso para lo que mantiene, estando siempre dispuesto a aceptar lo que dijera la Iglesia.

Parece oportuno traer al respecto dos citas del historiador R. García Villoslada. La primera de ellas se refiere a cómo, a principios del siglo XVI, no estaban las ideas muy claras sobre la Iglesia. Dice él así: “*Uno de los conceptos fundamentales que no estaba [por entonces] claro [...], era el concepto de Iglesia, Primado pontificio, Magisterio eclesiástico*”⁶. ¿Se funda en cierta ausencia de eclesiología el convencimiento de Durando de que, sin obedecer a la Iglesia, se puede aceptar un artículo de fe? Y éste era el error y la herejía de los luteranos. Defendían estos que no necesitaban obedecer a la Iglesia para creer sobrenaturalmente la fe. A ellos les bastaba la sola Sagrada Escritura. En cierto sentido hay que reconocerlo, Durando facilitaba mucho las cosas, sin quererlo, por supuesto, a los luteranos.

Y una vez expuesto esto, se puede pasar ya a la segunda cita de García Villoslada. ¿Tuvo gran parte de culpa el nominalismo en la aparición y consolidación del luteranismo? Y dice el historiador citado textualmente y en referencia a los luteranos: “*De todas las escuelas teológicas, quizá sea la nominalista la más respon-*

⁶ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del Luteranismo* (Madrid 1976) 105.

sable de la decadencia que he señalado en los siglos XIV y XV, y eso principalmente por su virtuosismo dialéctico, por su recurso continuo a la filosofía aristotélica, por su afán de novedades y por su crítica demoledora de las demás doctrinas”⁷.

Durando viene después de Santo Tomás. Éste nunca conoció al primero. Fue el de San Porciano quien contradijo al Aquinate. Lo que escribió el posterior en el *Comentario a las Sentencias* sobre el problema que interesa aquí se desprende ya de la misma enseñanza de fray Luis. Por eso no se le hace partícipe de ella al lector. ¿Qué había expuesto Santo Tomás antes, que mereciera la oposición de Durando? Se reproduce aquí parte de la exposición del Angélico:

“De todas formas, el objeto formal de la fe es la verdad primera en cuanto se manifiesta en las Escrituras Sagradas y en la doctrina de la Iglesia procedente de la verdad primera. Por tanto, quien no se adhiriera como a regla infalible y divina a la doctrina de la Iglesia procedente de la verdad primera que se ha manifestado en las Escrituras Sagradas, no posee el hábito de la fe. Él tiene con todo aquellas cosas que son de fe de manera distinta a tenerlas por la fe. [...] Es claro de todas formas que quien se adhiere a la doctrina de la Iglesia como a regla infalible, asiente a todas las cosas que enseña al Iglesia. Si tiene por el contrario de aquellas cosas que enseña la Iglesia las que quiere y no tiene las que no quiere, ya no se adhiere él a la doctrina de la Iglesia como a regla infalible, sino que se adhiere a su propia voluntad. Y queda claro así que el hereje que deja de creer un solo artículo de fe, no está dispuesto a seguir en todas las cosas la doctrina de la Iglesia. [...] Desde ello queda claro que tal hereje que lo es alrededor de un artículo no tiene fe sobre los demás artículos, sino que, en conformidad con su voluntad, tiene cierta opinión”⁸.

Y tras haber realizado esta sencilla introducción, parece conveniente pasar a exponer lo comentado por fray Luis de León en este punto concreto desde la cátedra de Durando⁹.

⁷ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem.*, 106.

⁸ “Formale autem objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem [...]. Manifestum est autem quod ille qui inhaeret doctrinae Ecclesiae, tanquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet: alioquin, si de his quae Ecclesia docet, quae vult tenet, et quae non vult non tenet, non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae, sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati. Et sic manifestum est quod haereticus qui pertinaciter discredet unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae [...]. Unde manifestum est quod talis haereticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quamdam secundum propriam voluntatem”. II-II, q. 5, a. 3c.

⁹ Si se desea tener en pocas páginas conocimiento sobre fray Luis y su teología cf. JFRICÓ BERMEJO, I., *La fe católica y los salmantinos del siglo XVI. Fray Luis de León, Juan de Guevara y Pedro de Aragón* (Madrid 1999) 43-55.

II. TEXTO

[p 89] Distinctio XXIII. Quaestio IX. De fide, in qua quaeritur: in quo, ut in subiecto, sit fides. [...] II propositio. Probabile est quod in haereticis, errantibus de uno¹ circa aliquod credibile, remanet habitus fidei infusae. [p. 90] Circa secundam propositionem est dubium an vera sit; nam Divus Thomas, 2.^a 2.ae, q. V, articulo III, tenet oppositum, scilicet, quod in haereticis non remanet fides, nec quantum ad actum, nec quantum ad habitum; hanc tenet in III, d. XXIII, q. III, art. III, et de veritate, q. 1, art. X, et communiter omnes theologi, uno excepto Durando.

Pro cuius sententiae explicatione notandum, quod sicut supra diximus, objectum formale fidei, sive ratio, sub qua fides assentitur universis, quibus assensum praebet, est, quia Deus revelavit; sed quia nobis, qui successimus apostolis, non constat aperte, sicut illis constabat, quidnam sit revelatum a Deo, et quid non sit, ad hoc quod in hac quaestione non erremus, dedit nobis regulam infallibilem, quam sequeremur, scilicet, doctrinam Ecclesiae, ita ut illa, quae ipsa doceret esse revelata, pro reverentis haberemus, et quae negaret, negaremus; et ita ratio formalis, sub qua nostra fides innotescit, est scilicet, quia manifestatur, ut talis per doctrinam Ecclesiae.

Secundo notandum, quod quamvis haeretici credant propter hanc causam, scilicet,

Distinción 23, cuestión 9. Sobre la fe. En ella se pregunta en quién se halla la fe como en el sujeto. [...] Proposición primera. Es probable que en los herejes, que se equivocan sobre una sola cosa, alrededor de una sola cosa que ha de ser creída, permanezca el hábito de la fe infusa. Alrededor de la conclusión segunda está la duda de si es verdadera. Es que Santo Tomás tiene en la *Secunda Secundae*, cuestión cinco, artículo tercero, lo opuesto; es decir, que no permanece en los herejes la fe, ni en cuanto al acto ni en cuanto al hábito. Él tiene ésta *Sobre el III*, cuestión tres, artículo cuarto, y en el *De veritate*, cuestión una, artículo diez. Y lo tienen todos los doctores, a excepción solamente de Durando.

A la hora de explicar esta sentencia se ha de señalar que, como dijimos arriba, el objeto formal de la fe o la razón bajo la cual la fe asiente a todo lo que se da el asentimiento se debe a que Dios lo reveló. Ahora bien, porque no nos consta a nosotros que sucedimos a los Apóstoles claramente como les constaba a ellos qué es lo revelado por Dios y qué no lo es, nos dio en orden a que no erráramos en esta cuestión una regla infalible. La deberíamos seguir. A saber, la doctrina de la Iglesia. Así, las cosas que ella enseñara que fueron reveladas, las tendríamos como reveladas y negaríamos las que ella negara. Y es así la razón bajo la cual se da a conocer nuestra fe; a saber, por haber quedado así claro como tal por la doctrina de la Iglesia.

Se ha de señalar en segundo lugar que, aunque los herejes crean por esta causa, a

¹ Texto: denuo.

quia veritas prima revelavit, tamen, quod hoc sit revelatum vel non, haeretici statuunt ex iudicio, et non ex doctrina Ecclesiae, quam errare arbitrantur.

Tertio notandum, quod habitus infusi, et supernaturales, quaemadmodum in nobis producuntur a solo Deo, vel peculiari Dei operatione, ita etiam conservantur ab ipso solo, peculiari concursu; Deus autem, et natura nihil frustra, et sine causa faciunt, aut consentiunt sine ea.

