

El símbolo de la fe, la autoridad de la Iglesia y la infalibilidad del Papa.

IGNACIO JERICÓ BERMEJO

Según la tercera exposición de Francisco de Vitoria (1542), en tres ocasiones expuso Francisco de Vitoria el comentario al artículo décimo de la cuestión primera de la Secunda Secundae: 1526, 1534 y 1546. En el presente trabajo se ofrece el texto de lo que expuso el entonces catedrático de Prima de la Universidad de Salamanca por tercera y última vez (1534). La misma se halla en el ms. 1735 de la Biblioteca del Palacio Real (Madrid). Es la más breve de las tres que realizó. Cuando Vitoria comentó en 1526 el artículo décimo de la cuestión primera de Secunda Secundae, lo despachó con suma brevedad. Tal como indica el Ott. lat. 1015a abarca su exposición sólo tres folios: 6r-8r. Cuando afronta este artículo 58 años más tarde el entonces catedrático de Prima, Domingo Báñez, redacta dos comentarios, el breve y el largo. El primero comprende 71 columnas con letra impresa y en folio. El segundo se extiende por 210 columnas.

Dejó escrito Báñez al respecto: “*Este artículo décimo [de la cuestión primera] goza de gran solemnidad entre los doctores escolásticos de nuestro tiempo. Y ellos se detienen en su explicación más que en exceso durante las lecciones cotidianas de clase. Por este motivo me pareció a mí tras haber logrado comprender en parte por mi diligencia y en parte por la de otros todo lo que puede pertenecer a la materia de este artículo, dar salida a dos comentarios, acomodados ciertamente los primeros por su brevedad de compendio a las lecciones de escuela y de cada día, mientras son los segundos más abundantes y están dedicados a teólogos más adelantados. Resultará así que los teólogos novicios serán puestos al corriente más fácilmente y, ya adelantados, tendrán a disposición muchas cosas que se*

*encuentran disputadas y escritas con mayor abundancia sobre la autoridad del Sumo Pontífice por los doctores modernos y más antiguos*¹.

¿Cuántos manuscritos se conservan hoy de Francisco de Vitoria conteniendo sus exposiciones del artículo décimo de la cuestión primera de la Secunda Secundae? Son cinco. En la Biblioteca Apostólica Vaticana de Roma se guardan el Ott. lat. 382 y el Ott. lat. 1015a. La Biblioteca de la Universidad de Salamanca conserva el ms. 43 y ms. 49. El quinto códice se halla Biblioteca del Palacio Real de Madrid. Es el ms. 1735. ¿A qué cursos pertenecen estos manuscritos? A este respecto se señala que los comentarios del Ott. lat. 382 y el ms. 43 corresponden ciertamente al curso de 1534-1535. Al curso de 1542-1543 pertenece el del ms. 1735 de Madrid. Al curso de 1542-1543 corresponde el del Ott. lat. 1015a².

Sobre el comentario del ms. 49 de Salamanca; es decir, sobre lo relativo al artículo décimo de la cuestión primera, debe aceptarse que es de 1534-1535 la primera parte del mismo: fols. 25r-28v. En cuanto a la segunda parte del mismo: fols. 28v-34v, se ha de señalar que ella coincide con los folios 91v-100v del ms. 20 de la Biblioteca del Corpus Christi o del Patriarca de Valencia, cuya explicación es la de Domingo de Cuevas en la cátedra de Prima del curso de 1551-1552. De esta segunda parte se puede decir que podría ser de ese curso de 1534-1535; pero, como ella no se halla en los manuscritos Ott. lat. 382 y ms. 43, hay motivo para deducir que no fue desde la cátedra de Prima de Salamanca aquel curso.

I. El manuscrito

El maestro Francisco de Vitoria nació en Burgos y tomó el hábito de los dominicos en esta ciudad, concretamente en el convento de San Pablo (1506).

Cursó los estudios de filosofía y de teología en la Universidad de París. Como profesor de filosofía tuvo a Juan de Celaya, en el colegio de Croqueret, y como de teología a Pedro Crockaert, en el de Saint-Jacques, donde había dos cátedras de la Universidad Parisiense. Terminados sus estudios pasa a ejercer en Saint-Jacques como profesor. Retornado a España, se establece Vitoria en Valladolid, en el novísimo colegio dominicano de San Gregorio. Durante tres

¹ “Articulus iste decimus sollemmissimus est inter scholasticos Doctores nostri temporis, atque in eius explicatione plus nimio in scholasticis quotidianisque lectionibus inmorantur. Quamobrem visum est mihi assequo omnia, partim mea, partim aliorum diligentia, quae ad materiam huius articuli pertinere possunt, duplici commentaria edere, priora quidem ad scholasticas quotidianasque lectiones compendiosa brevitate accommodata, posteriora vero copiosiora et Theologis provecioribus dicata. Ita fiet, ut novitii Theologi facilius erudiantur, et iam proveci in promptu habeant plurima, quae de auctoritate Summi Pontificis a modernis et antiquioribus Doctoribus fusius disputata et scripta reperiuntur”. BÁÑEZ, D. DE, *De Fide, Spe et Charitate scholastica commentaria in Secundam Secundae Angelici Doctoris*. (Salmanticae 1584) 103b.

² Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Sobre los comentarios salmantinos a la Secunda Secundae. Profesores y obras*: Verdad y Vida 64 (2006) 137-139.

cursos permanecerá en él como regente primario de teología (1523-1526). En 1526 oposita a la vacante cátedra de Prima de teología de la Universidad de Salamanca obteniéndola con brillantez. De ella será su titular hasta la muerte (1546)³.

Aunque Vitoria fue el profesor de Prima desde 1526 hasta 1546, desde que tomó posesión de dicha cátedra hasta que la dejó por fallecimiento, no pudo acudir a clase siempre al final de su vida. En sus últimos años padecía achaques con frecuencia. Casi no podía andar. De todas formas, los estudiantes no se resignaban a no escuchar sus lecciones. Por eso, eran los alumnos quienes tomaban en ocasiones la decisión de marchar al convento de San Esteban, tomar a Vitoria con sus brazos, elevarlo sobre sus hombros y llevarlo como en procesión hasta la cátedra⁴. En el curso 1540-1541 sólo pudo impartir este profesor trece lecciones. Para que pudiera seguir enseñando en el curso de 1542-1543 se le retrasó el horario, permitiéndosele incluso que sus clases fueran más breves. Y pudo Vitoria ciertamente impartir así la enseñanza aquel curso casi con normalidad.

Señala F. Ehrle que, aunque, “*con incansable celo siguió Francisco [de Vitoria] su magisterio hasta 1544; en este año, según parece, un agudísimo ataque de gota le obligó a dejar su lugar a un sustituto*”⁵. Quedó designado entonces para esta tarea Juan Gil de Nava⁶. Moría Vitoria el 12 de agosto de 1546, en Salamanca⁷. El cronista G. de Arriaga presentó su fallecimiento

³ BIOGRAFÍA. Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Vitoria, François de*: Dictionnaire de Théologie Catholique 15/2 (París 1950) 3117-3133; EHRLE F. (March, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 156-172; GARCÍA ARIAS, L., *Vitoria, Francisco de*: Gran Enciclopedia Rialp 23 (Madrid 1975) 633-634; GARCÍA VILLOSLADA, R., *Vitoria, Francisco de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 4 (Madrid 1975) 2276-2279; GETINO, L. G., *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su obra, su doctrina, su influencia*. Madrid 1930; HADROSSEK, P., *Vitoria, Francisco de*: Lexikon für Theologie und Kirche 10 (Freiburg im Breisgau 1965) 823-825; HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. Madrid, 1995; DOMÍNGUEZ, F., *Vitoria, Francisco de*: Lexikon für Theologie und Kirche 10 (Freiburg im Breisgau 2001) 830-831; BELDA PLANAS J., *La Escuela de Salamanca*. (Madrid, 2000) 317-333.

⁴ “Sus discípulos [los de Vitoria] no se resignaban tampoco a perder a su maestro. Quieren escuchar de su boca la lecciones, antes de limitarse a oír al sustituto. Si la enfermedad de la gota no le deja andar, lo llevarán en hombros. Y como lo pensaron lo hicieron. Durante los dos últimos años de su vida era llevado a hombros de los estudiantes a su aula de Teología en las escuelas mayores de la Universidad. Lo cuenta Juan de Araya, uno de los mejores historiadores del convento de San Esteban de Salamanca”. HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. (Madrid 1995) 143.

