

EL TRATADO “DE ECCLESIA” DE FRANCISCO SUÁREZ

Diego M. Molina Molina sj

Sumario: La producción teológica de Francisco Suárez, sin ser muy conocida, no es desdeñable. Suárez escribió tratados teológicos sobre los más diversos temas. ¿Cuál era la idea de Iglesia que tenía Suárez? Esta se encuentra en las lecciones que dio en Roma entre los años 1583 y 1585. Suárez trata en el tratado “De Ecclesia” de los temas referentes a la Iglesia que estaban siendo discutidos a partir de la Reforma Protestante y son una presentación sistemática de la visión eclesiológica de Suárez.

Summary: The theological production of Francisco Suarez, without being well known, is not negligible. Suarez wrote theological treatises on the most diverse subjects. Which was the idea of Church that Suarez had? This is found in the lessons he addressed in Rome between the years 1583 to 1585. Suarez deals in the treatise “De Ecclesia” with the themes concerning the Church which were being discussed since the Protestant Reformation, and they are a systematic presentation of Suarez’s ecclesiological view.

Palabras clave: Historia de la Teología, Iglesia, Notas de la Iglesia, Reforma

Key words: History of Theology, Church, Notes of the Church, Reformation.

Fecha de recepción: 26 noviembre de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 3 diciembre de 2017

1. Introducción

Celebramos en este año el cuatrocientos aniversario de la muerte de Francisco Suárez, jesuita granadino que destacó por sus escritos en el campo de la teología, la filosofía y el derecho¹. Si bien Suárez ha recibido gran atención por parte de los estudiosos a sus aportaciones en el ámbito del derecho, y también de la filosofía, no se puede decir lo mismo en cuanto a sus aportaciones en el ámbito teológico, donde ha quedado quizá algo preterido.

¹ Un acercamiento rápido a su biografía en E. ELORDUY, “Suárez, Francisco”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4, 2511-2513 y F. RODRÍGUEZ, “Suárez”, en *Dictionnaire de Spiritualité* 14, 1275-1283. La bibliografía de Suárez es inabarcable. En relación con nuestro tema véase E. ELORDUY, “El primado vicarial en Suárez”: *Archivo Teológico Granadino* 46 (1983) 51-68; L. HOFMANN, “Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre des Franz Suarez”: *Trierer Theologische Zeitschrift* 67 (1958) 146-161; A. MOLINA MELIÁ, *Iglesia y estado en el siglo de oro español. El pensamiento de Francisco Suárez*, Universitat de València, Valencia 1977; R. L. NOLASCO, “Doctrina de Suárez sobre la exclusión de la Iglesia por la excomunicación”: *Ciencia y fe* 13 (1957) 29-39; F. RODRÍGUEZ, “La docencia romana de Suárez (1580-1585)”: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 7 (1980) 337-375; A. VARGAS-MACHUCA, *Escritura, tradición e iglesia como reglas de fe según Francisco Suárez*, Facultad de Teología de Granada, Granada 1967.

Pero Suárez también fue teólogo y trató los más diversos temas. En este artículo queremos presentar sus ideas en torno a la Iglesia, que encontramos en las lecciones que Suárez dictó en Roma entre los años 1580 y 1585. Estas lecciones no constituyen un tratado independiente sobre la Iglesia, sino que formaban parte del tratado *de fide*², y fueron dictadas entre el 17 de Junio de 1583 y el 10 de abril de 1585³.

La primera parte de la disputa sobre la Iglesia se encuentra publicada en el Tomo XII de la *Opera omnia* editada por Carlos Berton, que reproduce mejorada la edición de Baltasar Álvarez, mientras que la segunda parte de la disputa ha sido publicada por Antonio Vargas-Machuca⁴. La presentación de Suárez sobre la Iglesia recorre doce cuestiones que tienen mucho que ver con las preocupaciones de su época y son las que a continuación pasamos a presentar⁵.

2. De Ecclesia

En 1387 escribía el arzobispo Juan de Jenstein un *De potestate clavium*. En él había preludiado las disputas en torno a la obra de Juan Hus. Dos son los temas que aparecen en esta obra: el primado del papa, al que presenta como *caput secundarium* y la visibilidad de la Iglesia en relación a las condiciones de pertenencia a ésta. Pues bien, estos dos temas son los que están presentes también en la obra de Suárez, pero si la producción teológica siempre está marcada por las circunstancias históricas de los autores, Suárez no va a ser una excepción. Mientras que Jenstein se enmarca en la polémica “pre-husita”, Suárez -como todos los primeros jesuitas- están inmersos en la polémica protestante. Los puntos de contacto entre ambos movimientos son claros y, por ello, no es de extrañar que la reacción en el s. XVI también tenga puntos de contacto con la producida en el s. XIV.

Dos son las preocupaciones que embargaban a los autores católicos postridentinos, incluido Suárez: por una parte, la determinación de cuál era la verdadera Iglesia, o mejor, la búsqueda de unos criterios para poder decidir dónde se encontraba esta; por otra parte el deseo por determinar la constitución interna de la Iglesia después de los ataques que la estructura jerárquica de la misma había sufrido por parte de los reformados.

² Sobre todo este tema véase la introducción a la edición del manuscrito realizada por Antonio Vargas-Machuca en *Archivo Teológico Granadino* 30 (1967) 248.

³ *Idem.*, 250. Afinando más, se sabe que Suárez explicó en el curso 1584-85 *De Incarnatione*, por lo que nos quedan como fechas tope para estas lecturas el 17 de junio de 1583 y los últimos días de agosto de 1584. Vargas-Machuca llega a la conclusión de que la fecha posible de la lectura sólo pudo ser en el verano de 1583. Con todo, Vargas-Machuca expone la hipótesis de que Suárez no pudo haber leído estas dos disputas por falta de tiempo. Por ello los manuscritos con que contamos son la copia realizada por un alumno aplicado que pidió a Suárez los apuntes que ya tenía preparados (252).

⁴ La primera parte en C. BERTON (ed.), *R. P. Francisci Suarez Opera Omnia*, t. 12, Paris 1858, 244-280 (a partir de aquí SUÁREZ) y la segunda parte en *Archivo Teológico Granadino* 30 (1967) 264-279 (a partir de aquí SUÁREZ ATG).

⁵ Las cuestiones son: 1. Qué es la Iglesia y de cuantas partes consta; 2. Cuándo comenzó la Iglesia; 3. Duración de la Iglesia (*perpetuitas*); 4. La unidad de la Iglesia (la Iglesia persevera siempre una); 5. La unidad de la Iglesia se construye a partir de los diversos dones de sus miembros (estructura jerárquica de la Iglesia); 6. La unidad de la Iglesia requiere una cabeza visible; 7. La Iglesia es santa, católica y apostólica; 8. La Iglesia verdadera de Cristo es visible; 9. Se puede determinar cuál es la verdadera Iglesia de Cristo. Y tres cuestiones sobre la autoridad de la Iglesia: 10. La infalibilidad de la Iglesia; 11. Todos los obispos o doctores no pueden equivocarse en asuntos de fe y 12. El *sensus Ecclesiae* es una regla infalible de fe que obliga a todos a creer.