His suppositis sit [p. 91] 1.^a propositio. Certissimum est, quod haeretici non habent actum fidei infusae. Probat. Haeretici non credunt sub ea ratione, qua fides infusa movet ad credendum, scilicet, quia Ecclesia docet esse revelatum a Deo, sed solum credunt, quia arbitrantur esse iudicio suo revelatum; ergo non habent actum fidei infusae. Patet consequentia, quia mutata ratione formali alicuius actus, mutantur et species illius; quoniam species actus sumitur ab objecto formali, et formali ratione. Et confirmatur: si unus assentiret in una scientia centum conclusionibus per unum et idem medium, si postea refutaret et dissentiret ab illo medio, nullo modo assentiret illis conclusionibus secundum illam scientiam; sed nos assentimur per unam et eandem rationem universis articulis fidei, quam rationem haeretici rejiciunt; ergo nulli articulo haeretici assentiuntur, et ex consequenti non potest illis manere aliquis actus fidei infusae.

2.^a propositio. Non minus certum est, quod haeretici non habent habitum fidei infusae. Probat: Ille habitus conservatur in nobis ex peculiari Dei assistentia, et Deus nihil facit frustra, et frustra conservaret illum in haeticis. Patet, quia habitus per actus

saber, por haberlo revelado la verdad primera, establecen con todo los herejes que esto se halla revelado o no desde el juicio [suyo] y no desde la doctrina de la Iglesia. Consideran que ésta puede errar.

Se ha de señalar en tercer lugar que los hábitos infusos y sobrenaturales que, de la misma manera que se producen en nosotros por Dios sólo o desde una operación peculiar de Dios, se conservan también por Dios solo, por peculiar concurso. Ahora bien, Dios y la naturaleza nada hacen en vano y sin causa. Sin ella, nada consenten.

Tras estas proposiciones se pasa a poner la primera proposición. Es muy cierto que los herejes carecen del acto de la fe infusa. Se prueba. No creen los herejes bajo aquella razón por la que mueve la fe infusa a creer; a saber, por enseñar la Iglesia que fue revelado por Dios. No tienen por tanto el acto de la fe infusa. Queda patente la consecuencia, debido a que, cambiada la razón formal de un acto, quedan cambiadas también las especies de él, por tomarse la especie del acto desde el objeto formal y desde la razón formal. Y se confirma. Si asintiera uno en una ciencia a cien conclusiones por el único y mismo medio, lo refutan después, dejaría también de creer a aquel medio, en modo alguno asentiría él a aquellas conclusiones según aquella ciencia. Ahora bien, asentimos por la única y misma razón a los artículos todos de fe. Esta razón la rechazan los herejes. No asienten entonces ellos a artículo alguno de fe. Y por tanto, es un imposible que permanezca en ellos acto alguno de fe infusa.

Proposición segunda. No es menos cierto que los herejes no poseen el hábito de la fe infusa. Se prueba. Aquel hábito se conserva en nosotros por una asistencia peculiar de Dios. Y Dios nada hace en vano. Y lo conservarían en vano en los herejes. Queda patente

sunt, sed haeretici non possunt habere actum; ergo nec habitum. Et probatur propositio; quia si in haeretico esset fides infusa, haereticus esset simpliciter christianus, et membrum Ecclesiae conjunctum suo capiti per fidem, quae [p. 92] omnia sunt falsa; ergo... Item sequeretur, quod quando aliquis haereticus adultus baptizaretur ab haeticis, illi infunderetur habitus fidei; hoc tamen est falsum.

Et probó: quia si, quemadmodum dicit Durandus, ad hoc, quod conservetur fides infusa, sufficeret credere uni articulo fidei, quamvis discredat aliis; ergo idem sufficit ad hoc, ut de novo infundatur haereticis, qui sic baptizantur: Credunt aliquos articulos. Ergo infunditur illis fides. Item probatur quia in Concilio Tridentino, sessione De justificatione, canone XVII², dicitur isto modo: asserendum est non modo infidelitate, per quam etiam ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque peccato, etc. ubi aperte dicit, quod fides amittitur per peccatum infidelitatis, quod est contra Durandum.

Sed quaeret aliquis an haec sententia Divi Thomae, et communis, sit de fide; nam videtur quod sit per Concilii verba allegata. Circa hoc sit 3.^a propositio. Haec sententia Divi Thomae ita vera est, ut sine temeritatis nomine non possit negari, sed tamen non est de fide. Probatur prima pars; quia communiter omnes theologi tenent illam, et praeterea concilium Tridentinum amplexum est istam rationem; ergo id negare, non est sine temeritate insigni. Sed probatur secunda

ello, debido a que los hábitos son por los actos. Ahora bien, al no poder tener los herejes el acto, tampoco pueden tener el hábito. Y se prueba la proposición, debido a que, si estuviera la fe infusa en el hereje, sería el hereje cristiano absolutamente y miembro de la Iglesia unido a su cabeza por la fe. Como todas estas cosas son falsas, la consecuencia... Resultaría asimismo que, cuando un hereje adulto fuera bautizado por los herejes, se le infundiría a él el hábito de la fe. De todas formas, es esto una falsedad.

Y lo pruebo, debido a que si, como dice Durando, bastara para conservarse la fe infusa creer a un solo artículo de fe, aunque uno dejara de creer a los demás, resultará que basta lo mismo para que quede infundido de nuevo a los herejes que son así bautizados. Creen ellos algunos artículos. Se infunde por tanto la fe. Se prueba asimismo, porque se dice de esta manera en el concilio de Trento, en la sesión *De justificatione*, canon 27: Se ha de afirmar que no se pierde sólo por la infidelidad por la que se pierde también la fe misma, sino que se pierde también por cualquier pecado, etc. Allí dice claramente que se pierde la fe por el pecado de infidelidad. Esto se halla en contra de Durando.

Pero preguntará alguno si esta sentencia de Santo Tomás es también común de fe. Es que parece que quedó alegada por las palabras del concilio. Alrededor de esto se halla la tercera proposición. De tal manera es verdadera esta sentencia de Santo Tomás que no puede ser ella negada sin el nombre de temeridad. De todas formas, ella no es de fe. Se prueba la primera parte, debido a que tienen la primera parte todos los teólogos y abrazó además el concilio de Trento esa razón. Por

² Texto: XV.

pars, scilicet, quod non sit de fide; quia in concilio non disputabatur de hoc, et ex consequenti Concilium non intendit illud definire, sed leviter, et ad aliud tendens, dixit illud sequendo theologorum communem sententiam.

Sed restat ut respondeatur argumentis Durandi. Primum est, cum aliquis ex catholico fit haereticus, credit eodem modo, et eadem firmitate, quam antea; ergo manet in illo idem habitus fidei infusae. [p. 23] Ad hoc respondeo, quod falsum est antecedens, quia haereticus non credit eodem modo, et per eandem rationem formalem, qua antea credebatur, quoniam nititur suo iudicio, et ideo falsissima est sententia, sicut pluribus nostro tempore accidisse vidimus.

Secundo sic arguo: potest quis habere habitum scientiae, et tamen errare in aliquo principio³ illius scientiae; ergo similiter potest esse habitus fidei in haeretico, qui errat contra aliquem articulum. Ad hoc argumentum, concesso antecedenti, negatur consequentia; et ratio discriminis esset, quoniam non omnes conclusiones unius scientiae probantur eodem medio; sed singulae singulis; at vero in fide stat una ratio tantum assentiendi omnibus articulis.

Sed arguet quis ulterius: habitus acquisiti, sive morales, sive intellectuales, non corrumpuntur per unum actum contrarium. Patet; quia, qui semel intemperatus est, non amittit temperantiam uno actu, sed pluribus actibus; ergo sic de fide. Ad hoc argumentum respondeo: concesso antecedenti, negatur

tanto, negarlo no existe sin temeridad insigne. De todas formas, se prueba la segunda parte; a saber, que no es de fe, debido a que no se discutía en el concilio de esto y, en consecuencia, no intenta el concilio definirlo, sino que lo dijo levemente y tendiendo a ello al seguir la sentencia común de los teólogos.

Ahora bien, nos queda responder a los argumentos de Durando. El primero es que, cuando uno pasa de católico a hereje, cree él de la misma manera y con la misma firmeza que antes. Por tanto permanece el mismo hábito de la fe infusa. Yo respondo a esto que es una falsedad lo que antecede, debido a que no cree el hereje de la misma manera y por la misma razón formal por la que creía antes. Ello se debe a que descansa en su juicio. Y es por ello muy falsa la sentencia. Así lo vemos que les sucedió a muchos en nuestro tiempo.