⁵ EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 166.

⁶ “Se le conoce como Juan Gil o Juan Fernández Gil, o también por Juan Gil de Nava, de las tres maneras aparece registrado”. BELDA PLANAS, J. *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 752.

⁷ Síntesis de los datos biográficos, cf. VITORIA, F. DE, *Doctrina sobre los indios*. (Salamanca 1992) 19-20.

con estas acertadas y significativas palabras: “*Púsose el sol de Salamanca y de toda España con su muerte*”⁸. R. García Villoslada dice que, “*más que autor de escritos teológicos, Vitoria fue profesor insuperable y maestro de teólogos. En vida escribió poco y no publicó nada, fuera de los prólogos [...]. Las relectiones theologicae, Lyon 1557, su obra principal, que le ha inmortalizado, se publicó por vez primera once años después de la muerte de su autor*”⁹. Había sido invitado en 1545 el profesor de Prima por el papa Paulo III y por Carlos V a participar en el concilio de Trento. Eran por desgracia tantos sus achaques por entonces que hubo de declinar la invitación.

Precisamente, fue desde el mismo comienzo de la *Secunda Secundae* desde donde empezó a comentar Vitoria la teología común en la Universidad de Salamanca. Con la cuestión primera inició él las clases del curso de 1526-1527. Volvió a exponer esta misma materia en dos ocasiones más, curso de 1534-1535 y curso de 1542-1543. Y es que eran ocho años o cursos, los que se tardaba ciertamente en las cátedras de Prima y de Vísperas de la Universidad de Salamanca en exponer la materia entera materia común de teología.

Vitoria y los salmantinos del siglo XVI dedicaron sus mejores esfuerzos, casi sin duda alguna, a comentar a el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, ése que dice que corresponde al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo de la fe. Aunque decía en más de una ocasión este profesor que era lo mismo prácticamente comentar la doctrina común por la *Suma Teológica* de Santo Tomás que por los *Cuatro Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo, debe reconocerse que la materia de este artículo décimo no aparecía en lo dejado escrito por el Maestro. Sabido es que fray Francisco prefirió explicar la doctrina común, oponiéndose a lo que decían los estatutos de la Universidad de Salamanca, por la Suma el Doctor Angélico. Dejando orillado el texto de Lombardo.

Así las cosas, se pasa a presentar ahora la ficha técnica del manuscrito que refiere la enseñanza de Vitoria en el curso de 1542-1543.

ROMA. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ott. lat. 1015a¹⁰.

Descripción: En cuarto. Claridad en la escritura y orden en la exposición.

⁸ Cf. GVV 1776b. GARCÍA VILLOSLADA R., *Vitoria, Francisco de*: Diccionario de Histórica Eclesiástica de España 4 (Madrid 1975).

⁹ GVV 2777b.

¹⁰ “Cod. Ott. 1015, a y b. Dos volúmenes en 4.º, 455 ff. Proceden de la biblioteca del duque de Altemps, según se indica en la primera guarda. El tomo primero contiene la exposición de la secunda secundae hasta la q. 89 inclusive y el segundo, que comienza en el fol. 249, lo restante”. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria*, O. P. (Madrid-Valencia 1928) 93.

Contenido: Fols. 1-225: In II-II, qq. 1- 57.

Fols. 226-248, In II-II, qq. 58-89¹¹.

Autor: “Incipit Secunda Secundae fratris Francisci de Vitoria magistri”.
Fol. 1r.

Fecha.

De los fols. 1-225 no hay constancia.

Del resto de los folios (226-248): “Incipit materia de iustitia secundum magistrum fratrem Franciscum a Victoria, quam incepit 1535. Continuatio huius materiae ad praecedentia”. Fol. 226.

Pero, ¿no se han adjudicado algo precipitadamente aquí las fechas a los manuscritos citados de Vitoria? Ante todo hay que señalar que tres manuscritos indican claramente la fecha del inicio: Ott. lat 382, ms. 43 y ms. 1735¹². Los dos primeros son del curso de 1534-1535, y es el tercero del curso de 1542-1543. ¿Por qué se atribuye al curso de 1534-1535 el comentario del ms. 49 de Salamanca, el cual no tiene fecha? Lisa y llanamente por coincidir su primera parte con lo expuesto en Ott. lat 382 y ms. 43. De la segunda parte del comentario de este manuscrito, no coincidir ella con la de ningún otro códice de Vitoria, se deduce que el mismo no se expuso en las lecciones ordinarias de la Universidad. De haberlo sido, se encontraría en algún manuscrito. ¿Por qué se coloca todo el comentario del artículo décimo del Ott. lat. 1015a como perteneciente al curso de 1526-1527? Sencillamente, porque el mismo no coincide ni con los de 1534-1535: Ott. lat. 382 y ms. 43, ni con el del curso de 1542-1543: el ms. 1735. Estas razones me producen a mí la certidumbre de que es entonces del primer curso impartido por Vitoria en Salamanca: 1526-1527. Lo mismo opinaba Vicente Beltrán de Heredia al decir: “*Probablement le ms. Ottobonianus latin. [qui] contient l’exposition de la Ila-IIae correstonp-il aux années scolaires 1526-1527 et suivantes*”¹³.

De todas formas, hay un punto que conviene aclarar. ¿No habría que colocar más bien la primera parte de Ott. lat 1015a: fols. 1-225. en el curso de 1534-1535, ya que el folio 226r reza así: “Incipit materia de justitia secundum manstrum fratrem Franciscum de Victoria, quam incepit 1536.

¹¹ El Ott. tat. 1015b abarca, fols. 226-455: In II-II, qq. 90-189, a. 10.

¹² “*Incipiunt annotationes reverendi magistri fratris Francisci Victoriensis in secundam secundae D. Thomae, anno 1534*”. Ott. lat. 382, fol. 1r.

“*Sequuntur scholia in Secundam Secundae sancti Thomae per reverendum admodum magistrum meum fratrem Franciscum de Victoria. Incipit feria secunda pstridie santum Lucam, anno 1534*”. Ms. 43, fol. 9r.

“*Scholia in secundam secundae sancti Thomae de Aquino admodum magistri fratris Francisci de Victoria. Anno 1542, 19^o. Octobris*”. Ms. 1735, fol. 1r.

¹³ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Vitoria, Francisco de: Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/2 (1950) 3126.

Continuatio huius materiae ad praecedentia”. Reconociendo que dice este folio 226r exactamente esto: ser continuación de la materia respecto a las cosas precedentes, hay que probar que se haga referencia de veras por ejemplo al folio 225. Ciertamente, lo precedente existe; pero ¿son ello precisamente los folios 1-225? ¿No habrá un problema de encuadernación; es decir, que se han encuadernado dos materias pertenecientes a cursos diferentes? ¿Quiso decir además realmente el que escribió el apunte que la segunda materia, la referente a la justicia, era la del curso de 1534-35? Hay un argumento muy fuerte para negar que lo fuera, el hecho de que no es esa materia de Ott. lat. 1015a la que se halla en el Ott. lat 382 y ms. 43, códices que contienen la exposición del curso de 1534-1535.

Y un punto lleva a otro. De veras, ¿es el comentario al artículo décimo del ms. 1735 del curso 1542-1543? Y el motivo de la interrogación es algo parecido al anterior; es decir, al de Ott. lat. 1015a. Al inicio del manuscrito se le sitúa en 1542: “*Scholia in secundam secundae sancti Thomae de Aquino admodum magistri fratris Francisci de Victoria. Anno 1542, 19^a. Octobris*”¹⁴; pero termina el mismo con esta anotación: “*Hic finem fecimus huius anni 1536, 21. iunii*”¹⁵. Y a esto se añade lo escrito por Vicente Beltrán de Heredia: “*Comprende [el ms. de Madrid] la exposición de las 189 cuestiones de la secunda secundae. El comentario es a veces extenso y otras se reduce a breves referencias a la letra de la Suma o a Cayetano [...]. Lo primero, si nos atenemos a la rúbrica que precede al texto, es del curso de 1542-43. Pero comparado con otros manuscritos, salvo en algunas cuestiones, la exposición sigue la misma marcha que en el curso de 1534-35, por lo cual no dudamos en signarle esta fecha*”¹⁶.