Por ello, para entender el concepto de Iglesia, la evolución a la que es sometida y los acentos que se van imponiendo, creemos que es oportuno enmarcar todo el tratamiento dado a este tema en las dos ideas que responden a estas dos preocupaciones de la época. Nos referimos a la “visibilidad” de la Iglesia y a la consideración de ésta como una “monarquía”.

2.1. *La Constitución de la Iglesia*

El tema de la constitución de la Iglesia adquiere fuerza en Europa con la introducción de las obras de Aristóteles, en especial de su *Política*⁶. Por ello no es extraño que los diversos autores citen al filósofo griego como un argumento a favor de la superioridad de la monarquía en comparación con las demás formas de gobierno⁷.

Suárez inserta este tema de la monarquía en el contexto de la unidad de la Iglesia, como preparación a la defensa del primado papal⁸, sin dedicarle demasiado espacio. Nuestro autor apunta que si la potestad universal se encuentra en todos, ello supondría que se encuentra toda ella en cada uno, lo cual es falso como se ve a partir de la historia, ya que nunca hubo tal en la Iglesia con excepción del obispo romano. Además la confusión sería enorme y nos encontraríamos con un monstruo, puesto que ningún cuerpo tiene dos cabezas ni ningún reino dos reyes⁹.

2.2. *La visibilidad de la Iglesia*

La disputa acerca de la visibilidad de la Iglesia tiene una larga historia¹⁰. El precedente más cercano a la polémica luterana se encuentra en Wiclif y Hus. Wiclif quiere “indudablemente una Iglesia espiritual, definida por un elemento puramente divino”¹¹. El elemento elegido por Wiclef es la predestinación, por lo que solamente los predestinados son los verdaderos miembros de la Iglesia, mientras que los otros pueden estar *in Ecclesia*, pero no son *de Ecclesia*. A partir de esta idea, este autor llegará a negar la institución papal.

⁶ El conocimiento de la obra de Aristóteles se extiende en Europa al comienzo del segundo milenio, cuando comienza la propagación de los escritos del *Organon* traducidos por Boecio, pero la fase decisiva de la recepción aristotélica se produce en el s. XIII, cuando la universidad de París extiende su doctrina en la enseñanza impartida en sus aulas. En este siglo se publican la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, que fue traducida por Moerbake alrededor de 1260, y se reeditan ediciones anteriores, de tal modo que Tomás de Aquino tuvo ya a mano una base segura en la que apoyarse para escribir su obra.

⁷ Cf. SUÁREZ 265aC y 268bC. Sobre el concepto de “monarquía” en Aristóteles, puede verse G. URIBARRI, *Monarquía y Trinidad*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1996, 33-40.

⁸ Así Suárez lo trata en la sección VI de la *Disputatio IX De Ecclesia*, cuyo título es *An Ecclesiae unitas unum etiam visibile caput in terris requirat?* (262bB-270aB).

⁹ Cf. SUÁREZ 267aD-bE.

¹⁰ Numerosa bibliografía sobre este tema suministra la obra de K. DIEZ, *“Ecclesia - non est civitas platonica”. Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage an die “Sichtbarkeit” der Kirche*, Knecht, Frankfurt am Main 1997.

¹¹ Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971, 184.

La siguiente corriente que afirmará una Iglesia invisible será la reforma protestante. La Iglesia depende de un acto de Dios y sólo Dios conoce cuáles son los suyos, por lo que se la puede llamar oculta o invisible, pero también es verdad que Dios ha querido suscitar feles, por lo que también será visible. Las notas que Lutero establece para saber dónde se encuentra la Iglesia son la predicación de la palabra de Dios en su pureza y la administración de los sacramentos según la institución de Cristo¹².

Suárez, en cambio, defiende de forma decidida que la Iglesia es visible¹³ e inserta la discusión en su intento por mostrar claramente dónde se encuentra la verdadera Iglesia. Nuestro autor señala con razón que los reformados no discuten que la Iglesia tenga una “parte visible” en cuanto se compone de hombres, que naturalmente son visibles, sino que niegan la existencia de unas propiedades “visibles” por las que se pueda determinar qué congregación de hombres compone la verdadera Iglesia. Por lo tanto, la discusión sobre la visibilidad de la Iglesia será la discusión acerca de la capacidad de decidir si la verdadera Iglesia tiene unos signos visibles por los que se la pueda reconocer¹⁴.

3. De “vera Ecclesia”: las Notas de la Iglesia

A partir de estas dos ideas (la constitución monárquica y la visibilidad de la Iglesia) Suárez se encuentra en condiciones de acometer aquello para lo que está escribiendo sus tratados: la determinación de cuál es el grupo al que se puede considerar verdadera Iglesia de Cristo. Para ello va a desarrollar el tema de las “notas de la Iglesia”¹⁵, tema típico de los apologetas que combatieron la Reforma, con los que los tratados *de Ecclesia* van convirtiéndose poco a poco en tratados *de vera Ecclesia*.

En Suárez nos encontramos con una utilización apologetica del tema de las notas y con una sistematización respetable de las mismas.

3.1. Terminología y demarcación de las propiedades/notas

Uno de los problemas con el que nos encontraremos es el de la terminología, en concreto en lo que se refiere a la distinción entre propiedades y notas de la Iglesia¹⁶. La razón es simple: el tema se encuentra todavía a los comienzos de este desarrollo. In-

¹² Sobre la idea de “Iglesia invisible” en Lutero Cf. K. DIEZ, *o c.*, 67-128.

¹³ Cf. SUÁREZ 272b-275aE.

¹⁴ SUÁREZ 272bC: “Interest autem, quia illi negant, esse in hac Ecclesia proprietates ullas visibiles, quibus absolutum et certo iudicio possit a nobis discerni in particulari congregatio, quae vera Ecclesia est, ab aliis Satanae congregationibus; et hoc sensu vocant eam invisibilem; id est, in particulari et in individuo omnino occultam”.

¹⁵ Las notas -aunque no como tales- aparecen en el credo niceno-constantinopolitano (DH 150) en el año 381. Usadas de forma apologetica rara vez en la antigüedad, sin embargo, sirvieron como signos que identificaban a la verdadera Iglesia de grupos cismáticos (así Agustín se basaba en la universalidad-catolicidad de la Iglesia para declarar cismáticos a los donatistas). La utilización apologetica de las mismas comienza con la polémica husita. Jacobo de Viterbo es el primero que ha desarrollado el argumento de las *Notas* tal y como después se acentuará en los tratados de Iglesia. El tratamiento apologetico de esta *via* para conocer la verdadera Iglesia se acentúa en el siglo XVI con la polémica entre católicos y protestantes. Para este tema sigue siendo imprescindible el libro de G. THILS, *Les notes de l’Église dans l’apologétique Catholique depuis la Réforme*, Desclée de Brouwer, París 1937.