Arguyo yo en segundo lugar así. Uno puede tener el hábito de la ciencia y equivocarse con todo en un principio. Por tanto, puede estar de la misma manera el hábito de fe en el hereje que se equivoca en contra de aquel artículo. Una vez concedido lo que antecede, se le niega a este argumento la consecuencia. Y sería debida la razón de la consecuencia a que no se prueban todas las conclusiones de una sola ciencia por el mismo medio, sino que se prueba cada una por cada medio distinto. Ahora bien, en la fe está en pie una sola razón únicamente a la hora de asentir a los artículos todos.

De todas formas, habrá quien argüirá ulteriormente que los hábitos adquiridos, morales o intelectuales, no se corrompen por un solo hábito opuesto. Queda patente ello, debido a que, quien es destemplado una vez, no deja la templanza por un solo acto, sino por muchos actos. Por tanto, así ocurre en la fe.

³ Texto: aliqua conclusione.

consequentia; et ratio est, quia in habitibus corrumpendis non servatur eadem ratio, quae servatur in generandis.

Caeterum, habitus acquisiti, sicut per actus generantur, ita per actus corumpuntur; et quoniam non potest esse in uno actu contrario tanta vis, quanta est in habitu, idcirco non semper corumpuntur per unum actum; at vero habitus infusi, ut supra diximus, fiunt et conservantur ex sola Dei operatione speciali, et ideo desinunt esse quamprimum nos facimus opera illius contraria, quoniam Deus frustra illos conservaret in nobis.

Praeterea sic arguo: fides potest minui, et non nisi per actus contrarios; ergo unus actus contrarius non corrumpit fidem totaliter, et per consequentiam potest in haeretico manere fides infusa. Quod fides possit minui patet [p. 94] experientia, quia saepe nos videmus esse minus promptos et firmos quam antea; ergo... Secundo, quia ut supra diximus, fides pendet ex pia affectione, sed pia affectio minui potest; ergo et fides.

Hoc argumentum petit utrum fides possit augeri, vel minui. De hoc Divus Thomas, 2.^a 2. ae, q. V, art. IV. Et quod attinet ad diminutionem, omnes theologi concedunt non diminui, sicut nec gratia, nec charitas, aut reliqui habitus infusi, sed vel totum deperditur, aut nihil. Ad utrumque argumentum, quae probant, quod fides potest minui, respondeo, quod habitus fidei non minuitur, sed ex ind devotione voluntatis, et ex multitudine peccatorum, passiones appetitus, et amor proprius, et ingenita contumacia animi nostri sumunt majores vires ad resistendum habitui fidei,

Y respondo yo a este argumento con la concesión de lo que antecede y la negación de la consecuencia. Y la razón es debida a que no se guarda en la corrupción de los hábitos la misma razón que se guarda al engendrarlos.

Por lo demás, como los hábitos adquiridos se generan por actos, se corrompen así por actos. Y como no puede haber en un acto contrario tanta fuerza cuanta es en el hábito, a ello se debe que no se corrompan por un solo acto. Ahora bien, los hábitos infusos, como lo dijimos arriba, se hacen y se conservan desde la sola operación especial de Dios. Y dejan por eso de ser tan pronto como hacemos nosotros obras contrarias, debido a que Dios los conservaría [entonces] en nosotros en vano.

Además argumento yo así. Puede disminuirse. Esto ha de tener lugar por actos contrarios. Por tanto, no corrompe un solo acto contrario la fe totalmente y puede consequentemente permanecer en el hereje la fe infusa. Por la experiencia queda patente que la fe puede quedar disminuida, de modo que vemos nosotros a menudo estar menos prontos y firmes que antes. Por tanto, ... En segundo lugar, debido a que, como dijimos arriba, pende la fe de la inclinación piadosa; pero como la inclinación piadosa puede quedar disminuida, lo puede por tanto la fe.

Solicita este argumento si puede quedar aumentada o disminuida la fe. Sobre esto [véase a] Santo Tomás, en la *Secunda Secundae*, cuestión 5, artículo 4. Y todos los teólogos conceden lo que corresponde a la disminución, que no queda disminuida, como tampoco lo queda la gracia, ni la caridad, o los otros hábitos infusos. Al contrario, se pierde todo o nada. Respondo yo a ambos argumentos que prueban que puede quedar disminuida la fe, que no queda disminuido el hábito de la fe; pero que toman ellos mayores fuerzas para resistir al hábito de la fe desde la

quominus possit exire in actum suum ita prompte, ut antea exierat; et ita non minuitur fides quantum ad substantiam, sed debilitatur quodammodo quantum ad usum et executionem.

Sed majus dubium est an possit augeri fides, ita ut sit major fides in uno, quam in altero. Communis opinio est, quod potest augeri, et probant ex illo Lucae XVII: Domine, adauge nobis fidem; et illo Pauli ad Colossenses, capite 1. Ubi Paulus orabat, ut fides crescat in illis; ergo, etsi fides sine dubio quantum ad rationem formalem sit eadem in omnibus fidelibus, nec ex illa parte possit augeri, aut fieri certior in uno quam in alio, seu ex objecto formali; tamen dubitati non potest, quod habitus fidei possit esse major in uno quam in alio ex parte intensionis habitus fidei: est enim major in uno quam in alio ex parte, qua manat a pia affectione.

Sed est dubium quibus actibus possit augeri, utrum per omnes habitus meritorios, vel solius fidei. De hoc quaeri solet 1.^a 2. ae, q. XII, et utrumque videtur probabile, vel quod augeatur suis actibus solum, vel omnibus actibus meritoriis, sicut charitas augetur non solum suis actibus, [p. 95] sed cujuscumque virtutis, modo sint meritorii. Et hoc videtur esse proprium habituum infusorum, quoniam non augetur affective per nostros actus, sed meritorie a Deo.

Sed ex hoc resultat dubium; utrum in peccatore augeatur fides in actu credendi;

irreligión de la voluntad y desde la multitud de pecados las pasiones del apetito, el amor propio y la ingénita contumacia de nuestro hábito para impedir que pueda salir hacia su acto de tal manera prontamente como hubiera salido antes. Y de esta manera no desparece la fe en cuanto a la sustancia, sino que se debilita de cualquier modo en cuando a su uso y ejecución.

Mayor duda es todavía lo de si puede ser aumentada la fe, de forma que sea mayor la fe en uno que en otro. La opinión común está en que puede quedar aumentada. Y lo prueban ellos desde aquello: “Señor, *acrecienta nuestra fe*” (Lc 17,5); y desde aquello de Pablo (cf. Col 1,9) al orar para que creciera en ellos la fe. Por tanto, debido a que, aunque sea igual en todos los fieles la fe sin duda alguna en cuanto a la razón formal y no pueda ser aumentada de esa parte o hacerse más cierta en uno que en otro o desde el objeto formal, no puede dudarse de que el hábito de fe puede ser mayor en uno que en otro de parte de la intensidad del hábito de la fe. Es que es mayor en uno que en otro por la parte de la que proviene desde la inclinación piadosa.

De todas formas, está la duda de por qué actos puede ser aumentada, si por todos los actos meritorios o por los solos de la fe. De esto suele preguntarse la cuestión 12 de la *Prima Secundae* y parecen probables ambas cosas, ya que quede aumentada con sus actos solamente o con todos los actos meritorios. Así no queda la caridad aumentada sólo con sus actos, sino con los de cualquier virtud con tal de que sean meritorios: Y esto parece ser propio de los hábitos infusos, debido a que no quedan aumentados por nuestros actos, sino que quedan aumentados meritoriamente desde Dios.

De todas formas, a partir de aquí aparece la duda de si se aumenta en el pecador la fe

nam quod non augeatur probatur, quia fides, ut dicebamus, augetur meritorie, et qui in peccato est, non potest mereri. Quod autem augetur fides in illo, probatur; quia credit ex speciali auxilio, et, ut suppono, saepius credunt; ergo sentiunt se magis promptos ad credendum, quam antea, et augetur ex consequenti illi fides.