A este respecto debo decir que pesa mucho sobre mí el hecho de que se haya colocado al principio la fecha de 1542, incluso del 19 de octubre. Esto debe ser aceptado. ¿Es de esa fecha el artículo décimo del ms. 1735? Debe serlo, ya que no coincide con lo existente en los otros manuscritos de Vitoria a los cuales se les ha colocado en los cursos de 1526-1527 ó de 1534-1535. Esto hace que, sin más uno se incline a colocarlo como la tercera exposición de este artículo por parte de Vitoria en Salamanca. Si uno desea complicar las cosas, y está en su derecho de hacerlo, puede mostrar su asombro por el hecho de que esta exposición de Vitoria sea mucho más corta que la de 1526 y, por supuesto, que la de 1534.

¹⁴ Ms. 1735, fol. 1r.

¹⁵ Ms. 1735, fol. 544v.

¹⁶ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria, O. P.*, (Madrid- Valencia 1928) 83.

Ya se ha hecho saber al principio de este apartado que, durante el curso de 1542-1543, se le acortó a Vitoria en orden a no causarle excesiva fatiga el tiempo de exposición. Uno puede presumir asimismo que fray Francisco, de salud ya muy delicada, no dedicara tanto tiempo a preparar las clases y se le consintiera que expusiera lo que él juzgara esencial, incluso repitiendo en ocasiones lo expuesto en el ciclo anterior. Por otra parte, hay que reconocer que la exposición impartida por Vitoria en 1534-1535 esta prácticamente perfecta y acabada. ¿Qué pudo hacer entonces Vitoria aquel curso? Algo muy simple y normal, resumir en parte lo expuesto ocho años antes; pero no debe perderse de vista que ese resumen sería el del maestro; es decir, que viéndose obligado él a exponer la doctrina actual con rapidez y con menos esfuerzo por razón de su salud, optaría por centrarse en los puntos esenciales.

Y es este matiz ciertamente, de síntesis realizada por el propio profesor, lo que permite la publicación del texto de este artículo décimo. Por eso, con la exposición en el apartado siguiente se quiere mostrar aquí algo que podría haber pasado desapercibido; es decir, que el mismo es pese a su brevedad un desarrollo respecto a lo realizado en 1534-1535. No me atrevo yo a decir como lo hizo Beltrán de Heredia que la exposición de Vitoria en el ms. 1735 sea la de 1534. Me gusta y me parece más exacto decir que es la de 1542, la cual ha surgido quizás de modo inmediato incluso de la guardada por Vitoria del ciclo anterior. No es de todas formas, la misma que la de ocho años atrás.

[fol. 20v] [...] Articulus 10us. Utrum pertineat ad Papam fidei symbolum ordinare. Postquam habemus quod articuli possunt crescere successione temporis ad dirimendas novas haereses, quaeritur ad quem pertineat condere novos articulos. Utrum ad summum pontificem.

Et respondet S. Thomas affirmative. Et probat. Primo. Argumento sed contra. Quia editio symboli facta est in concilio generali, ut patet cum concilio nicaeno. Sed concilium congregatur auctoritate papae, ut habetur per totam distinctionem 7am. Ergo.

2º. Articulus fidei non est nisi quaedam determinatio quae proponitur credenda adversus aliquam haeresim. Sed ad pontificem expectat determinatio dubiorum fidei, ut habetur 24. q. 1ª. Supposito quaeritur. Est enim mendacium in litera S. Thomae. Nam in distinctione 24ª. non est tale verbum. Idem habetur cap. maiores de baptismo et eius effectu.

De conclusione S. Thomae est una gravis quaestio. Postquam sunt tres auctoritates; scilicet, papae, concilii [fol. 21v] et ecclesiae, quod idem est, et sacrae scripturae, ad quam horum expectat nostra fides aut ea quae sunt fidei. Et similiter quaeritur quae harum sit maior auctoritas. Et capiamus ecclesiam ex una parte et scripturam sacram ex alia. An adhibenda est

Artículo décimo. Si pertenece al Papa ordenar el símbolo. Después de que tenemos que los artículos pueden crecer por la sucesión del tiempo en orden a dirimir nuevas herejías, se pregunta a quién pertenece redactar los nuevos artículos. Si [pertenece] al Sumo Pontífice.

Y responde Santo Tomás afirmativamente. Y lo prueba. En primer lugar. Con el argumento *sed contra*. Porque la edición del símbolo se hizo en un concilio general. Así queda patente con el Concilio de Nicea. Ahora bien, se congrega el concilio con la autoridad del Papa. Así se tiene por toda la séptima distinción. Por tanto.

En segundo lugar. El artículo de fe no es sino cierta determinación que se propone para ser creída contra alguna herejía. Ahora bien corresponde al [Sumo] Pontífice la determinación de las dudas de fe. Así se tiene en la veinticuatro, cuestión primera. Supuesto esto, se pregunta. Por cierto, hay una falsedad en la letra de Santo Tomás. Es que no está tal palabra en la distinción veinticuatro. Lo mismo se tiene en el capítulo *Maiores* que es *De baptismo et eius effectu*.

Sobre la conclusión de Santo Tomás hay una cuestión grave. Puesto que hay tres autoridades; a saber, la del Papa, la del concilio y la de la Iglesia, lo cual es lo mismo, y la de la Sagrada Escritura, ¿a cuál de éstas corresponde nuestra fe o aquellas cosas que son de fe? Y se pregunta de manera semejante, ¿cuál de éstas es autoridad mayor? Y tomemos nosotros la Iglesia de una parte y la Escritura

maior auctoritas. Si ecclesia aliquid determinaverit tanquam de fide et inveniremus contrarium in scriptura sacra, cui standum est. Sic, si inveniretur contradictio inter Paulum et Ioannem, cui standum est.

Pro hoc sit conclusio. Quod ecclesia et scriptura sacra sunt aequalis auctoritatis quantum ad infallibilitatem. Et aequaliter convenit ecclesiae quod non potest errare et scripturae sacrae, quia utriusque datum est hoc donum aequaliter.

De ista propositione nullus catholicorum dubitavit, sed tamen isti novi haeretici germani negant illam. Et sic dicunt quod ecclesia potest errare. Dicit illud privilegium solum sit in scriptura sacra; imo, quod de facto ecclesia erravit. Et hoc est fundamentum suarum haeresum. Contra hos multi scripserunt bene. Ideo non oportet hic disputare.

Respondeo. Verum est quod ecclesia non sic faciendo diligentiam posset errare. Tamen Spiritus Sanctus tanquam rector ecclesiae non permittet quod determinent sine eo quod faciant id quod in se est. Non enim permittet quod papa et concilium temerarie aliquid illi determinent. Et sic absolute. Quidquid illic fuerint determinatum fuerit, tanquam de fide tenendum est. Sed iterum, unde constat hoc, et quomodo scimus quod ecclesia non potest errare.

Sagrada de otra parte. [La cuestión es] si se ha de atribuir mayor autoridad [a una]. Si la Iglesia hubiera determinado algo de fe y encontráramos nosotros lo contrario en la Escritura Sagrada, ¿a quién hay que acogerse? Así, si se encontrara una contradicción entre Pablo y Juan, ¿a quién hay que acogerse?

Para esto está la conclusión. Que la Iglesia y la Escritura Sagrada tienen igual autoridad en cuanto a la infalibilidad. Y les corresponde que no puede errar igualmente a la Iglesia y a la Sagrada Escritura. Porque les fue dado a ambas este don igualmente.

De esa proposición no dudó católico alguno. De todas formas, estos nuevos herejes germanos la niegan. Y dicen así que la Iglesia puede errar. Dirá [el luterano] que aquel privilegio está solamente en la Sagrada Escritura; incluso, que la Iglesia erró de hecho. Y éste es el fundamento de sus herejías. Muchos escribieron bien en contra de éstos. Por tanto, no es preciso disputar aquí.