¹⁶ Cf. THILS, *Les notes de l’Église*, 320s.

dependientemente de que la terminología sea diversa y aun confusa¹⁷ es importante el momento en que se descubre la diferencia entre aquellas características que pertenecen a la Iglesia sin más (propiedades) y aquellas otras que, además, sirven para reconocer a un grupo determinado como la verdadera Iglesia (notas en sentido estricto). El primer grupo siempre será, evidentemente, más amplio que el segundo, ya que solamente algunas de las propiedades de la Iglesia serán apropiadas para distinguir la verdadera de la falsa Iglesia.

De hecho, si la Iglesia debe ser conocida de forma segura, es necesario el que haya unos criterios (unas “notas”) que nos ayuden a reconocerla. Y la misma determinación de estas notas requiere que se establezcan unas características para que éstas puedan ser elegidas. Sin embargo Suárez no ha enunciado explícitamente las características que ha de cumplir una propiedad para que pueda ser una nota de la Iglesia y el porqué de tal elección.

Para Suárez son notas de la Iglesia la unidad, la santidad, la catolicidad, la apostolicidad y la perpetuidad mientras que las propiedades serían la unidad, santidad, apostolicidad, los “dones de la Iglesia verdadera”, estar ordenada, el legítimo uso de los sacramentos y el legítimo uso de las escrituras y el Romano Pontífice.

3.2. *Las cuatro “Notas” del símbolo*

3.2.1. *La unidad de la Iglesia*

Suárez va a dedicar gran espacio al tema de la unidad de la Iglesia. Ello se debe a que conecta con este tema otros muchos. Tras una defensa a ultranza de que la Iglesia permanece la misma en cuanto a lo esencial desde el comienzo (desde Adán), establece la heterogeneidad en el cuerpo eclesial como una cualidad de la unidad de la Iglesia. Por último se plantea si la unidad requiere la existencia de una sola cabeza en la tierra. No se trata aquí de disertar sobre Pedro o sobre el obispo romano. La pregunta se hace en general. Los herejes niegan que Cristo haya instituido que la Iglesia en la tierra deba tener una sola cabeza que la rija. Algunos quieren que el régimen de la Iglesia sea democrático y otros quieren que sea aristocrático. Algunos católicos incluso defienden que el régimen es una mezcla entre democrático y aristocrático. Para Suárez el régimen de la Iglesia es evidentemente monárquico.

Los diversos autores además afinan un poco más en el significado de la unidad de la Iglesia, defendiendo que esta cualidad significa, por una parte, que en ningún momento ha habido dos iglesias, y por otra, que nuestra Iglesia es la misma desde el principio hasta la consumación de los tiempos¹⁸. El que la Iglesia sea una implica que es la misma Iglesia que comenzó con el primer hombre¹⁹.

El desarrollo que ha tenido este punto es llamativo: del enunciado de una nota a la visión de la misma desde la óptica más apropiada para que esta pueda ser utilizada

¹⁷ Para una visión de conjunto, Cf. THILS, *o. c.*, 1-55.

¹⁸ Cf. SUÁREZ 259aC-bD.

¹⁹ Cf. SUÁREZ 259bD-260a.

como un arma arrojada contra los oponentes. Suárez ya apunta a la utilización de esta nota en la discusión con sus contrarios cuando se pregunta no por la unidad en sí sino por la comunidad que tiene el mecanismo necesario para garantizar esta unidad.

3.2.2. *La santidad, catolicidad y apostolicidad de la Iglesia*

En cuanto a las siguientes notas que aparecen en el símbolo Suárez se contenta con establecer las mismas y dar una serie de razones que las apoyan, que son razones tradicionales, tomadas de autores anteriores. Así la Iglesia es santa a partir de la mejor parte de los miembros de la Iglesia que son los santos, a partir del fin y de los medios que usa la Iglesia y que son santos, a partir de la cabeza que es Cristo y porque la Iglesia se encuentra fundada “supra petram”, para terminar afirmando que fuera de la Iglesia católica no hay ninguna santidad.

La Iglesia es católica porque se encuentra extendida por toda la tierra (católica *quoad locum*), porque incluye en su seno hombres de toda condición, cultura, raza... (católica *quoad personas*) y porque ha existido en todos los tiempos (católica *quoad tempus*).

La Iglesia es apostólica, en fin, porque está fundada sobre la predicación de los Apóstoles y especialmente sobre Pedro, porque proviene de los apóstoles a través de la sucesión legítima y por el ejemplo que los Apóstoles nos dieron después de Cristo.

3.3. *Otras propiedades*

Junto a las propiedades del símbolo aparece en nuestro autor la visibilidad de la Iglesia, ya tratada anteriormente, a lo que Suárez añade la perpetuidad, que no es otra cosa que la afirmación de que la Iglesia ha existido desde el principio.

Suárez distingue dos tiempos en la historia: del principio del mundo hasta la venida de Cristo y desde la venida de éste hasta el final de los tiempos. En cuanto al primer período, Suárez se basa en la Escritura para establecer que la Iglesia desde su principio hasta la venida de Cristo ha contado con una continua sucesión de fieles, comenzando por Adán y Eva, los cuales, después del pecado, mantuvieron la fe. Se trata, en definitiva, de una historia de la salvación, siguiendo las huellas de la fe que no se ha perdido.

Pero también la Iglesia de Cristo ha conservado siempre su “institución”²⁰. Esta postura es defendida a partir de textos de la Escritura (Mt 16, Lc 22...) y de los padres. Los luteranos, por su parte, niegan esta verdad al considerar que la Iglesia de Cristo, que ha de ser visible, ha errado.

Estas conclusiones se encuentran con algunas dificultades que también son discutidas al final de la exposición, entre las que destacan la cuestión de la permanencia de la fe después de la muerte de Jesús y la desaparición de la iglesia en algunos momentos de la historia:

²⁰ SUÁREZ 256bD: “Ecclesia Christi Domini, id est, prout ab illo est instituta, nunquam a sua institutione defecit, neque in aeternum deficiet”.

A la primera dificultad, la permanencia de la fe tras la muerte de Jesús, Suárez señala la postura de Juan de Torquemada, que defendía que la fe había permanecido únicamente en María²¹. Nuestro autor no acepta esta idea. Para él hubo muchos judíos en los que se conservó la fe (la Magdalena, María la de Cleofás, Juan...). Especialmente no cree que haya perdido la fe Pedro, aunque la permanencia de la fe en él no se deba a un privilegio especial recibido de Cristo y defiende como lo más probable que el resto de los apóstoles tampoco perdieran la fe.