In hac quaestione tenet (Durandus), quod in homine peccatore non augetur fides, etsi saepius exercent actum credendi; sed nihilominus oppositum est probabilius, quia fides potest infundi de novo in peccatore in peccato manenti sine gratia et charitate, ut supra diximus in exemplo catechumeni; ergo et potest augeri in eodem peccatore, quia minus est augeri, quam de novo infundi.

Ad argumentum in oppositum respondeo, quod, quum diximus fidem augeri meritorie, intelligitur, quod fides augetur, non quidem efficacia nostrorum actum, quasi ipsis affective illis augmentum attingentibus, sed quod augetur a solo Deo ad praesentiam nostrorum actuum, qui actus interdum merentur huiusmodi augmentum, interdum sunt tanquam dispositiones ad illum augmentum.

en el acto de creer, ya que se prueba que no se aumenta. Porque, como decíamos, la fe se aumenta meritoriamente y no puede merecer el que está en pecado. Ahora bien, se prueba que aumenta en él la fe, debido a que cree desde un auxilio especial y, como lo supongo yo, creen más a menudo. Por tanto, se sienten ellos más prontos a creer que antes. Y en consecuencia se le aumenta a un tal la fe.

Tiene en esta cuestión (Durando) que no queda aumentada la fe en un hombre pecador aunque ejerza él más a menudo el acto. De todas formas, es más probable lo opuesto, debido a que la fe puede infundirse de nuevo en el pecador que permanece en pecado sin la gracia y la caridad, como lo dijimos nosotros en el ejemplo del catecúmeno. Por tanto, también puede aumentarse la caridad en el mismo pecador por ser menos recibir un aumento que una nueva infusión.

Respondo yo al argumento opuesto que, aunque dijimos nosotros que aumenta la fe meritoriamente, ello se entiende que se aumenta la fe, no ciertamente la eficacia de nuestros actos como tocándoles a ellos efectivamente el aumento. A la inversa, se entiende que queda aumentado por Dios solo ante la presencia de nuestros actos. Los actos estos que merecen tal aumento son a veces como disposiciones a aquel aumento.

III. REFLEXIÓN

Al empezar la exposición de la letra de cuestión novena de la distinción vigesimotercera del *Comentario a las Sentencias* [en el libro tercero] lee fray Luis ante sus alumnos como conclusión primera que, para Durando, es probable que, en un hereje que se equivoca sobre una realidad sola que ha de ser creída, permanezca el hábito de la fe infusa. Es consciente el agustino al pre-

sentar esta conclusión de que esto es del todo opuesto a lo dicho años antes por Santo Tomás, el cual sostiene en el artículo tercero de la cuestión quinta de la *Secunda Secundae* que desaparece en los herejes el hábito de la fe infusa; es más, que basta dejar de creer con fe infusa a causa de la pertinacia un solo artículo de los catorce existentes para perderla y convertirse quien lo hace automáticamente en un hereje. El tal deja de creer los artículos todos con fe infusa.

¿Existe de veras un solo hábito de la fe infusa o existen más; por ejemplo, un hábito para cada artículo? ¿Es de veras un requisito que el acto de la fe penda de un solo hábito? ¿Acaso no podría depender todo acto de fe de una realidad sobrenatural sin tener que ser ella necesariamente un hábito? De estos interrogantes no se ocupó aquí fray Luis de León. Parte éste del hecho que tanto Durando como Santo Tomás admiten la existencia de un solo hábito de la fe y que, del mismo, resultan los diferentes actos de fe. Estriba entonces la diversidad entre Santo Tomás y todos los demás teólogos respecto a Durando en solitario en que, mientras todos dicen que el hábito sobrenatural de la fe desaparece automáticamente al negarse un solo artículo de fe, niega el de San Porciano que se pierda por eso, si bien reconoce que, a causa de la negación, se debilite.

¿Qué es un artículo de fe? ¿Qué verdades son ésas que, si se pierde una de ellas, se dejan automáticamente todas; es más, se abandona del todo la fe infusa? Esto lo saben muy bien tanto fray Luis como los alumnos que le escuchan su exposición desde la cátedra de Durando. Se refiere él a los artículos de fe; es decir, a esas verdades que todo bautizado ha de creer expresamente al alcanzar la edad de la discreción, a los 14 años por lo general. Las mismas dan sumadas el número de catorce si quedan divididas por las cosas que se creen: siete artículos sobre la divinidad y siete artículos sobre la humanidad. No hay duda de que el agustino se refiere a estas verdades, ya que todo lo centra en saber qué ocurre, si se pierde o no se pierde el hábito de la fe infusa cuando uno deja de creer un solo artículo y sigue creyendo los otros trece restantes.

También saben con toda seguridad quienes se hallan en clase con fray Luis de León que los catorce artículos de la fe son los principios propios de la fe; es decir, esas verdades más difíciles y especialmente oscuras a la vista que sólo se tiene conocimiento de ellas por haberlas revelado Dios. Si éste no las hubiera revelado en un momento concreto de la historia, los hombres todos las desconocerían. Si el hombre las sabe y, sabiéndolas, las puede creer expresamente ahora, todas y cada una de ellas, ello se debe a que Dios las manifestó a los hombres por medio de los patriarcas, de los profetas y, finalmente, por medio de Jesucristo. De veras, son sabidos los artículos de fe sólo por haberlos revelado Dios. Si el hombre hubiera sido dejado en este mundo

sin revelación, nunca habría conocido él mismo esas catorce verdades, los catorce artículos de fe.

Por supuesto, la revelación de Dios no se limitó a enunciar tales verdades. Reveló las mismas junto con otras muchas más. Puede decirse que realidades reveladas por Dios son casi infinitas. Ahora bien, la entera revelación divina se parte en dos. A un lado están los artículos: 14. A otro lado aparecen las demás verdades reveladas. Por supuesto, los 14 artículos son las verdades o principios propios de la fe. Las demás verdades, pese a ser reveladas, incluso directamente reveladas, no son principios. Son conclusiones. La ciencia de la fe, como toda ciencia, descansa en los principios propios, los cuales se aceptan sólo desde la fe; es decir, porque Dios los ha dicho y él mismo ni engaña ni puede engañarse. Y han de ser creídos sólo como Dios lo quiere, por haberlos dicho Dios.

Se aceptan los 14 artículos desde la sola fe. Las demás verdades reveladas que no son principios, sino conclusiones, podían haber sido sabidas si Dios no las hubiera revelado en sí. Se hallan al alcance de las fuerzas del hombre, supuesta la revelación de los artículos. Basta extraer las debidas y correctas conclusiones. Incluso podrían haber sido conocidas algunas sin haber revelado Dios sobrenaturalmente los principios propios, por ejemplo la verdad de la existencia de Dios, el cual puede revelar también lo que está al alcance del sentido y de la razón. Si hace esta revelación que no es en sí necesaria, ello no se debe a estimar que el hombre no llegaría jamás a deducirla desde sus solas fuerzas, sino porque quiere él que la deduzca con mayor facilidad.

Si se pregunta ahora por qué se llama principios propios de la fe a los catorce artículos, se dirá sin más que ello se debe a su propia naturaleza. Todas las verdades reveladas de fe por Dios a los hombres todos, se encuentran dentro de estos principios propios de modo implícito; es decir, quien sabe y cree expresamente todos y cada uno de los artículos, de los principios propios de la fe, cree de hecho ya implícitamente la fe toda revelada por Dios. Por eso, si se quiere tener la fe toda, la de los principios y la de las conclusiones, es preciso saber y creer expresamente todos y cada uno de los catorce artículos, sin dejar de creer expresamente siquiera uno. A quien deja un artículo, ¿qué le ocurre? Según Santo Tomás y todos los teólogos, el tal pasa a la herejía. Pierde absolutamente la fe toda sobrenatural. Únicamente es Durando quien habla en este contexto de lo probable que es que el tal no pierda la fe entera y que, por ello, no caiga necesariamente en la herejía.

¿Qué razones se aportan a favor de la probabilidad de la opinión del de San Porciano? El argumento primero busca fundamentar semejante opinión en la experiencia. Cuando uno deja de creer un solo artículo de fe y es en consecuencia llamado hereje, sigue manteniendo la misma fe y con la misma

firmeza que antes de los otros trece artículos que no niega. De esto se pretendería colocar a favor de Durando un punto de partida desde el que poder fundamentar la probabilidad de que quien hubiera negado un solo artículo no hubiera perdido del todo la fe. El mismo no sería entonces un hereje.