Respondo. Es verdad que, sin poner así la diligencia, podría la Iglesia errar. De todas formas, no permitirá el Espíritu Santo como rector de la Iglesia que determinen sin haber hecho lo que está en ellos. Es que no permitirá que ellos: el Papa y el concilio, determinen temerariamente algo. Y así, absolutamente. Todo lo que hubiera sido determinado allí, ha de ser tenido como de fe. Ahora bien, de nuevo. ¿De dónde consta esto y cómo sabemos que la Iglesia no puede errar?

Respondeo quod constat hoc ex sacra scriptura, et primo quia Christus est sponsus ecclesiae.

Loquendo tamen affirmative dico quod dato sunt eiusdem auctoritatis, oportet haec disputare. Quia dato dato sunt eiusdem probabilitatis conclusiones et principia, sed unum est certius alio. Sic, dato ecclesia et sacra scriptura sunt aequalis auctoritatis negative, sed inquiruntur affirmative quae sit maior et certior.

[Prima opinio.]* De hoc Abulensis in sua introductione super Matthaem q. 13. dicit quod maior est ecclesiae quam scripturae sacrae, quia propter unumquodque tale et illud magis. Sed assentimur, credimus evangelio propter ecclesiam. Ergo. Probatur auctoritate Augustini contra epistolam fundamenti Manichaei, cap. 5^o: Evangelio non crederem, nisi ecclesia diceret esse credendum. Ratione probatur. In principio ecclesiae fuit dubium de evangelio Bartholomaei et Nazareorum simul cum evangelio Matthaei, Lucae et Marci, etc. Ecclesia determinavit haec evangelia esse credenda, alia vero non. Ergo. Item de epistola ad Hebraeos et Apocalypsi aliquando fuit dubium, et ipsa determinavit.

Confirmatur. Iudas in sua canonica citat librum Enoch et approbat. Et ecclesia non recipit illum, ita quod si nos habe-

* Al margen, sin indicación.

Respondo que consta esto desde la Sagrada Escritura. Y en primer lugar, porque Cristo es el esposo de la Iglesia.

Hablando con todo afirmativamente digo yo que, aunque tienen la misma autoridad, es preciso disputar. Porque, aunque tienen la misma probabilidad las conclusiones y los principios, una cosa es más cierta que otra. Así, aunque la Iglesia y la Sagrada Escritura tienen igual autoridad negativamente, se investiga con todo afirmativamente cuál es mayor y más cierta.

[Opinión primera.] Dice de esto el Abulense en su *Introducción sobre Mateo*, cuestión trece, que es mayor la de la Iglesia que la de la Escritura Sagrada. Porque, por lo que es algo tal, es también eso más. Ahora bien, asentimos, creemos a un evangelio por la Iglesia. Por tanto. Se prueba por la autoridad de Agustín en el capítulo quinto de *Contra el fundamento de Maniqueo*: No creería a un evangelio si no dijera la Iglesia que ha de ser creído. Se prueba con la razón. Al principio de la Iglesia hubo duda sobre el evangelio de Bartolomé y del los Nazareos, al mismo tiempo que del evangelio de Mateo, de Lucas y de Marcos, etc. La Iglesia determinó que han de ser creídos estos evangelios; pero no los otros. Por tanto. Asimismo, hubo duda alguna vez de la carta a los Hebreos y la misma [la Iglesia] hizo la determinación.

Se confirma, Isaías cita en su canónica el libro de Henoc y lo aprueba. Y la Iglesia no lo recibe, de tal forma que, si

remus librum illum et sciremus illum esse, possemus negare illum et non credere, quia contra non recepit et approbavit illum. Ergo maior est auctoritas ecclesiae quam sacrae scripturae.

[2°.]* Caietanus in tractatu de auctoritate papae et concilii in cap. 4°. tenet oppositum; scilicet, quod maior sit auctoritas scripturae quam ecclesiae. Probat. Quia ecclesia probat determinationes suas auctoritate evangeliorum et scripturarum, quod non faceret Petrus nec Paulus. Ergo maior est scripturae auctoritas. Item magis credendum est dictis beati Pauli quam omnibus aliis hominibus praeter quam auctoribus scripturae; scilicet, evangelistis. Ergo maior est auctoritas scripturae quam ecclesiae.

Probo antecedens. Quia ipsemet Paulus ad Galatas primo dicit: Necque si alius, aut angelus aut ego, aliud praedicavero, credatis eis, nisi epistolae Pauli; licet angelus de caelo evangelizaverit vobis aliud praeter quam quod evangelizavimus, anathema sit.

Tertia opinio est Ioannis Driedonis lib. 4°. de ecclesiasticis dogmatibus cap. 4°. ubi proponit hanc quaestionem. Et distinguit quod de ecclesia tripliciter possumus loqui. Uno modo, de ea quae fuit post Christi passionem; id est, de ecclesia evangelica. 2°. modo, pro ec-

nosotros tuviéramos aquel libro y supiéramos que él es, podríamos negarlo y no creerlo. Porque, al revés, no lo recibió y lo aprobó. Por tanto, mayor es la autoridad de la Iglesia que la de la Sagrada Escritura.

[En segundo lugar.] Cayetano tiene lo opuesto en el tratado *Sobre la autoridad del Papa y del concilio*, en el capítulo cuarto; a saber, que es mayor la autoridad de la Escritura que la de la Iglesia. Lo prueba. Porque la Iglesia prueba sus determinaciones por la autoridad de los evangelios y de las Escrituras. Esto no haría Pedro ni Pablo. Por tanto, es mayor la autoridad de la Escritura. Asimismo, se ha de creer más a los dichos de San Pablo que a todos los demás hombres, fuera de los autores de la Escritura; a saber, de los evangelistas. Por tanto, es mayor la autoridad de la Escritura que la de la Iglesia.

Pruebo lo antecedente. Porque el mismo Pablo dice en el primero a los Gálatas: Y si otro: ángel o yo, predico otra cosas, no creáis a ellos, sino a la carta de Pablo. “*Aunque un ángel del cielo os anunciase otra cosa diferente de lo que anunciamos, sea anatema*” (Gál 1,9).

La tercera opinión es la de Juan Driedo en el libro cuarto *Sobre los dogmas eclesiásticos*, en el capítulo cuarto. Allí propone esta cuestión. Y distingue que podemos hablar de tres maneras de la Iglesia. De una forma, de la que fue después de la pasión de Cristo; eso es, de la Iglesia evangélica. De una segunda manera, por la Iglesia que fue antes

* Al margen, sin indicación.

clesia quae fuit ante passionem Christi. 3º. modo, sumendo pro ecclesia ut comprehendit utraque. Et respondetur per propositiones.

Prima proposito. Capiendo ecclesiam pro ecclesia universali quae fuit ante et post Christum sunt aequalis auctoritatis ecclesia et scriptura sacra, et e diverso. Quia auctoritas [fol. 21v] ecclesiae illo modo capiendo non dependet ab scriptura. Probatur, quia in lege naturae non erat scriptura. Et tunc erat summa auctoritas in ecclesia et non dependebat a scriptura. Patet, quia ecclesia in lege naturae erat tantae auctoritatis sicut nunc. Sed tunc non dependebat ab scriptura. Ergo.

Item, quia ante legem scriptam erat tanta auctoritas in ecclesia, sicut in lege iudaeorum, et e diverso. Sed intellige. Natura auctoritatis ecclesiae non dependebat ab auctoritate scripturae. Ergo nec in lege Moysi auctoritas ecclesiae. Minor patet. Quia ecclesia Moysi non dependebat, etc.

Quia non perdit suam auctoritatem ecclesia quia sunt scripturae. Sed intellige. Natura non dependebat. Ergo auctoritas ecclesiae est aequalis. Idem argumentum potest fieri de nostra ecclesia, quia est eadem ecclesia quae modo est et illa

de la pasión de Cristo. De una tercera manera, tomándola por Iglesia en cuanto abarca ambas cosas. También se responde por proposiciones.

Primera proposición. Tomando la Iglesia por la Iglesia universal que fue antes y después de Cristo, tienen igual autoridad la Iglesia y la Escritura Sagrada, y [la tienen] de diverso modo. Porque, tomando la autoridad de la Iglesia de aquella manera, no depende de la Escritura. Se prueba. Porque no había Escritura en la ley de la naturaleza. Y tenía entonces la La Iglesia suma autoridad, y no dependía de la Escritura. Queda patente. Porque la Iglesia tenía en la ley de la naturaleza una autoridad tan grande como ahora. De todas formas, no dependía de la Escritura. Por tanto.