A la segunda dificultad, los momentos de la historia en los que se pueden decir que la Iglesia ha desaparecido “de alguna manera” (o, por lo menos, que ha desaparecido la Iglesia visible), como es el caso, citado por lo luteranos, de la herejía arriana, Suárez no niega que haya habido vacilaciones pero subraya que nunca se perderá la fe y, de hecho, se puede mostrar que la Iglesia no se ha extinguido nunca después de la ascensión de Cristo y no se extinguirá²². La Iglesia podrá ser oscurecida pero siempre se podrá saber cuál es la verdadera Iglesia.

4. Definición y comienzo de la Iglesia

En la presentación que estamos haciendo del *De Ecclesia* de Suárez no hemos tocado hasta ahora los temas con los que este abre sus obras. Se trata de la definición de Iglesia, de su origen y de los miembros de la misma. Creemos que, tras los temas ya presentados, serán ahora más fácilmente entendibles estas cuestiones. Aunque las tres se encuentran estrechamente relacionadas, creemos que es mejor, en pro de una mayor claridad, dedicar este apartado a la definición y comienzo de la Iglesia y dejar el tema de los miembros de la misma para el apartado siguiente.

A la hora de definir la Iglesia Suárez se encuentra con tres cuestiones²³. En primer lugar se pregunta si la Iglesia se refiere a aquellos que poseen la verdadera fe en Cristo o a la organización, al cuerpo, que profesa la verdadera fe. En segundo lugar, se plantea el problema de la “distinción de Iglesias”, es decir, si es necesaria una definición especial para describir a la Iglesia del Nuevo Testamento²⁴ en contraposición con la del Antiguo y, por último, ha de responder a la pregunta sobre la función que desempeña el Romano Pontífice en la definición de Iglesia.

Suárez, como otros muchos, distingue entre Iglesia y sinagoga. Esta contraposición, que había aparecido en autores anteriores y que fue subrayada por Jacobo

²¹ Este argumento fue usado de muy diversas formas durante los siglos XIV-XVI. Si la defensa de Torquemada pretende cerrar la puerta al argumento conciliarista de la imposibilidad de la permanencia de la Iglesia en uno (= Romano Pontífice), el rechazo de la idea de que los apóstoles perdieron la fe está en conexión con la defensa que hacen de la imposibilidad de que el Romano Pontífice pierda la fe y, en último término, de su infalibilidad. Cf. para este tema Y. CONGAR, “Incidence ecclésiologique d’un thème de la dévotion mariale”: *Mélanges de Science Religieuse* 7 (1950) 277-292.

²² SUÁREZ 258bD: “Quia post ascensionem Christi videtur fuisse modo aliquo extincta Ecclesia, vel certe posse tandem extingui ea saltem quae visibilis est, ut Lutherani loquuntur”.

²³ Cf. J. C. FENTON, “Scholastic Definitions of the Catholic Church”: *American Ecclesiastical Review* 111 (1944) 59-69; 131-145; 212-228, esp. 131s; véase también H. JEDIN, “Zur Entwicklung der Kirchenbegriffs im 16. Jahrhundert”, en: H. JEDIN (ed.), *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte*, II, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966, 7-16.

²⁴ Ya Torquemada distinguía entre tres sentidos de Iglesia en su *Summa de Ecclesia*, Lib. I, cap. 1: 2vto.

Latomus, se remonta a una traducción que ya se encuentra en Agustín²⁵. Mientras que la sinagoga es propiamente una *congregatio*, palabra de uso amplio pues puede referirse también a reuniones de seres irracionales, la Iglesia es una *convocatio*, lo cual se refiere únicamente a seres racionales²⁶. Aun cuando esta distinción se mantuvo viva hasta la alta Edad Media, podemos decir que Tomás de Aquino no conoce ya el significado negativo de “congregatio”, por lo que no tiene ningún problema en designar a la Iglesia como la “congregatio fidelium”²⁷. Tampoco en Suárez deja de ser esta distinción algo heredado, casi académico y poco productivo.

Pasando a la definición de Iglesia de Suárez, este considera a la Iglesia como “la congregación única y total de hombres fieles que creen en Cristo”²⁸, haciendo hincapié en los diferentes términos convocatio/congregatio²⁹. Suárez también señala que la Iglesia es la esposa de Cristo, usando una imagen más bíblica para definir la Iglesia, aun cuando dicha imagen no pasa a ser más productiva³⁰.

¿Cuándo comienza la Iglesia? La discusión sobre si el comienzo ocurre con Adán o con Abel es para nuestro autor algo meramente académico³¹. Suárez coloca el comienzo en Adán y no en Abel³². Agustín, el valedor del comienzo de la Iglesia en Abel, es citado en contraposición con los defensores del comienzo de la Iglesia en Adán (postura calificada de tradicional y común por Suárez). Lo que les interesa a nuestro autor es destacar la unidad y la duración de la Iglesia desde el mismo principio de la creación. Es la idea agustiniana de que “entre la fe del antiguo y del nuevo testamento, de la vieja y de la nueva alianza, no hay diferencia de contenido u objeto, pues “cambian los tiempos, no la fe”³³.

²⁵ AUGUSTINUS, *In Psalmum*, 81, 1: CChr 39, 1136.

²⁶ Cf. SUÁREZ 244aE.

²⁷ Para este tema Cf. G. SAGRA, *Thomas Aquinas' Vision of the Church*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1987, esp. 50-58. Como hace notar en la obra, aunque la distinción *congregatio/convocatio* ha sido atribuida a Isidoro (Congar y Darquennes) ya se encuentra en Agustín.

²⁸ SUÁREZ 244bE: “[...] et solam, et totam congregationem fidelium hominum in Christo credentium”.

²⁹ SUÁREZ 244aD: “Primum explicandum est quid nomen Ecclesiae significet; est enim graecum, convocationem significans [...]; translatum vero fuit ad significandum convocatam congregationem, et propterea rebus tantum rationalibus tribuitur, quia solum illae vim vocis sentire possunt, et ideo illarum tantum est convocari; in quo differt nomen Ecclesiae a nomine Synagoga, nam hoc simpliciter quamcumque congregationem significat; unde brutorum et animalium gregi attribui potest”.

³⁰ SUÁREZ 272bB.

³¹ El tema tiene que ver con la exigencia o no de la existencia de un culto externo para poder hablar de Iglesia. Si este se exige, entonces, el comienzo de la Iglesia habría que situarlo en Abel; si esta exigencia no es absoluta, entonces habría que colocar el comienzo en Adán. Cf. SUÁREZ 254bD-255aA. Véase Y. CONGAR, “Ecclesia ab Abel”, en: M. REDING, (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1952, 79-108.

³² SUÁREZ 254aC: *Nam Ecclesia est congregatio fidelium, ut supra vidimus; sed Adam et Eva in statu innocentiae fuerunt fideles; ergo eorum aggregatio Ecclesia fuit.*

³³ S. MADRIGAL, *La Ecclesiología de Juan de Ragusa O.P. (1390/95-1443). Estudio e interpretación de su Tractatus de Ecclesia*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1995, 338-339.