Por otra parte, en una ciencia mantiene uno el hábito a pesar de cometerse una equivocación en un principio. Por ejemplo, sigue siendo uno matemático si acepta los principios todos de la ciencia matemática menos uno. ¿Por qué no ha de ser también el mismo el caso el de la ciencia de la fe? ¿Por qué no se ha de admitir entonces la probabilidad de que la pérdida de un principio de la fe no lleve a la desaparición de hábito infuso de la fe y de la fe entera? A partir de este fundamento se podría admitir la posibilidad de que el hábito de la fe divina siguiera en pie, sin desaparecer, en quien dejando de creer un solo artículo sigue aceptando expresamente todos los demás principios.

Además, se observa frecuentemente lo que pasa con los hábitos adquiridos, morales o intelectuales. Un tal hábito no desaparece automáticamente si convive con un hábito opuesto. Así, quien se destempla una vez, no pasa a ser automáticamente un destemplado. El mismo termina perdiendo la templanza cuando ha admitido junto a sí muchos actos en contra de tal virtud. Es entonces cuando pasa él de ser un templado a un destemplado. ¿Por qué no ha de ocurrir entonces lo mismo en la fe infusa? Harían falta muchos actos ciertamente en contra de la fe para que se pierda el hábito. No bastaría uno sólo y aislado. Así, quien dejara de creer un artículo, conservaría la fe, el hábito sobrenatural de la misma.

Finalmente, al generarse los hábitos por muchos actos continuos a favor, es lógico que ellos se pierdan por muchos actos continuos en contra. Si se añade a esto que no puede haber en un acto contrario y opuesto una fuerza tan grande como la que hay en el hábito, también en el de la fe infusa, debe extraerse de ello la conclusión de que no pueden corromperse por un solo acto contrario. Admite Durando además que puede perder intensidad el hábito sobrenatural de la fe. Y toda disminución tiene lugar a causa del efecto de actos contrarios en contra del hábito. Si no se corrompe hábito alguno por un solo acto opuesto, habrá que deducir que tampoco le ocurre esto mismo al hábito de la fe. En consecuencia, puede permanecer entonces la fe infusa en los herejes que niegan sólo un artículo de fe en concreto.

Antes de pasar a decir a continuación si hay o no hay motivo para aceptar desde las razones propuestas la probabilidad de la opinión de Durando debe añadirse que el objeto formal de la fe, es decir, la razón bajo la cual se asiente desde la fe a todo lo que se da el asentimiento se debe a haberlo revelado Dios. Ahora bien, no nos consta a nosotros con claridad siempre, que venimos después de los Apóstoles, lo que a ellos les constaba; es decir, qué era

lo revelado por Dios y qué no lo era. Así las cosas, nos proporcionó Dios en orden a que no erráramos en esta cuestión tan decisiva una regla infalible a la cual deberíamos seguir: la doctrina de la Iglesia. Por eso, las cosas que ella enseñara como reveladas, las tendríamos como reveladas, oponiéndonos a tener como tales las que ella negara que lo fueran. Asimismo, negaríamos las que ella negara. Se llega a conocer la verdad de la fe católica, qué es y qué no es, se muestra con claridad gracias a la Iglesia. Hay que obedecer en toda revelación a la Iglesia; es decir, se aceptará como tal lo que últimamente diga que es revelación la Iglesia.

Por otra parte, aunque los herejes [los luteranos] crean por esta causa [en el fondo]; es decir, por haberlo dicho la verdad primera [y haberlo dicho la Iglesia], entienden ellos en último término que saben si está o no está algo revelado por ver ellos que está revelado o que no está revelado [en la Sagrada Escritura, no por decirlo la Iglesia]. No lo aceptan por decirlo la Iglesia con su autoridad. Sino que lo aceptan por verlo [y se trata de verdades no visibles además] con sus propios ojos. No siguen la regla de la Iglesia; es más, están convencidos de que ésta puede errar. Parecen olvidar que los artículos de fe son verdades especialmente oscuras en sí para el sentido y el entendimiento humano. Jamás las captaría con firmeza el ojo humano dejado a sus solas fuerzas. Tampoco las acogería la voluntad. Ha de tenerse por eso en cuenta que, de la misma manera que se producen los hábitos infusos y sobrenaturales en los hombres por Dios solo o desde una operación peculiar de Dios, se conservan por Dios solo gracias a un concurso peculiar. Dios y la naturaleza nada hacen en vano y sin causa. Nada consienten. Y se habla así para mostrar que no hay razón para que se mantenga el hábito de la fe infusa cuando ha desaparecido su razón de ser; es decir, el creer.

Y es en este momento cuando fray Luis pasa a realizar su propia exposición, a dar la razón o a quitarla Durando sobre lo posible que es o no es que permanezca el acto y el hábito de la fe en quien ha negado un solo artículo. Primero se propone averiguar si permanece el acto de fe. Dice él que los herejes carecen del acto de la fe infusa, debido a que no creen desde aquella razón por la que la fe infusa mueve a creer; a saber, por enseñar algo la Iglesia como revelado por Dios. Su acto de fe no es entonces el de la fe infusa. Y las cosas son así porque, cambiada la razón formal de un acto, se modifican también las especies del mismo, ya que se toma la especie del acto desde el objeto formal y la razón formal. Si asintiera uno en una ciencia a cien conclusiones por un único y mismo medio, rechazándolo después, dejaría de creer también por aquel medio y ya no se podría decir que asentía a aquella ciencia. Desaparecido el medio, no hay ya asentimiento. Por eso, al asentirse por una sola y misma razón a los artículos todos de fe y rechazar este motivo de plano los herejes, de-

berá admitirse entonces que no asienten ellos a artículo alguno de fe. Así las cosas, no puede permanecer en ellos por tanto acto alguno de fe infusa.

Y añade fray Luis la segunda conclusión, referente ésta tanto al acto como al hábito. ¿Permanece el mismo a pesar de que el acto de fe infusa sea imposible? La respuesta del agustino es clara. Si los herejes ya no poseen el hábito de la fe infusa, ello es debido a que tal hábito se conserva en nosotros por una asistencia peculiar de Dios y Dios nada hace en vano. Conservaría vanamente el hábito en los herejes. Los hábitos están por los actos. Al no poder tener los herejes acto alguno de fe, tampoco podrían tener el hábito. Por otra parte, si estuviera la fe infusa en el hereje, él sería absolutamente un cristiano y un miembro de la Iglesia. Estaría el hereje unido a su cabeza por la fe infusa. Esto es un imposible al carecer de tal fe. Resultaría asimismo que, cuando un hereje adulto fuera bautizado por los herejes, se le infundiría el hábito de la fe. El mismo confesaría en el bautismo una fe herética y, sin añadir ni corregir nada, se transformaría ella misma en infusa. Esto no puede ser. Ha de ser rechazado entonces esto que se propone. Es que lo mismo se necesita para la existencia que para la conservación. Si para la conservación hace falta la fe toda, habrá que deducir que se precisa recibir toda para adquirirla.

En modo alguno puede admitirse como se sostendría en la exposición de Durando que permaneciera el hábito de fe, mientras se aceptara al menos un solo artículo. En tal caso sería verdad algo que no puede aceptarse, que bastara creer un solo artículo de fe para recibir el hábito de la fe. Por supuesto, se precisa menos para que exista el hábito de la fe que para conservarse. Y ello no es otra cosa que aceptar todos y cada uno de los artículos de fe. Si estos catorce artículos los cree un adulto, se le infunde el hábito de la fe, pero si deja de creer uno sólo, ya no se le infunde el mismo. Asimismo, conserva uno el hábito de la fe mientras sigue creyendo los catorce artículos todos, sin dejar uno.