Asimismo, porque había antes de la ley escrita una autoridad tan grande en la Iglesia como [la que existía] en la ley de los judíos, y a la inversa. Pero entiéndelo tú. La naturaleza de la autoridad de la Iglesia no dependía de la autoridad de la Escritura. Por tanto, tampoco dependía [de ella] en la ley de Moisés la autoridad de la Iglesia. Queda patente la menor. Porque la Iglesia de Moisés no dependía, etc.

Porque no pierde su autoridad la Iglesia por estar las Escrituras. Pero entiéndelo tú. La naturaleza no dependía. Por tanto, la autoridad de la Iglesia es igual. El mismo argumento puede hacerse de nuestra Iglesia, por ser la misma ahora

quae est vel fuit in lege naturae. Sed tunc auctoritas ecclesiae non dependebat ab scriptura. Ergo nec modo.

Confirmatur. Quia in lege naturae tanta fuit firmitas fidei sicut in lege Moysi. Et sic, ut una est. Sed nunc fides est ex auctoritate ecclesiae et non ex scriptura. Ergo antecedens patet per Paulum: Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiam Hebr. 11. Et loquitur de fide legis naturae. Ergo.

Item confirmatur. Quia illo modo loquendo de ecclesia includit prophetas et evangelistas. Et prophetia non est maior auctoritatis quam propheta, nec evangelium quam evangelista. Ergo sunt aequales. Et per idem isto sensu dicit Augustinus: Evangelio non crederem, nisi ecclesia diceret; scilicet, quae includit apostolos. Et ita intelligunt Driedo et Durandus, etc.

[Driedonis.]* 2^a. propositio. Capiendo ecclesiam pro congregatione quae nunc est excludendo prophetas et evangelistas minoris auctoritatis est quam scriptura. Hoc probatur, quia ecclesia quae nunc est probat suas conclusiones auctoritate scripturae. Ergo potius est standum dictis scripturarum, quia ecclesia quae nunc est non habet spiritum propheticum. Et ad beatum Augustinum dicit Driedo quod non intelligit de hac ecclesia quando dixit: Evangelio non crederem, sed intelligit de ecclesia antiqua in qua

la Iglesia y la que es o fue en tiempo de la ley de la naturaleza. De todas formas, no dependía la autoridad de la Iglesia de la Escritura. Por tanto, tampoco ahora.

Se confirma. Porque hubo en la ley de la naturaleza una firmeza tan grande como en la ley de Moisés. Y así, en cuanto es una. De todas formas, la fe es desde la autoridad de la Iglesia y no desde la Escritura. Por tanto, queda patente lo que antecede por Pablo: Los santos “subyugaron reinos, ejercieron la justicia” (Heb 11,33). Y habla de la fe de la ley de la naturaleza. Por tanto.

Asimismo, se confirma. Porque hablando de la Iglesia, incluye a los profetas y los evangelistas. Y la profecía no es mayor en autoridad que el profeta, ni el evangelio que el evangelista. Por tanto, son iguales. Y dice por lo mismo en este sentido Agustín: No creería yo al evangelio si no lo dijera la Iglesia; a saber, la que incluye a los Apóstoles. Y así lo entienden Driedo y Durando, etc.

[De Driedo.] Segunda proposición. Tiene menos autoridad la Iglesia que la Escritura, tomándola por la congregación que existe ahora excluidos los profetas y los evangelistas. Se prueba esto. Porque la Iglesia que existe ahora prueba sus conclusiones por la autoridad de la Escritura. Por tanto, se ha de estar más bien a los dichos de las Escrituras, por no tener la Iglesia que es ahora espíritu profético. Y Driedo dice respecto a San Agustín que no lo entiende de esta Iglesia cuando dijo: No creería un evangelio, sino que lo entiende de la Iglesia antigua en la cual había espíritu profético.

* Al margen, sin indicación.

erat spiritus propheticus. Et ita verum dicit, quia illud erat in principio nascentis ecclesiae. Non enim sciebamus an hoc esset evangelium Matthaei nisi quia credebamus ecclesiae primitivae in qua erat spiritus propheticus. Sed modo postquam sunt recepta evangelia, standum est eis prius quam ecclesiae.

Confirmatur. Quia ecclesia habet pro regula scripturam. Sed maior auctoritas est regula quam regulatae. Ergo maior auctoritas est scripturae sacrae quam ecclesiae. Nam auctoritas apostolorum est auctoritas divina. Et scriptura quae est apostolorum assertio est assertio ipsius Dei, quare illa est summa auctoritas; imo, nec Deus est maior auctoritas quam scriptura. Et hoc significat redemptor noster Matthaei 24.: Caelum et terra transibunt, etc. Comparavit sacram scripturam rebus firmissimis, quae sunt in universo.

3^a. propositio. Nihilominus haec ita sit, non potest ecclesia errare sicut nec scriptura, quia regitur ab Spiritu Sancto, dato quod hoc sit per sacram scripturam. Patet. Quia licet Spiritus Sanctus non ei assistat spiritu prophético, quia non habet de lege spiritum propheticum, tamen ecclesia praesens habet spiritum sanctum sibi assistentem ad confirmandam fidem sibi traditam ab ecclesia antiqua et traditam pro scriptura sacra.

Et Durandus videtur concordare in hoc cum istis dictis Driedonis 3. d.

co. Y dice así la verdad, por estar aquello al principio de la Iglesia naciente. Es que no sabíamos si éste era el evangelio de Mateo más que si creíamos a la Iglesia primitiva en la que había espíritu profético. De todas formas, ahora, después de que han sido recibidos los evangelios, hay que estar antes a ellos que a la Iglesia.

Se confirma. Porque la Iglesia tiene a la Escritura como regla. Ahora bien, mayor autoridad tiene la regla que la cosa regulada. Por tanto, mayor autoridad tiene la Sagrada Escritura que la Iglesia. Es que la autoridad de los Apóstoles es autoridad divina. Y la Escritura que es de los Apóstoles es aserción del mismo Dios. Por eso, es ella la mayor autoridad; es más, ni Dios es mayor que la autoridad de la Escritura. Y esto lo significa nuestro redentor en el veinticuatro de Mateo: *“El cielo y la tierra pasarán, etc.”* (Mt 24,35). Comparó la Sagrada Escritura a las cosas muy firmes que hay en el universo.

Tercera proposición. Aunque sea ésta así, no puede la Iglesia errar. Así, tampoco la Escritura, por regirse por el Espíritu Santo, a pesar de ser esto por la Sagrada Escritura. Queda patente. Porque, aunque no le asista a ella con espíritu profético, por no tener de ley el espíritu profético, tiene con todo la Iglesia presente el Espíritu Santo que le asiste a confirmar la fe que le fue entregada por la Iglesia antigua y que le fue entregada por la Sagrada Escritura.

Parece Durando concordar en esto con esos dichos de Driedo Sobre el III, dis-

24. q. 2^a., licet paucis verbis, ubi dicit quod auctoritas ecclesiae est maior quam scriptura loquendo [fol. 22r] de ecclesia, ubi ut includit prophetas et evangelistas; scilicet, ab initio usque nunc. Et ista videtur probabilissima. Et quod Abulensis dicit forte intelligit sic Driedo. Et Caietanus decipitur ut nunc est. Nihilominus videtur melius dicendum quod quomodocumque capiatur ecclesia, quantum ad auctoritatem et infallibilitatem et certitudinem sunt aequalis auctoritatis.

Probatur. Quia hoc est. Esse infallibilem non habet ecclesia ex se, nec evangelium ex natura sua, sed ex dono gratuito et privilegio divino. Sed hoc privilegium dedit scripturae. Ergo evangelistis et prophetis sine ordine ad ecclesiam se diverso, sed absolute dedit. Ergo unum privilegium non est maius alio postquam non est ordo unus ad alium, nec dependentia. Ergo sunt aequalis auctoritatis, sicut si rex dicat uni: Tu non solvas tributum, et alio dicat idem. Si aliud non det unquam alteri, certe erunt aequalis auctoritatis. Ideo non dubitandum est, nisi quod et affirmative sunt aequalis auctoritatis et certitudinis et infallibilitatis. Et auctoritas unius non dependet ab auctoritate alterius, nec e diverso.