5. Miembros de la Iglesia

Este tema está evidentemente muy relacionado con el de la visibilidad de la Iglesia. La problemática en torno a quién pertenece a la Iglesia surge con fuerza a partir de la polémica con los husitas, que defendían una Iglesia de predestinados. Sin embargo, el problema es antiguo puesto que ya se presentó en la Iglesia primitiva con los donatistas. La postura de la reforma en el s. XVI no hace más que darle nueva vitalidad.

A la hora de determinar quiénes pertenecen a la Iglesia, la primera pregunta a la que hay que dar una respuesta es el criterio a utilizar para decidir esta cuestión. Las tres realidades en juego para fijar quiénes son miembros de la Iglesia son la fe, el bautismo y la dependencia de la cabeza. Miembro de la Iglesia se es, o bien, por la “posesión de la fe”, o bien, por la “profesión” de la fe en un cuerpo (bautismo, dependencia de la cabeza). Importante es que los criterios utilizados son verificables (mucho más en el caso de la profesión de la fe en un cuerpo) por lo que la pregunta por los miembros de la Iglesia se puede igualar, de alguna forma, a la del reconocimiento de la verdadera Iglesia.

Frente a otros autores de su época que defendían que el criterio para ser miembro de la Iglesia era la profesión de la fe en un cuerpo, o si se quiere, el bautismo, Suárez es un representante muy claro de la postura que defiende la fe como el único criterio de pertenencia a la Iglesia, y se puede decir que ha desarrollado su opción de la forma más coherente posible³⁴.

Suárez, tras la constatación de que no todos los hombres pertenecen a la Iglesia (está claro que los paganos no pertenecen) y asumir que hay una gran controversia acerca de los miembros, establece que todos los que tienen fe pertenecen a la Iglesia mientras que los que no la tienen se encuentran fuera de ella. De esta manera pertenecen los pecadores, los catecúmenos, los cismáticos (unidos a la cabeza en cuanto que aceptan la necesidad de una, aunque no aceptan “esta cabeza concreta”), los excomulgados y evidentemente, los que se encuentran en gracia. Los herejes y los infieles, por su parte, se encuentran fuera de la Iglesia. Con esta postura desaparecen los grados en cuanto a la pertenencia y sólo quedan dos posibilidades en cuanto a la relación del sujeto con la Iglesia: o dentro o fuera.

Suárez no se contenta con defender esta postura, sino que discute con los representantes de las otras tendencias, incluidos los católicos. Cinco son las posturas que va a rebatir, de las que las dos últimas van dirigidas contra autores católicos. Nos fijamos en los dos temas que pueden englobar todas las cuestiones.

Suárez discute así con los autores que establecen que para ser miembro de la Iglesia es necesario no solamente la fe sino también el carácter bautismal. Se apuntan varias razones a favor de esta postura: primero, a partir de Ef 4 en la medida en que el bautismo ha sucedido a la circuncisión; en segundo lugar porque nadie se cuenta como parte de la religión antes de la profesión de la misma y esto se realiza en el bautismo;

³⁴ Si bien esto es así, no ha de olvidarse que el mismo Suárez sufrió una evolución a lo largo de su vida por la que no llegó a sacar todas las consecuencias lógicas de una postura tan rígida, sino que la fue matizando cuando tuvo que enfrentarse con otros temas eclesiológicos. Y así, aun cuando la pertenencia a la Iglesia en Suárez ha sido estudiada por los autores fundamentalmente a partir del Tratado *De Fide*, esta debe ser enriquecida con otros escritos más tardíos. Así lo hace L. HOFMANN y R. L. NOLASCO en los artículos citados en nota 1. Nosotros presentamos la doctrina del “primer” Suárez, o sea, únicamente la que aparece en la disputa IX *De Ecclesia*.

tercero porque la Iglesia es república visible, por lo que necesita un acto visible para pertenecer a ella. Por último, porque los santos padres normalmente distinguen entre los no bautizados y los miembros de la Iglesia. Como ejemplo de distingos tenemos a Torquemada que establece que hay miembros *re et merito* (bautizados justos), *re et non merito* (bautizados pecadores), *merito sed non re* (catecúmenos no bautizados). Esta postura (la que defiende la necesidad del bautismo) es compatible para Suárez con su propia opinión si por bautismo se entiende la confesión de la fe. De hecho construye su argumentación a partir del caso de los catecúmenos. Para él son miembros de la Iglesia, postura en consonancia con que la fe es la forma de la Iglesia. Apoyan esta opinión el cap. Veniens³⁵, el hecho de que los catecúmenos se salven (*y extra ecclesiam nulla salus*) y la unidad de la Iglesia (teniendo en cuenta que la Iglesia es la misma antes y después de Cristo y antes de su venida la fe y la caridad hacían miembro de ella, se ha de defender ahora que los catecúmenos también lo son de manera absoluta). En definitiva, sólo se puede discutir esta pertenencia si se ponen los accidentes de la Iglesia como condiciones para la pertenencia y no bastara con cumplir con las cosas sustanciales³⁶.

En cuanto a la necesidad de la dependencia de la cabeza para ser miembro de la Iglesia Suárez comienza señalando cómo hay autores católicos que aparte de la fe requieren en los miembros de la Iglesia una unión externa entre sí y con la cabeza, con lo que excluyen a los cismáticos y a los excomulgados. La razón que aportan para ello es la unidad de la Iglesia, y la unidad no se puede entender sin la unión de los miembros entre sí y con la cabeza. Se encuentra esta opinión en algunos Padres apoyándose en textos de la Escritura. Para Suárez esta cuestión es más una cuestión de terminología que de realidad y para él no está satisfactoriamente probada. Además muchos de los autores que se citan normalmente no excluyen a los cismáticos y excomulgados de la Iglesia porque:

- los que retienen la verdadera fe son miembros de Cristo y, por lo tanto, también de la Iglesia;

- retienen la unión esencial con los otros miembros, que se produce a través de la fe. Y así mismo los cismáticos están unidos a la cabeza de la Iglesia, pues no niegan que en la Iglesia debe haber una cabeza suprema, sino que niegan que este hombre concreto sea esa cabeza, lo cual puede ser negado sin caer en herejía y conservando la verdadera fe. Mucho más se puede decir de los excomulgados que no sólo retienen la verdadera fe sino también la unión con la cabeza.

Para Suárez, por último, muchas de las afirmaciones de los Padres se solucionan si se tiene en cuenta que estos, muchas veces, no distinguen entre hereje y cismático

³⁵ C.I.C.: ed. AE. FRIEDBERG, II, 1107s.