Fray Luis de León explica esta problemática en el curso de 1568-1569. Ya ha cerrado para entonces sus puertas definitivamente el concilio de Trento (1545-1563). ¿No se dispone ahora, tras él, de una prueba absoluta para dejar ya de decir que puede tener probabilidad la opinión de Durando y decir ya en adelante que ella es claramente errónea, incluso que, si la misma se afirma con pertinacia es incluso una herejía? ¿A qué viene entonces que el agustino diga en primer lugar al tratar de realizar la exposición que *es probable* el que en los herejes que se equivocan sobre una sola cosa, un solo artículo de fe, permanece el hábito de la fe infusa¹? Y al hablar así tiene él muy presente lo

¹ “2.^a propositio. Probabile est quod in haereticis, errantibus de uno circa aluqo credibile, remanet habitus fidei infusae”. P. 89.

aprobado por Trento. Dice el canon 27: “*Si alguno dijere que no hay más pecado mortal que el de la infidelidad, o que por ningún otro, por grave y enorme que sea, fuera del pecado de infidelidad, se pierde la gracia una vez recibida, sea anatema*”². De todas formas, no está lo decisivo en el texto mostrado, sino en este otro que lo ha precedido: “*Se ha de afirmar que no sólo por la infidelidad por la que se pierde la fe*”³. Tal texto afirma con total claridad que la infidelidad hace perder el hábito de la fe.

Ahora bien, ¿por qué, terminado el concilio de Trento, se sigue igual que antes; es decir, admitiendo como probable la sentencia de Durando y no se extrae de lo dicho en el decreto tridentino de la justificación que basta dejar de creer un solo artículo para incurrir en la infidelidad? Todo se debe a que no existe la seguridad de que los padres conciliares quisieran condenar con la nota de herejía en estas palabras lo que decía el de San Porciano. Se incurre ciertamente en la infidelidad por la pérdida de la fe, ¿pero quiso decir expresamente el concilio que, por negar un solo artículo, se incurría en la infidelidad? Parece que ello queda incluido en lo dicho; pero es verdad también que es algo que no pasa con absoluta claridad desde la apariencia hasta la realidad. Por otra parte, no quisieron los padres atacar la sentencia de Durando, sino la de los protestantes o luteranos. Decían éstos que no se pierde la fe más que por el pecado de la infidelidad. Y esto es lo que Trento quiso atacar al decir que la gracia se pierde por la infidelidad y por todo pecado mortal. Y es en este contexto cuando dicen de paso los padres tridentinos y mirando principalmente a otro lugar que, además de la gracia, se pierde también con el pecado de infidelidad la fe.

Cuando se dice que la sentencia de Durando sigue siendo probable, se quiere señalar que no hay razón para rechazarla absolutamente. Esta razón se daría si se hubiera pronunciado clara y directamente en contra de ella la autoridad suprema de la Iglesia, el Papa sin el concilio o el concilio con el Papa. Mientras esta decisión no se haya producido y dado que lo que sostiene el de San Porciano no queda absolutamente excluido, hay que concederle de momento la probabilidad, siempre y cuando el que la sostenga no sea un pertinaz y quede abierto en todo momento a aceptar lo que decretara en su momento la Iglesia al respecto. No se trata de afirmar algo sin más, sino de hacerlo con algo que entra en principio dentro de la posibilidad. Nada hay absolutamente del todo decidido en contra.

² “Can. 27. Si quis dixerit nulum esse mortale peccatum nisi infidelitatis aut alio quantumvis gravi et enormi praeterquam infidelitatis peccato amitti, anathema sit”. DS. 177. DS = DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. (Barcelona 1976).

³ “Asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur”. DS 1544.

Asimismo, la sentencia contraria a la de Durando, la de Santo Tomás y de todos los demás, no se dice que sea absolutamente de fe; pero se le dice que ella es verdadera. De tal manera es ella verdadera que no puede ser negada sin incurrir uno en temeridad. Por supuesto, ella no es de fe. Tienen todos los teólogos y, así lo abrazó además el concilio de Trento, el que la infidelidad se pierde por la herejía. Negar esto lleva a incurrir en temeridad insigne. Pese a ello no es de fe, debido a que no se discutía en el concilio al respecto, sobre lo que defendía en concreto Santo Tomás y aquello a lo que se opuso Durando. En consecuencia no intentó el concilio de Trento realizar una definición. Fue algo que dijo él levemente y en dirección a ello, en seguimiento de lo que era ya la sentencia común de los teólogos.

Y llega el momento de dar respuesta a los argumentos ofrecidos por Durando a favor de la probabilidad de su opinión. ¿Es cierto que el católico que se convierte en hereje al dejar de creer un artículo de fe sigue creyendo los demás artículos de la misma manera y con igual firmeza que antes, permaneciendo entonces en él el hábito mismo de la fe infusa? Y dice Fray Luis a este respecto que esto es una falsedad, debido a que no cree de hecho el hereje de la misma manera y por la misma razón formal por la que creía antes. Descansa él ahora en su propio juicio. Y a ello se debe el ser la sentencia muy falsa. Esto es lo que les sucedió a muchos en nuestro tiempo, el siglo XVI. Por supuesto, uno puede tener el hábito de la ciencia y equivocarse en una conclusión; pero no puede ocurrir lo mismo en el hereje que se equivoca en contra de un artículo concreto. Si son las cosas así es debido a que no se prueban las conclusiones todas de una única ciencia por el mismo y único medio, sino que se prueba cada una por cada medio distinto. En la fe hay en cambio una sola razón a la hora de asentir a los artículos todos.

Por supuesto, no quedan corrompidos los hábitos adquiridos, morales o intelectuales, por un solo hábito opuesto; pero no ocurre así en la fe. Aquí es la presencia del hábito de la fe incompatible con la de un hábito contrario. Es único absolutamente. Se da o no se da. Y no se generan los hábitos adquiridos igual que es generado el sobrenatural e infuso. Los primeros se generan por actos y se corrompen por actos. Debido a que no puede haber en un acto contrario tanta fuerza cuanta la hay en el hábito, a ello se debe precisamente que no se corrompan los tales por un acto solo. Los hábitos infusos surgen y se conservan desde la sola operación especial de Dios. Dejan por eso de existir tan pronto como el creyente hace obras contrarias. Dios no tiene razón para conservarlos en el pecador. Si lo hiciera, los guardaría entonces en vano.

¿Por qué no ha de bastar con decir que el hecho de dejar de creer un solo artículo de fe, conservando los otros trece, no pasa de ser algo limitado; es decir, a quedar disminuido, sin perderse del todo? Y fray Luis dice a este res-

pecto que, si pudiera quedar disminuido el hábito único de la fe, esto se produciría por actos contrarios. De veras, los distintos actos contrarios (contra cada uno de los artículos irían debilitando progresivamente el hábito de la fe) llevándolo entonces hacia su propia desaparición. Y a favor de esta solución se halla el hecho de que cualquiera experimenta que su fe decrece, mengua. Uno se halla menos pronto y firme que antes. Además, pende la fe de la inclinación piadosa. Ahora bien, al poder quedar disminuida la inclinación piadosa, ¿habrá que reconocer que puede disminuir también la fe? Los teólogos todos dicen que no queda disminuida la fe, como tampoco queda la gracia, la caridad o los otros hábitos infusos. Aquí se pierde todo o no se pierde nada.

Y por supuesto, se alinea fray Luis con los teólogos todos. No admite él la disminución de la fe. De todas formas, distingue entre la disminución de la fe y la del hábito de la fe. Por disminución de la fe entiende él aquí entonces el hecho de que, desde la voluntad irreligiosa y por la multitud de los pecados oponen las pasiones en el creyente mayor resistencia al hábito de la fe en orden a impedir que surja desde el hábito único el acto de fe sobrenatural e infusa, como habría salido sin tanto obstáculo y de forma pronta. Esto mismo podría exponerse diciendo que, permaneciendo idéntica la sustancia, se debilita de alguna manera el uso y ejecución de la misma.

Ahora bien, si se dice que el hábito de la fe, la sustancia de la fe, no puede disminuir, ¿puede sostenerse que, manteniéndose el mismo hábito, puede ella aumentar? ¿En qué sentido ha de ser comprendido este aumento? A este respecto dice fray Luis que es opinión común el poder quedar aumentada. A Jesús se le pidió: “*Señor, acrecienta nuestra fe*” (Lc 17,5). Pablo (cf. Col 1,9) rezó por su parte para que se produjera crecimiento. Y así las cosas, se trata de mostrar a continuación el modo de lo que se entiende por crecimiento.