Sed est dubium circa determinationes S. Thomae. Dicit enim quod ad papam pertinet determinare res fidei. Quid

tinción veinticuatro, cuestión segunda, a pesar de las pocas palabras. Allí dice que la autoridad de la Iglesia es mayor que la Escritura hablando de la Iglesia aquella en cuanto incluye a los profetas y a los evangelistas; a saber, desde el inicio hasta ahora. Y ésa parece muy probable. Y lo que dice el Abulense lo entiende quizás así Driedo. Y como está ahora, queda engañado Cayetano. De todas formas, parece mejor decir que se tome como se tome la Iglesia, en cuanto a la autoridad, a la infalibilidad y a la certidumbre tienen igual autoridad.

Se prueba. Porque esto es [así]. El ser infalible no lo tiene la Iglesia desde sí, ni el evangelio desde su naturaleza, sino desde un don gratuito y un privilegio divino. Ahora bien, este privilegio lo dio a la Escritura. Por tanto, lo dio a los evangelistas y a los profetas sin un orden diverso del suyo a la Iglesia, sino absolutamente. Por tanto, un privilegio no es mayor que otro, después de que no hay orden del uno al otro, ni dependencia. Por tanto, tienen igual autoridad. Así, si dice el rey a uno: No pagues tú el tributo, y diga a otro lo mismo. Si no da otra cosa a uno que a otro, tendrán ciertamente la misma autoridad. Por tanto, no se ha de dudar. Por el contrario, tienen también la misma autoridad, certidumbre e infalibilidad afirmativamente. Y no depende la autoridad de la una de la otra, ni al revés.

Hay pese a todo duda alrededor de las determinaciones de Santo Tomás. Es que dice que pertenece al Papa determi-

opus est congregare concilium postquam potest determinare per se. Ergo frustra congregantur concilia.

Item, quia nunquam symbolum fuit factum a papa, sed a concilio, quo duo habemus: alterum factum ab apostolis, et alterum factum in concilio florentino. Ergo non pertinet ad papam ordinare symbolum. Item, papa potest esse haereticus, etc.

Respondeo quod, quamvis papa possit esse haereticus, tamen impossibile est quod erret in determinatione eorum quae sunt fidei. Sed congregat concilium ut evitentur schismata, scandala pusillorum. Forte viri probi et docti non scandalizarentur si papa per se determinaret, sed simplices errarent quando sciant aliquando papam esse bellarorem, et sic irrident eius determinationem.

Ideo non convenit, quia Paulus dixit: Multa mihi licent, sed non omnia expediunt, etc. Verum est quod papa non potest errare, sicut concilium, in determinationibus suis, etc. Aliqui dicunt contrarium. Et sic probatur. Ut dicit Aristoteles, facilius est invenire virum bonum quam multos.

2º. Dico quod licet papa non possit errare in his quae sunt fidei, hoc tamen sano modo debet intelligi; videlicet, ad hoc quod papa determinet propositionem

nar las cosas de fe. Después de que puede determinar por sí, ¿qué necesidad hay de congregar el concilio? Por tanto, se congregan en vano los concilios.

Asimismo, porque nunca se hizo el símbolo por el Papa, sino por el concilio. Por esto, tememos dos: uno, hecho por los Apóstoles, y otro, hecho por el concilio de Florencia. Por tanto, no pertenece al Papa ordenar el símbolo. Asimismo, puede ser el Papa hereje, etc.

Respondo que, aunque pueda el Papa ser hereje, es con todo imposible que se equivoque en la determinación de aquellas cosas que son de fe. Ahora bien, congrega el concilio para que sean evitados los escándalos, escándalos de débiles. No se escandalizarían quizás los hombres probos y doctos si el Papa determinara por sí. De todas formas, errarían los simples cuando llegan a saber que el Papa es un guerrero. Y se burlarán de su determinación.

Por tanto no es conveniente. Porque dijo Pablo: Muchas cosas *“me son lícitas; pero no todas me convienen”* (1 Cor 6,12). Es verdad que el Papa no puede errar, así como [no lo puede] el concilio, en las determinaciones suyas, etc. Algunos dicen lo contrario. Y se prueba así. Como dice Aristóteles, es más fácil encontrar a un hombre bueno que a muchos.

En segundo lugar. Digo yo que, aunque pueda el Papa no errar en estas cosas que son de fe, debe entenderse esto de una manera correcta; a saber, para que el

de fide et non erret, opus est consulat viros doctos. Si sunt articuli fidei faciles et contra eos non sunt testimonia ex scriptura et ex sanctis, tunc potest per se determinare. Si tamen res est gravis, congregat concilium. Et sic non errabit Sicut si esset res de qua non patet in scriptura, nec a viris sanctis et antiquis est determinata, negligentiam faceret si illam determinandam traderet aliquibus, sed oportet quod congregat concilium et faciant quod in se est; id est, quod tollant passiones et scrutentur sacram scripturam. Alias non solum papa, sed ipsum concilium, si non faciat quod in se est, errabit quia oportet quod ibi non sint passiones, nec faciant vandos*, ut determinetur res fidei.

Sed ex hoc oritur dubium. Unde ego sciam quod papa aut concilium fecerunt quod in se est vel an temerarie processerunt ad determinandum. Bene ego sum certus ex fide quod papa aut concilium faciant omnem diligentiam quam possunt facere quod non errabunt in determinanda ea quae sunt fidei. Sed unde constat quod haec faciant.

* Al margen, sin indicación.

Papa determine una proposición de fe y no se equivoque, es preciso que consulte a varones doctos. Si los artículos de fe son fáciles y no hay en contra de ellos testimonios desde la Escritura y desde los santos, puede entonces determinar por sí. Ahora bien, si el asunto es grave, ha de congregarse. Y así, no se equivocará. De la misma manera, si fuera algo que no queda patente en la Escritura, ni fue determinada desde los varones santos y antiguos, obraría con negligencia él si la entregara a determinar [sólo] a algunos para determinarla. Al contrario, preciso es que congregue el concilio y que haga lo que está en sí; eso es, que quiten las pasiones y escudriñen la Escritura. De otra manera, no sólo el Papa, sino el mismo concilio, si no hace lo que está en sí, errará, por ser preciso que allí no haya pasiones y no formen *bandos* en orden a que se determine el asunto de fe.

Pero de esto se origina una duda. ¿De dónde sé yo que el Papa o el concilio hicieron lo que estaba en ellos o procedieron temerariamente a determinar? Yo quedo bien cierto desde la fe de que el Papa o el concilio ponen toda la diligencia que pueden poner, de que no pueden errar al determinar esas cosas que son de fe. Pero, ¿de dónde consta que hagan estas cosas?

III. LA TEOLOGÍA

De forma muy breve, casi telegráfica expuso Vitoria las bases que dieron lugar a lo que Santo Tomás quiso tratar en el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Quiso mostrar de veras el Aquinate que, por el pasar del tiempo, existe posibilidad de que haya que ordenar de nuevo el

símbolo. Ello vendría pedido por el hecho que se declaró un artículo nuevo de fe. Así las cosas, conviene detener la marcha y preguntar qué es un artículo de fe, más en concreto, ¿qué es un nuevo artículo de fe? Y con más detalle, ¿qué es ordenar de un símbolo nuevo? Tiempo habrá, es verdad, para plantear la pregunta que interesaba por entonces a Santo Tomás; es decir, la de a quién le correspondía redactar el nuevo artículo o hacer el símbolo nuevo?

1. Símbolo nuevo

Artículo de fe, tal y como aparece en el contexto concreto en el que quiere hablar Vitoria, es esa proposición o sentencia (en materia de fe o de costumbres) que la Iglesia declara infaliblemente ante todos los cristianos, diciendo que la misma es de veras revelación de Dios, e impone obligatoriamente a todos (los capaces de saber; es decir, los llegados a la edad de la discreción o, en general, a los 14 años) creerla en adelante con fe expresa. En pocas palabras, que todas han de creerla sabiendo lo que creen; es decir, que no basta ya creerla como estaban todos obligados a hacerlo antes, sólo de modo implícito, creyendo los principios propios de la fe. Y en orden a que todos sepan lo que han de creer obligatoriamente sabiéndolo, se procede a ordenar un nuevo símbolo. Quedan recogidas las frases o sentencias principales: artículos en un símbolo. Al aparecer entonces un nuevo artículo debe aparecer también un nuevo símbolo. La redacción de un nuevo artículo de fe lleva por consiguiente a la aparición de un nuevo símbolo.