³⁶ La argumentación de Suárez (250aC-251aB) continúa respondiendo a las razones dadas a favor de considerar el carácter bautismal como necesario para ser miembro de la Iglesia:

- la sinagoga no ha sido la Iglesia universal, con la que la comparación no es válida.
- se puede realizar la profesión de fe antes del bautismo.
- los catecúmenos no sólo tienen unión interna sino también externa por medio de la profesión de fe que es la forma de la Iglesia.

Con respecto a la última razón a partir del argumento patrístico acepta Suárez que los padres han distinguido entre los no bautizados y los miembros de la Iglesia, pero defiende que la distinción hecha por ellos entre bautizados y catecúmenos fue realizada *non in ratione membrorum, sed in communicatione sacramentorum* (251aE).

y que los excolmogados nunca han sido considerados por los padres como fuera de la Iglesia (no se les llama *ethnicus* sino *tamquam ethnicus*³⁷).

6. La autoridad de la Iglesia

La segunda parte del tratado *De Ecclesia* se dedica a determinar cuál es y qué ámbitos competen a la autoridad de la Iglesia. Entramos con ello de lleno en el tema de la infalibilidad de la Iglesia y nos enfrentamos a la pregunta concreta de dónde se actualiza en la Iglesia ese privilegio. Es, de nuevo, un tema discutido y que ha sido atacado por los reformadores. Frente a Lutero que recurre del papa al concilio y que, por último, no acepta la infalibilidad conciliar, los autores católicos se sitúan claramente en favor de la defensa de ésta.

Suárez agrupa toda la problemática en tres apartados: a) si la Iglesia universal se puede equivocar en asuntos de fe y de costumbres; b) si todos los obispos y doctores pueden equivocarse; c) si solamente lo que cree la Iglesia universal es de tal manera regla de fe que obligue a todos a creer

Para enfocar bien este tema hay que tener en cuenta que si en la teología medieval la Iglesia era todavía objeto de la fe y se reflexionaba sobre ella en ese contexto, lo cual explica que no se desarrollara un tratado *De Ecclesia* independiente, las diversas disputas de los siglos XIV y XV van a ir llevando progresivamente a la consideración de la Iglesia más que como objeto de la fe como sujeto de la misma³⁸. No se trata tanto de exponer el misterio de la Iglesia cuanto de determinar claramente los diversos poderes de que la Iglesia está investida con relación al objeto formal, que es la fe.

Claro ejemplo de ello lo encontramos en el desarrollo de la relación Iglesia-Escritura, tema que ya había aparecido en la escolástica³⁹, y que ahora será más discutido como consecuencia del principio luterano del *Sola Scriptura*. En definitiva se trata de la fundamentación de las verdades de fe. Nuestro autor se plantea la tensión Iglesia-Escritura y la resuelve subrayando la autoridad de la primera. En el fondo se trata de cómo acceder al conocimiento de que una Escritura es revelada. La Iglesia es la única que puede decir qué escritos son canónicos y cuáles no. Suárez utiliza este tema como un argumento *ad hominem*, concretándolo en el evangelio de Mateo: la única forma que tenemos de saber si esta escritura es verdadera es el testimonio y la decisión de la Iglesia⁴⁰. Suárez considera la Escritura y la tradición como dos fuentes distintas pero no contrapuestas. Si bien es verdad que subraya la autoridad de la Iglesia, lo hace porque

³⁷ SUÁREZ 250aB-D.

³⁸ Cf. para este desarrollo A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I. En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia*, BAC, Madrid-Toledo 1986, 100-107.

³⁹ Cf. J. BEUMER, “Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation”: *Scholastik* 16 (1941) 24-52; Y. CONGAR, “Traditio” und “sacra Doctrina” bei Thomas von Aquin”, en: J. BETZ – H. FRIES (eds.), *Kirche und Überlieferung*, Herder, Freiburg 1960, 170-210; A. VARGAS-MACHUCA, *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe según Francisco Suárez*, Facultad de Teología de Granada, Granada 1967.

⁴⁰ SUÁREZ ATG 267: “[...] et quarto probatur ad hominem contra haereticos, nam vel tenemur credere Ecclesiae dicenti et proponenti Evangelium Matthaei tanquam veram sacram scripturam vel non”. La argumentación completa de Suárez sobre este tema puede verse en A. VARGAS-MACHUCA, *Escritura, Tradición e Iglesia...*, 123-136.

a ella compete únicamente la interpretación verdadera de las escrituras, que contiene muchos puntos oscuros y confusos y en las que algunos temas sólo se encuentran de forma implícita⁴¹.

A partir de aquí se entiende que el tema de la imposibilidad de error por parte de toda la Iglesia (algo que fue siempre aceptado) conlleve como central, en este tiempo, la pregunta acerca de qué órganos son aquellos en los que esta cualidad toma cuerpo y cuáles son los instrumentos de los que usa la Iglesia para no equivocarse.

6.1. *La Iglesia universal no puede errar en asuntos de fe y de costumbres*

El que la Iglesia no puede equivocarse es la convicción primigenia y universal. No es algo nuevo. Esta idea se puede considerar patrimonio de toda la tradición y se encuentra claramente en los autores de los siglos XII y XIII⁴².

A pesar de esto, los autores jesuitas del siglo XVI y Suárez con ellos, plantean el tema no tanto como una defensa de que la Iglesia no puede errar, cuanto como una búsqueda de qué Iglesia es la que no puede equivocarse. El tema está conectado también con la visibilidad de la Iglesia ya que este punto es, según Suárez, el que hace que todos los herejes hayan afirmado que la Iglesia puede equivocarse⁴³, mientras que al mismo tiempo han defendido que no puede haber lugar al error en su propia Iglesia. De hecho Suárez, al igual que todos los autores católicos, defiende que la Iglesia no puede errar en asuntos de fe y de costumbres⁴⁴. La razón es que la Iglesia es la *fidelium congregatio*, que ha existido desde el principio y que durará hasta la consumación de los tiempos.

Se dan una serie de argumentos de muy diverso tipo y de distribución dispersa. Se buscan en la escritura los textos que pueden apoyar esta idea: Mt 16 (las puertas del infierno no prevalecerán contra la Iglesia) y Os 2 (existencia del desposorio eterno⁴⁵) y se admite que es un *apriori* basado en las promesas de Cristo (Jn 14; Jn 16; Is 59). Todos los textos citados hacen referencia al Espíritu como el garante de la verdad y a la permanencia de Cristo hasta el final del tiempo.

Si la Iglesia no tuviera el privilegio de la infalibilidad, no podría ser “columna y firmamento de la verdad”⁴⁶. La Iglesia se convierte en la garante de la verdad. A ella

⁴¹ Cf. para este tema las conclusiones del trabajo de A. VARGAS-MACHUCA (*Escritura, Tradición e Iglesia*, 321-325) sobre este tema en relación a Francisco Suárez, que nos parecen muy acertadas.