Y fray Luis señala que, aunque sea sin duda alguna igual la fe en todos los fieles en cuanto a la razón formal y no pueda ser aumentada por esa parte, puede hacerse más cierta en uno que en otro o desde el objeto formal, no puede dudarse de que el hábito de fe puede ser mayor en uno que en otro desde la intensidad del hábito de la fe, por ser mayor en uno que en otro debido a provenir desde la inclinación piadosa.

Ahora bien, ¿por qué actos puede ser ella aumentada? ¿Lo puede ser por todos los actos meritorios o lo puede por los solos de la fe? Y señala fray Luis que, sobre esto aparece la pregunta en la cuestión 12 de la *Prima Secundae*, reconociendo que ambas cosas son probables, tanto que quede aumentada con sus actos solamente o con todos los actos meritorios. No queda entonces la caridad aumentada sólo con sus actos, sino que queda también con los de cualquier virtud sin los mismos meritorios. Es lo que parece ser

propio de los hábitos infusos al no quedar aumentados éstos por los actos de los hombres, sino meritoriamente desde Dios.

Pero, ¿merece de veras el pecador? Sus actos realizados en pecado mortal producen aumento ciertamente en la fe. Pero, ¿no se dice que nada se merece desde el estado de pecador? Aparece de inmediato, así las cosas, la duda de si se aumenta en el pecador la fe cuando realiza éste el acto de creer. Por un lado, da la impresión de que no se aumenta, debido a que la fe crece meritoriamente y no puede merecer quien está en pecado. De todas formas, se prueba que aumenta, debido a que el tal cree desde un auxilio especial y, a este respecto dice el agustino desde la cátedra de Durando, que los pecadores creen más a menudo. Eso es indicador de que se sienten más prontos a creer que antes. En consecuencia debe reconocerse que se les aumenta la fe.

A este respecto, señalará el profesor de Durando en el curso de 1568-1569 que, según el Doctor Común, no quedaba aumentada la fe en un hombre pecador por mucho que ejerza más a menudo él el acto; pero el agustino estima de todas formas ser más probable lo opuesto, debido a que la fe puede infundirse de nuevo en el pecador que permanece en pecado sin la gracia y la caridad. Así reconoce fray Luis haberlo dicho ya antes en el ejemplo del catecúmeno. Además, puede, también aumentarse la caridad en el mismo pecador, por ser menos recibir un aumento que infundir algo nuevo.

Ahora bien, ¿valen todos estos argumentos cuando se mantiene en pie que la fe aumenta meritoriamente? A este respecto señalará el catedrático agustino que, esto se entiende del aumento de la fe, no de la eficacia de actos del creyente en cuanto a tocarles el aumento como efecto. Entiende él asimismo a la inversa; es decir, que Dios sólo produce el aumento ante la presencia de nuestros actos. Estos actos que lo merecen se comportan a veces como disposiciones para el mismo.

VI. CONCLUSIÓN

Desde la Edad Media se pasa a la Edad Moderna en el campo de la teología, así como en el de la fe, arrastrando un punto débil. En la predicación de la fe y en la exposición de la teología aparece inmediatamente a la vista una realidad que yace postrada en la penumbra, que apenas recibe iluminación, que prácticamente no se hace uso de ella: la Iglesia. Y en este estado es cuando esta realidad se convierte en piedra de escándalo. En las tierras del Norte de Europa estalla de pronto la Reforma Protestante. Bajo la estima y aprecio exclusivo y excluyente de la palabra de Dios se pasa a despreciar a la Iglesia. Concretamente, se rompe con ella; es decir, con la de Roma. Quie-

nes se denominan a sí mismos los nuevos creyentes quieren seguir siendo seguidores de Cristo, cristianos; pero ya no quieren aparecer como miembros de la Iglesia, se apartan escandalizados de ella. No quieren ser católicos. No quieren ya permanecer más bajo la autoridad y sumisión al Papa. Es más, los nuevos estiman que no hay que seguir sin más lo que diga y enseñe la Iglesia, ya que ella podría apartarse de la palabra de Dios. Por supuesto, hay que seguir a la Iglesia en la fe, no por decirla ésta últimamente, sino por decirlo así la misma palabra de Dios; es decir, la Sagrada Escritura.

Dos siglos antes de la aparición de la Reforma Protestante, una de las opiniones que mantenía el teólogo dominico y opositor a muchas tesis de Santo Tomás de Aquino, Durando de San Porciano, era la de que, por dejar de creer un solo artículo de fe, no se perdía el hábito de la fe infusa; es decir, que venía a decir que un bautizado con catorce años de edad podía dejar de creer un solo artículo, manteniendo firmemente los otros trece, sin incurrir en la infidelidad, para no abandonar por ello la Iglesia de Cristo. Y nadie había dicho durante dos siglos que esta proposición de Durando fuera herética. Es más, por todos era reconocida en pleno siglo XVI como probable, si bien todos estimaban como la verdadera la de Santo Tomás de Aquino; es decir, la que mantenía que era de veras un hereje el que dejaba de creer un solo artículo, a pesar de que mantuviera firmemente (en apariencia) los otros trece. Sencillamente, las cosas eran así porque quien negaba un solo artículo de fe, había de negar por pura lógica los otros trece restantes.

Son los catorce artículos de fe, como ya se ha dicho, verdades especialmente oscuras. Quiere decirse con esto que nadie es capaz con sus solas fuerzas naturales de conocerlas ni de aceptar que son de hecho artículos de fe. Si uno las acepta como realmente reveladas de Dios y las sabe; es decir, es capaz de creerlas expresamente, ello no se debe a haber descubierto uno desde la experiencia o desde el razonamiento que las mismas son tales, sino por haber sido reveladas gratuitamente por Dios y por haber dado Dios mismo la fuerza para aceptarlas a pesar de no verlas; es decir, a pesar de no ser el creyente capaz de probar que son las tales y que no son otras las que han de saberse para, creyéndolas expresamente, hacerse uno digno desde la fe de agradar a Dios y poder entrar en la gloria del cielo.

Fue el mismo Cristo quien dijo a los Apóstoles y fueron éstos los que comunicaron a los fieles todos, a la Iglesia Universal o Católica cuáles eran precisamente esos catorce artículos de fe. Éstos quedaron recogidos todos ellos en la Sagrada Escritura; pero, como dice Santo Tomás de Aquino “*difusamente se contiene la verdad en la Sagrada Escritura, en modos diversos y en algunos oscuramente, de forma que, para hacer salir una verdad de fe desde la Sagrada Escritura, se requiere un gran esfuerzo y ejercicio. A éste no pueden*

llegar todos los que necesitan conocer la verdad, por no poder quedar ellos libres y poder estudiar. De hecho, están muchos de ellos ocupados en otros negocios. Y a ello se debe que fuera necesario que se reuniera, a partir de las sentencias de la Sagrada Escritura, algo claro a manera de resumen, lo cual fuera propuesto a creer a todos. Por supuesto, esto no es algo añadido a la Sagrada Escritura, sino que es algo tomado más bien de ella”⁴.

Si es la Iglesia la que señala sin error posible qué es artículo de fe y qué no lo es, ello se debe a que ya no están los Apóstoles en este mundo y a que quienes se hallan en él no oyeron a Cristo enunciar los artículos de la fe. Desde muy antiguo mantienen sin discrepar los cristianos todos, incluido Durando y los protestantes del siglo XVI, cuáles son los artículos de fe que todos los cristianos han de saber y creer expresamente para entrar en la vida eterna. Ellos son los que se hallan en el llamado símbolo Apostólico, lo hicieran o no lo hicieran de hecho los Doce en aquella forma de haber dicho cada uno una concreta sentencia o artículo. Por supuesto todos los artículos se hallan en la Sagrada Escritura. Ahora bien, si sabemos nosotros con certidumbre que ellos son los artículos y que no lo son otras sentencias de la Biblia, ello se debe, no a que se tenga constancia de ellos con claridad desde ella, sino a que, con autoridad suprema, así los señala constantemente la Iglesia.