Santo Tomás decía de forma rotunda que los artículos pueden crecer con el sucederse del tiempo en orden a disolver las herejías nuevas. En un momento del transcurrir del tiempo aparecen por desgracia herejías nuevas y, para dirimir las mismas, se hace preciso redactar artículos nuevos; es decir, ordenar un símbolo nuevo. ¿No es un tanto llamativo de todas formas eso de que el sustantivo herejías quede matizado con el adjetivo de nuevas y que ocurra lo mismo también con el adjetivo de nuevos aplicado al sustantivo artículos? Y esto tiene su razón. A las herejías nuevas se les combare con artículos nuevos. Tal es el remedio o antídoto en contra de ellas.

Surge al respecto de inmediato ya una duda. La misma pide casi al instante la oportuna claridad e iluminación. Todo se origina de que se llama artículo de fe al principio propio de la fe, a la verdad revelada por Dios que es especialmente oscura. Ciertamente, son artículos verdades que, con el pasar del tiempo (desde Adán hasta Cristo y los Apóstoles), han ido aparecido en la tierra gracias a la revelación divina, partición que ha hecho que la fe, la cual permanece siempre la misma en cuanto a la sustancia, se desarrolle, se despliegue y se explique todavía más. La fe no crece, lo dice Santo Tomás, por el tiempo en cuanto a la

substancia, sino en cuanto a la explicación (cf. II-II, q. 1, a. 7). La sustancia de la fe que se conoce desde el principio. Son estas dos cosas que han de creerse: “*Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquiringibus se remunerator est*” (Heb 11,6). La misma se explica, despliega y desarrolla debido a que van apareciendo concretas sentencias, verdades distintas especialmente oscuras, que se comportan como los principios propios de la fe. A ellas se les da el nombre de artículos.

Estos principios propios de la fe dieron lugar a un aumento en cuanto a la explicación entre el tiempo de Adán y el de Cristo y los Apóstoles. Durante ese largo lapso de tiempo resultó más y mejor explicada la única y misma fe. De todas formas, ese proceso de explicación ha llegado ya a su plenitud y perfección. No se produce ya un aumento mayor en lo revelado por explicación. Es que Cristo lo reveló por explicación todo y esta operación la realizó de forma plena y perfecta ante los Apóstoles, los cuales la entregaron a los bautizados todos, a la Iglesia. Mantiene ésta esa revelación sobre materia de fe y costumbres en depósito. Y ella ha asumido la tarea y obligación de guardar íntegro lo, sin perder nada, hasta el fin del mundo. Hay que decirlo rotundamente. Después de la desaparición del último de los Apóstoles, ya no se comunica a los cristianos explicación nueva alguna. No es posible saber más fe, conocer por ejemplo un nuevo principio propio de la fe (artículo de fe) que desconocieran los Apóstoles y que no lo hubieran comunicado públicamente a la Iglesia antes de salir de esta vida.

Así las cosas, muy posible es que pregunte alguno si no hay aquí un exceso de confusión y, por eso, termine preguntando si se ha de aceptar de veras que no crecen los artículos de fe con el paso del tiempo tras la muerte del último de los Apóstoles. Y la pregunta parece tener fundamento sólido, ya que suele decirse abiertamente que pueden redactarse artículos nuevos de fe en el tiempo de la Iglesia postapostólica. De hecho, apareció tras la muerte de los Doce un nuevo símbolo, el conocido como el Nicenoconstantinopolitano. Se dice por una parte que no puede aparecer un artículo ya; es decir, un principio propio de la fe, por haber sido revelados todos por Cristo, y se dice con todo que, después de Cristo y de los Apóstoles puede aparecer entre los cristianos un artículo nuevo. ¿Cómo se explica esto?

Todo se resuelve reconociendo que, bajo el término artículo de fe se hallan dos realidades parecidas; pero distintas en realidad. Artículo simple de fe, sin más, es el principio propio de la fe, la verdad revelada especialmente difícil que contiene en su seno otras verdades reveladas no principales. Por supuesto, estos artículos ya no pueden crear. Es imposible que aparezca uno distinto con el paso del tiempo. Artículo nuevo de fe, nótese el adjetivo nuevo, no es un principio propio de la fe. Es en sí una conclusión respecto a los artículos simples, pese a ser una proposición o verdad divinamente revelada. ¿Por qué recibe esto nuevo el

nombre de artículo si no es un principio? Lisa y llanamente, lo recibe por haber sido declarada un día principal; es decir, por haberse tomado la decisión que se creyera como los principios propios, explícitamente. Artículo de fe, simple o nuevo, será entonces toda verdad directamente revelada que, en cuanto principio de la fe o en cuanto impuesta obligatoriamente a todos en cuanto a creer, adquiere la categoría de principal.

Ha llegado ahora el momento y antes de pasar delante de decir que la revelación de Dios es inmensa y quiere él que el hombre crea todo lo que él ha comunicado. ¿No exige Dios a todos algo que, incluso a los más dotados, les resulta imposible? ¿Cómo es posible que Dios pida algo que no puede conseguirse como condición: la fe, para entrar en la gloria del cielo? Dios quiere que se crea todo; pero no obliga a saberlo todo. Después de conocerse la revelación realizada por Cristo y los Apóstoles, quien la ha escuchado queda obligado a saber las verdades más difíciles, los artículos simples de fe. Estos son los principios propios de la fe toda. Quien los sabe todos y los cree expresamente, el mismo cree ya de modo implícito todas las proposiciones de la fe. Cumple la voluntad de Dios de que uno lo crea todo. Ése tal cree expresamente los artículos simples de fe y, al creerlos, cree implícitamente todas las demás verdades reveladas por Dios, ya que se contienen dentro de tales artículos.

Ahora bien, verdades que no son principios propios de la fe, que no era al principio obligatorio saberlas expresamente, lo fueron en un momento dado debido a la necesidad de acabar lo más eficazmente contra determinadas herejías. Tales verdades comenzaron a ser denominadas artículos, nuevos por supuesto. Y recibieron este nombre, debido a que, si no eran principios, habían sido consideradas en un principio principales. Por supuesto, la aparición en el tiempo postapostólico de un artículo nuevo de fe no implica revelación nueva alguna, ya que esa verdad existía desde el principio entre los cristianos gracias a la predicación de los Apóstoles. Se comprende asimismo también con facilidad que la declaración de tal verdad como artículo nuevo, no implique aumento alguno respecto a la revelación plenamente realizada en Cristo y predicada por los Doce a los cristianos todos.

La redacción en el tiempo postapostólico de un nuevo artículo de fe, con la consecuente ordenación nueva del símbolo, es operación muy adecuada ciertamente para combatir las herejías y hacerlas desaparecer. ¿Por qué aparecen las herejías y hay que redactar nuevos artículos? ¿A qué se debe que, en ocasiones resulte prácticamente imposible erradicar una determinada herejía? A la hora de acercarse a la comprensión de lo planteado hay que tener muy presente que, con el transcurrir del tiempo, se van alejando cada vez más los hombres del tiempo aquel de la plenitud: el de Cristo y de los Apóstoles. Al

encontrarse la realidad cada vez a más distancia, se presenta la misma ante los hombres con cierta oscuridad, en medio de una determinada niebla. A causa de ésta ya no se ven con nitidez los contornos todos. Es fácil incurrir entonces en equivocación. Pero, aunque la herejía es un error, verdad es que el error no es sin más herejía. La herejía es el error pertinaz; es decir, ser contumaz en el error. Ciertamente, los hombres son de suyo olvidadizos. Confunden y tergiversan la verdad. Además, son tercos y tozudos. No dan su brazo a torcer con facilidad. Persisten en el error y lo mantienen sólo por no decir que se han equivocado.