⁴² Así ALBERTO MAGNO, *Sent.* III d.25 a.4.; TOMÁS DE AQUINO, *Sent.* III d.25 q.I a.2 ad 4; *Quodl.* IX q. 8 y 16; II-II q. 2 a.6 ad 3; BUENAVENTURA, IV d. 20 p.2 q.2 obj. 1.

⁴³ A la base de esta postura se encuentra, para Suárez, la distinción entre Iglesia visible e invisible. Así aparece en SUÁREZ ATG 264: “Quamvis verbis diversis explicatur, supposita enim illa distinctione visibilis et invisibilis Ecclesiae, visibilem simpliciter dicunt errare posse etiam in necessariis ad salutem, invisibilem vero fatentur in necessariis non errare, quamvis in aliis non careat omni naevo falsitatis, ut ipsi dicunt”.

⁴⁴ SUÁREZ ATG 265: “Universalis Ecclesia in his quae de fide credit errare non potest apostatando a Deo, seu incurriendo in pestem haeresis”.

⁴⁵ Con ello se sale al paso de una de las objeciones puestas por los contrarios: la sinagoga entera de los judíos se desgajó de la fe. Para SUÁREZ esto no prueba nada porque, en último término, no se puede realizar la comparación, ya que la sinagoga no era “*Catholica o universal como la actual*” (ATG 265).

⁴⁶ La fórmula “columna et firmamentum veritatis” aparece en SUÁREZ 275; SUÁREZ ATG 266, 278.

le toca decidir acerca de la canonicidad de las Escrituras, su custodia y la interpretación verdadera de las mismas.

La imposibilidad de error por parte de la Iglesia conlleva ciertas precisiones:

- Todos los creyentes no pueden errar en la verdad, ya sea en cuanto a toda la doctrina, ya sea en cuanto a una parte, ya que si ello fuera posible, no se cumpliría lo que Dios ha prometido a su Iglesia (es lo que Suárez llama imposibilidad de error a partir de una ignorancia invencible)⁴⁷.

- La conclusión avanza un paso más: no se trata solamente de que la Iglesia no pueda errar, sino de que además tampoco puede desconocer ninguna verdad necesaria para la salvación⁴⁸. Porque sólo en la Iglesia se puede conseguir la salvación y porque a la santidad de la Iglesia corresponde que en ella se produzca el culto de Dios verdadero e íntegro, que consiste en fe, esperanza y caridad.

Un problema distinto es planteado por las proposiciones que no son de fe. Si bien, Ignacio de Loyola -por medio de Polanco- pedía que no se hiciese en la Compañía el juramento concepcionista por ser un tema todavía no determinado por el magisterio⁴⁹, ahora Suárez se ve obligado a defender que la Iglesia puede considerar ciertas proposiciones como verdaderas en un determinado grado y negarlas sería incurrir en el mismo grado de falsedad. Por lo mismo, la Iglesia puede condenar ciertas proposiciones que no sean estrictamente heréticas pero sí escandalosas o temerarias...⁵⁰ De otra forma, se abriría el camino para la argumentación contraria por la que, de hecho, si las cosas no son infalibles en cuanto a la fe, entonces se puede dudar de que sean ciertas, con lo que se puede decir que toda la Iglesia puede equivocarse, especialmente en las cosas que no están enmarcadas dentro de la promesa de Cristo.

6.2. *No pueden equivocarse todos los obispos y doctores y lo que consideran de fe, es de fe.*

Determinar que la Iglesia no puede errar no agota, sin embargo, todos los temas discutidos. La pregunta que despierta más desacuerdos es el de la concreción de dicha facultad: ¿qué órganos son los encargados de llevar a la práctica, de corporeizar tal cualidad eclesial?

La primera concreción para Suárez se encuentra en el conjunto de los obispos y de los “doctores”. No se trata aquí de la reunión legítima de los obispos *in unum* para definir (esto es el concilio, de lo que se tratará después), sino de todos y cada uno de los obispos cuando se disponen a enseñar algo a aquellos que tienen a su cargo (si se mani-

⁴⁷ SUÁREZ ATG 265: “Universalis Ecclesia etiam ex ignorantia invincibili non potest errare in his quae ad fidem pertinent, itaque si tota Ecclesia in aliquid ita conspirat ut omnia eius membra illud tanquam de fide certum teneantur credere, impossibile est rem illam esse falsam”.

⁴⁸ SUÁREZ ATG 268: “Universalis Ecclesia non solum errare non potest verum etiam neque ignorare veritatem aliquam fidei ad salutem necessariam scilicet, quas credere vel est medium ad salutem necessarium, vel divinum praeceptum, vel ad verum Dei cultum promovendum, et necessarium est [ad] peccatorum remissionem consequendam”.

⁴⁹ La carta fechada el 5 de octubre de 1549 en MI Epp II, 549-551 (n. 889).

⁵⁰ SUÁREZ ATG 268: “In his quae Ecclesia fide quadam humana opinatur non oppugnatur interdum decipi, verisimile tamen mihi est nunquam Ecclesiam totam etiam in huiusmodi modo credendi, in aliquam falsitatem conspirare, praecipue si ad pietatem et bonos mores aliquo modo pertineat”.

festaran como personas privadas entonces no estarían preservados de error).

La postura que defiende Suárez enseña que el conjunto del episcopado y de los doctores no puede errar⁵¹. La razón principal que se aduce para ello pone de manifiesto los distintos oficios en la Iglesia. Los súbditos deben seguir a los superiores (y si estos se equivocan pueden inducir a toda la Iglesia al error). Además, como demuestra la historia de la Iglesia, son los pastores los encargados de definir en materias de fe⁵².

Según la presentación suareziana de este tema, tres son las respuestas que esta cuestión ha recibido⁵³: a) Todos los obispos pueden errar (proposición defendida por los herejes); b) Los obispos y los doctores de la Iglesia juntos no pueden errar (Melchor Cano); c) La tercera posibilidad es enseñar “simpliciter” que la totalidad del episcopado no puede errar en asuntos de fe, porque *repraesentant universalem Ecclesiam* (Driedo, Pighius, Waldense).

Suárez hace una distinción entre la segunda y tercera postura. El problema que está de fondo es la participación del papa en el proceso. Mientras que Cano -según Suárez- no concede al Romano Pontífice una posición especial en este punto de la argumentación, Suárez señala claramente que el conjunto de los obispos incluye al papa, que es la cabeza, lo que asegura la imposibilidad de error. Si se considera el conjunto de todos los obispos y doctores sin el papa, la conclusión no es tan cierta, pues no se les ha prometido a ellos el privilegio de la infalibilidad⁵⁴. De todas maneras, Suárez se inclina a favor de los obispos y doctores y considera que defender lo contrario sería temerario⁵⁵ y ello debido a razones no exentas de interés:

- así se hace honor a la promesa hecha por Cristo a la Iglesia universal y al Romano Pontífice;
- porque sería muy peligroso para la fe que el Papa solo enseñara la verdad y el resto de los prelados de la Iglesia enseñaran lo contrario⁵⁶;
- porque un único papa no puede proponer y definir todas las verdades de la fe;
- porque el consenso de todos los obispos ha sido visto por la historia y la tradición como un criterio de verdad y de tradición apostólica⁵⁷.