Sólo puede creerse cada artículo de fe por haberlo revelado Dios. Jamás hombre alguno habría conocido los artículos mismos si Dios no los hubiera descubierto. Por tanto, creer los artículos como tales no es resultado de la experiencia o del razonamiento del hombre. Es algo que viene de un acto de sumisión absoluto a Dios que los revela, el cual no puede equivocarse ni equivocarse. Además, se sabe que los catorce artículos de la fe son éstos precisamente por haberlos señalado Cristo y los Apóstoles; pero, como éstos ya han salido de este mundo, se saben hoy los mismos por haber sido ellos comunicados al principio a la Iglesia y mantenerlos ella sin error. Por supuesto, se sabe en la actualidad cuáles son los artículos de fe por enseñarlos la Iglesia. Se cree que ellos son los revelados por Dios por decirlo la Iglesia. Y se sabe que hay que creerlos expresamente todos y cada uno por decirlo la Iglesia.

En la exposición de los artículos de fe, concretamente cuando se dice que puede uno negar un artículo de fe y no incurrir al hacerlo en la herejía

⁴ “Veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, et variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem: quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum: quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura sumptum”. II-II, q. 1, a. 9 ad 1.um.

por mantenerse la fe en los otros trece artículos, olvida Durando una realidad esencial en la problemática teológica del artículo de fe; es decir, que artículo de fe es la proposición que señala como tal la Iglesia y a la que obliga a todos (los mayores de 14 años) en cuanto a la fe expresa; es decir, a saberlos. Enorme extravío de Durando fue olvidar por una parte que los artículos de fe no pueden ser conocidos absolutamente desde la experiencia y desde la razón. Ni uno ni otro de estos medios es capaz de decir con total claridad y absolutamente que algo es artículo de fe. No es posible saber por este medio solamente que son precisamente esas catorce sentencias concretas las verdades que hay que saber y creer expresamente. Incapaces son tanto el sentido como la razón de descubrir por sí mismos, sin más, que tales son los artículos. Son ellos especialmente oscuros para la razón

Y hoy se sabe con certidumbre absoluta cuáles son los artículos gracias a la Iglesia. Ahora bien, si uno no acepta un artículo de fe por decirlo la Iglesia, debe automáticamente de dejar él de creer los otros trece. Será un verdadero hereje. Y no lo será sólo por dejar de creer un artículo solamente, sino que ello será debido a que el mismo no cree ya artículo alguno, a pesar de lo que sienta y diga. Se creen todos los artículos por ser revelados desde Dios e indicados como tales por la Iglesia o no se cree artículo alguno. De veras, artículo de fe es aquél que dice la Iglesia que lo es y que ha de ser creído por todos expresamente al alcanzar por lo regular la edad de catorce años.

Fue en el siglo XVI cuando los protestantes rompieron drásticamente con la Iglesia, negando a ésta su suprema autoridad. Pasaron a refugiarse sólo en la Sagrada Escritura. Para nada precisaban los seguidores de Lutero de la voz de la Iglesia en orden a saber los artículos de la fe. Estaban ellos seguros de que estaban todos claros en la Sagrada Escritura. Que estén en ella es ciertamente un hecho; pero que lo estén con claridad es algo más problemático. ¿Dónde aparece ello en la Biblia? ¿De dónde han extraído eso de que el artículo de fe no guarda relación esencial y absoluta con la autoridad de la Iglesia? Posiblemente, fue un invento del siglo XVI; pero, es claro que, de alguna manera llevaba a ello la concepción sobre el artículo de fe que exponía ya en el siglo XIV Durando de San Porciano. Este dominico no consideraba esencial el hecho de que todo artículo de fe fuera aceptado o no aceptado últimamente por señalarlo o no señalarlo la Iglesia.

Queda pendiente todavía una pequeña cuestión. La problemática toda aquí tratada versa sobre la fe sobrenatural, divina e infusa; es decir, sobre aquella que se recibe como don gratuito de Dios. Esta fe hay que distinguirla de la fe natural, humana y adquirida. Esta segunda es efecto del hombre. Se esforzaron los nominalistas de los siglos XV y XVI por igualar en la medida de lo posible el alcance de la fe sobrenatural y el de la natural. Por supuesto,

es un hecho que, una vez predicada suficientemente esa fe especialmente oscura: los artículos, se encuentra tal conocimiento al alcance no sólo de quienes tienen fe sobrenatural, sino asimismo de los que tienen sólo la natural. ¿Puede entonces uno que sólo cree desde la fe adquirida aceptar desde ella los catorce artículos de fe? Al respecto ha de decirse que, con la sola fe adquirida, se pueden acoger a lo sumo trece artículos, nunca los catorce.

Y esto viene a cuento aquí debido a que podría plantearse la cuestión de si uno es capaz de saber por sí mismo si tiene o no tiene en realidad fe adquirida solamente o tiene además la infusa. No es lo mismo poseer conocimiento absoluto de la gracia o de la caridad que tener conocimiento de la fe sobrenatural, la cual es al fin y al cabo gracia o regalo gratuito de Dios. De lo primero nadie puede tener certidumbre absoluta; pero puede tenerlo cualquiera de lo segundo. Quien sabe y acepta sumisamente los artículos todos de la fe, los catorce, sabe que ya los cree efectivamente desde fe infusa. Sólo los verdaderos creyentes, los agraciados con la fe sobrenatural que conduce al cielo, son por supuesto los que creen todos y cada uno de los artículos. Quien no posee la fe infusa, el hábito infuso de la fe, dejará de reconocer explícitamente al menos un artículo de fe. El mismo se opondrá siempre a un artículo por lo menos. Quien asiente sólo desde la fe adquirida es capaz de creer hasta trece artículos de fe. No puede aceptar los catorce. Quien los acepta es alguien que posee la fe infusa.

Podría decir alguno en este contexto que los protestantes del siglo XVI, a los que los católicos dicen que son unos herejes, han de negar al menos un artículo de fe. ¿Es correcto esta forma de hablar? Y la justificación de la pregunta se origina debido a que ellos acogen al igual que los católicos la integridad del símbolo llamado el Apostólico. Al recitarlo en nada discrepan al parecer de los sumisos a Roma. Pero, ¿el hecho de recitar el mismo credo significa aceptar con fe infusa todo lo realmente contenido en él? La fe de los católicos y de los protestantes discrepa en un artículo: el de la Iglesia. La fe de los primeros termina en una comunidad concreta, la de aquellos que se someten al Sumo Pontífice. La creen en concreto. Su fe termina en un objeto. La fe de los segundos queda dispersada, no sabe uno en concreto qué es en realidad lo que cree. Los que se apartaron de Roma no sólo se desunieron y rompieron con los católicos. Es que, además, no han logrado unirse entre ellos mismos. No se les dice claramente al parecer cuál es la Iglesia verdadera. Y eso que ellos dicen que los artículos son claros de verdad y que cualquiera puede estar seguro de cuáles son.

Si uno sabe hoy cuáles son los artículos de fe, los cuales se hallan en la Sagrada Escritura, los sabe: se trate de todos los católicos (incluido Durando) o de los protestantes, no es por encontrarlos clara y precisamente distintos en

la Biblia, sino por seguir lo que siempre ha enseñado e indicado la Iglesia de parte de Dios sin error. Una cosa es que los católicos lo reconozcan y otra cosa es que los protestantes no lo reconozcan; pero, si se considera con frialdad y sin apasionamiento la cuestión, es cierto que sólo se saben y se creen en último término por decirlos la Iglesia. Quien no cree así, no cree como debe creer. El mismo no acoge los artículos todos de fe. No acoge ninguno porque los mismos se acogen única y exclusivamente desde la Iglesia. Además, uno de los catorce es el de la Iglesia. El mismo se impone por sí mismo por ser revelación de Dios señalada por la Iglesia: los protestantes comienzan negando un artículo de fe: el de la Iglesia, y es precisamente desde el reconocer o no reconocer el artículo de la Iglesia desde donde se puede o no se puede creer los artículos todos. Durando decía que se podía mantener la fe infusa sin creer un artículo solo. Lo decía así, en general. Lo mismo dicen los luteranos; pero esos dicen que se pueden creer todos aunque no se crea a la Iglesia; es decir, el artículo concreto de la Iglesia.

IGNACIO JERICÓ BERMEJO