A partir de estas conclusiones discute Suárez la posición de Cano. Para él la proposición de Cano puede ser admitida en un único sentido y no en otro, a saber:

- si consideramos a todos los obispos con el Papa, entonces estos no pueden errar porque el Papa, por sí solo, no puede errar. Ahora bien, lo mismo que decimos que el Papa, como persona privada, puede errar, también hemos de decir que todos los

⁵¹ Así SUÁREZ ATG 275: “Non posse omnes Episcopos et doctores ita errare in fide, ut totam Ecclesiam inducant in errorem fidei repugnantem, atque adeo neque possunt ita docere et proponere universali Ecclesiae errorem ut tota illa ad aliquid falsum obligetur”.

⁵² Cf. SUÁREZ ATG 274.

⁵³ Cf. SUÁREZ ATG 274-277.

⁵⁴ SUÁREZ ATG 275: “Si autem Papam separemus, et de caeteris omnibus loquamur non es conclusio adeo certa”.

⁵⁵ SUÁREZ ATG 275: “Videtur mihi verissima conclusio, et plus quam temerarium esse oppositum affirmare”.

⁵⁶ SUÁREZ ATG 275: “... quia non posset sine magno periculo fides consistere, si solum Papa veritatem doceret et reliqua omnia Ecclesiae capita docerent contrarium”.

⁵⁷ SUÁREZ ATG 276: “... semper in Ecclesia consensus universalitatis Episcoporum reputatum est certum argumentum veritatis et traditionis apostolicae”.

obispos, como personas privadas, pueden errar, sin que con ello conduzcan a error a toda la Iglesia;

- si excluimos al Papa, entonces sería menos incómodo defender que todos los obispos pueden equivocarse “aunque esto no sucederá ni moralmente puede suceder”⁵⁸.

Por último se plantea nuestro autor un tercer caso (por cierto, mucho más normal). La historia nos enseña que la unanimidad no es siempre la constante en un grupo. Mucho más común es que se presenten opiniones distintas defendidas por diferentes grupos de obispos. Aunque Suárez insiste en que esto moralmente no puede suceder, da dos criterios para el caso en que ocurriera: si hay algo definido, hay que seguir la definición, mientras que si no hay nada definido, hay que optar por el grupo donde se encuentre el Sumo Pontífice.

Junto a esta primera concreción de la infalibilidad de la Iglesia en el conjunto de los obispos y los doctores, los otros dos lugares serán el concilio y el papado (que Suárez comentará en sus respectivos tratados). Hay que decir que algunas de las opiniones que aquí se han apuntado fueron en el tiempo posterior ganando terreno, hasta que, de hecho, el papado se convertiría en el lugar por excelencia donde tomará cuerpo la infalibilidad de la Iglesia.

6.3. *La potestad de obligar a creer es poseída también por la Iglesia actual y hasta el final de los tiempos, no sólo la antigua*

Comienza Suárez distinguiendo entre la imposibilidad de error por parte de la Iglesia y la capacidad para obligar a creer lo que ella cree. Lo primero hace referencia a un privilegio especial, lo segundo exige una potestad y “casi” jurisdicción para obligar a creer⁵⁹.

Sobre esta cuestión extrae nuestro autor dos conclusiones:

1. La potestad para obligar a creer no sólo la tuvo la Iglesia antigua sino también la actual y la que permanecerá hasta el final de los tiempos⁶⁰. Se prueba a partir de que la Iglesia actual no es menos “columna et fundamentum veritatis” que la Iglesia antigua.
2. La Iglesia no puede de ningún modo obligar a creer algo sin un testimonio de la Escritura, o sin una tradición clara, o sin una definición de los Pontífices o de un concilio aprobado⁶¹. Esta conclusión se basa en que así se ha producido en toda la historia de la Iglesia y en que difícilmente se puede saber cuál es el sentir de la Iglesia sin una defi-

⁵⁸ Nótese que Suárez aún representa una fase primera en la que los obispos estaban llamados a participar de la autoridad que, evidentemente, en su grado máximo posee el Papa, mientras que autores posteriores (también jesuitas) los obispos aparecerán más como un coro que ha de seguir las directrices de su director.

⁵⁹ En todo este tema sigue a M. CANO, *De Locis Theologicis*, lib. IV, cap. 4.

⁶⁰ SUÁREZ ATG 278: “DICO SECUNDO. Hoc non solum esse verum de ecclesia antiqua, quae fuit tempore Apostolorum, sed etiam de ea quae modo est, et erit usque ad finem saeculi”.

⁶¹ SUÁREZ ATG 278: “DICO TERTIO. Vix autem nullo modo fieri potest, ut Ecclesiae universalis consensus obliget ad credendum sine Sacrae Scripturae testimonio, aut aperta traditione, aut Pontificis, vel approbati concilii definitione”.

nición expresa u otra regla similar. El privilegio de la infalibilidad de la Iglesia necesita una cabeza y una boca para confirmar y retener esa verdad (algo que desarrollará bastante en el tratado sobre el Romano Pontífice).

7. Conclusión

Francisco Suárez, como en general los autores del siglo XVI desarrolla una teología en conexión con los temas discutidos de su época. También en su visión de la Iglesia, que no destaca por su originalidad, Suárez quiso tratar los temas de forma profunda y libre, discutiendo con los diversos autores, también católicos, en la búsqueda de la mejor comprensión de la verdad.

Valga para terminar una afirmación del propio Suárez:

“Puedo afirmar ante todas las cosas y así lo afirmaré siempre, que mi único intento, que he procurado realizar sin retroceder ante trabajo o esfuerzo alguno, fue conocer y hacer conocer la verdad y ella sola. Hasta ahora no ha sugerido el espíritu de partido ninguna de mis opiniones, ni las sugiere hoy día: pues en ellas no he buscado sino la verdad, y deseo que cuantos lean mis obras no busquen en ellas otra cosa. Con eso, cristianos lectores, no os turbaréis cuando veáis autores igualmente piadosos y caballeros, que siguen opiniones diversas y aun opuestas. Hemos oído y comprobado que aún los grandes santos, en cosas que no están fijadas por la fe, sustentarnos pareceres diversos. Pero nosotros no pretendemos sino investigar y alcanzar la verdad, y si entre nosotros hay diversidad y oposición de doctrinas, la unidad de fin común ha de hacer que no padezca por ello la caridad cristiana ni queden divididos los corazones”⁶².

⁶² *De Verbo Incarnato*, Cardón, Lyon 1614: *Ad eundem lectorem de hac posterioran editione admonitio*, Ed. Vives, VII, 7.