A todo esto se debe que aparezcan herejías y se diga que algo que era claro, y lo era todavía más claro el principio, aparezca luego con el paso del tiempo más oscuro, hasta el punto de que haya más posibilidad de que se confunda la verdad con el error. Es preciso entonces que no sólo se determine con claridad la fe a los cristianos todos, sino que, en orden a que nadie pueda olvidarla ni tergiversarla, se imponga a todos la obligación de saberla. Una vez que esto se ha realizado, encuentran los herejes una dificultad mayor para hacer pasar su error por la verdad.

Cuando exponía Santo Tomás en la segunda mitad del siglo XIII el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* y, cuando casi tres siglos después, lo comentaba Vitoria en la primera mitad del siglo XVI, una cosa tenían estos dos teólogos como totalmente segura y cierta. ¿Cuál era? Ella era que se habían redactado ya artículos nuevos de fe y que, en consecuencia, había aparecido un nuevo símbolo en orden a que todos creyeran expresamente lo que había sido redactado. Así, al símbolo breve o de los Apóstoles siguió ya en el siglo IV uno símbolo más largo. Al mismo se le llama el Nicenoconstantinopolitano. ¿Qué artículos fueron redactados entonces como nuevos, obligatorios para todos los mayores de 14 años en cuanto al saber. Tales fueron, hay que decirlo, el *homousios*; es decir, que el Hijo *de la misma naturaleza* del Padre (325); y el artículo de que también el Espíritu Santo es verdadero Dios, como lo es el Padre y lo es el hijo (381). Ciertamente, negaba en el siglo XVI estos dos símbolos. A una aceptaban por entonces todos que los artículos (simples o nuevos) fueron efectivamente redactados correctamente. Daban por hecho y asumido que no hubo error en tal determinación de fe y quedaron además todos muy correctamente obligados a saberlos en adelante.

2. Propuesto por la Iglesia

No se diferencia grandemente la tercera exposición de Vitoria sobre el artículo décimo de las dos precedentes; es decir, de la de 1526 y de la de 1534, es por mencionar de manera clara a los herejes luteranos. El profesor de Prima no pudo menos de señalar cómo se ha producido ya una separación clara y neta

entre católicos y protestantes. Por supuesto, no nació esta oposición por oponerse los unos o los otros a los dos símbolos antiguos señalados. De lo que expone Vitoria extrae uno la impresión podía hacerse claro de verdad el motivo de la distancia si llegara un día a realizarse un día lo que, en su momento, se hizo en el siglo IV; es decir, si se llegara a redactar un nuevo artículo de fe y apareciera nuevo símbolo de la fe. ¿Aceptarían entonces todos el nuevo símbolo?

A este respecto conviene volver recordar lo ya dicho: que el llamado nuevo artículo de fe no es nuevo en sí. Su verdad fue conocida ciertamente desde el principio. A todos se predicó y se predica la misma. Todos tuvieron y tienen acceso a ella. No existía, es cierto, al principio obligación de saberla. Bastaba con creerla de forma implícita. Quien creía expresamente los artículos todos, entendiendo por tales los principios propios de la fe, creía ya de modo implícito las verdades todas de fe. Así estaban por supuesto las cosas cuando en el siglo IV, ante los errores y peligros de los herejes, se tuvo que exponer claramente, sin posibilidad de error, imponiéndola además a todos en cuanto al saber, verdades determinada transmitidas efectivamente a todos por los Apóstoles desde el principio.

Y hubo que proceder así por entonces debido a que había surgido entre los bautizados una controversia, la cual amenazaba con provocar la pérdida de la unidad en la fe. Y esto ocurrió dos veces en el siglo IV. Apareció un bautizado: Arrio, diciendo que no era verdad revelada; es decir, que no la habían los Apóstoles a los cristianos todos, esa verdad de que el Hijo es verdadero Dios, como lo era el Padre. Y más tarde apareció otro cristiano: Macedonio, que aceptando que el Hijo era verdadero Dios, negaba sin embargo que lo fuera también el Espíritu Santo. Así las cosas, fue preciso mostrar con claridad cuál era la fe transmitida por los Apóstoles en estos puntos y mantenida por la Iglesia toda desde el principio.

Verdad de fe ha sido tenida siempre por los bautizados eso que ha sido tenido siempre, en todas partes y por todos como tal. Pero, ¿qué ocurre cuando los bautizados se dividen entre sí sobre una verdad de fe, sobre si lo es o no lo es? En este caso no se encuentra la claridad necesitada preguntando a los cristianos todos. Se les puede preguntar; pero nunca ha de obtenerse una respuesta unánime, de si lo es o si no lo es. Y es preciso saber la verdad. Debe haber entonces, dejado por Cristo por supuesto, otro medio para saber con total certidumbre y sin error la verdad. ¿Por boca de quien debía la Iglesia la Iglesia toda cual maestra que enseña sin error la verdad y la impone obligatoriamente incluso en cuanto al saber?

Si no hay unidad de la fe, es imposible que permanezca en pie la Iglesia. Había prometido Cristo a la Iglesia un día que no habían de prevalecer contra ella las puertas del infierno (cf. Mt 16,18). Cristo estableció un medio que era preciso utilizar en casos parecidos a los existentes en el siglo IV en orden a evitar el

desmoronamiento de la unidad de la fe en la Iglesia. Al utilizar el mismo aparecería la verdad. Una vez obtenido esto, se podía aprovechar la ocasión para hacer conscientes a todos de ello y no olvidaran jamás, evitando que se produjera en otro momento después la misma situación. Y las dos crisis, la causada por Arrio y la de Macedonio, quedaron solucionadas gracias a que habló el concilio general; es decir, los obispos en unión con el Sumo Pontífice. En las dos primeras asambleas generales. Nicea I y Constantinopla I, quedaron redactados sendos artículos de fe. No sólo se limitaron aquellos obispos con el Papa a decir con claridad cuál era la verdad, sino que obligaron a todos a saber la verdad declarada. Y la decisión de aquellos dos concilios fue interpretada por todos como la voz de la Iglesia; es decir, que los fieles todos aceptaron que la Iglesia toda hablaba en ese momento gracias a la voz del concilio general en unión con el Papa. A partir de entonces se hace frecuente escuchar eso de que el nuevo artículo de fe lo redactaba la Iglesia, lo cual era lo mismo que decir que lo redactaba el concilio general.

Y aquellos obispos del siglo IV unidos al Papa no necesitaron en orden a poder redactar sin error y obligatoriamente en cuanto al saber que Dios les hiciera una revelación nueva, como lo hacía a los profetas y a los Apóstoles cuando procedían a escribir la Sagrada Escritura. Bastó con que los reunidos en el concilio en unión con el Papa se dispusieran trabajar para averiguar la verdad; es decir, se dispusieran a indagar cuál era la fe que se había recibido desde los Apóstoles, la que había sido mantenida por todos y en todas partes hasta el momento de la división que pretendían causar tanto Arrio como Macedonio. Y ese trabajo que habían de realizar consistía fundamentalmente en tres cosas: estudiar, discutir y rezar. Los padres conciliares fueron conscientes desde el primer momento de que todo lo relativo a la fe y entregado por los Apóstoles se hallaba en la Sagrada Escritura. Efectivamente, desde el estudio, la discusión y los rezos sobre la Biblia, era desde donde debía surgir la verdad.

Dio por entonces la casualidad de que católicos y arrianos aceptaban que debía surgir la verdad desde la Sagrada Escritura. Una vez hallada la verdad al respecto desde la Biblia, era cuando se debía redactar y colocar en un símbolo, era cuando se debía mostrar a todos y obligar a todos en cuanto al saber. Y habían sido los herejes arrianos, justo es decirlo, los que manifestaron desde el principio que aceptarían ellos cualquier decisión que se adoptara en el concilio general, siempre que lo propuesto a todos se encontrara dentro de la Sagrada Escritura. Es más, pidieron incluso que les presentaran una frase concreta de la Biblia como la auténtica verdad al respecto y ellos la acatarían sin dudar. ¿Qué hizo ante esto aquel concilio de Nicea I (325)?

Advirtió cómo no había frase alguna en la Sagrada Escritura que expusiera de modo unívoco y sin posibilidad de ser posteriormente interpretada en sentido arriano eso de que el Hijo era verdadero Dios como lo era el Padre. Así las cosas,

¿era imposible redactar desde la Sagrada Escritura? A los padres conciliares agradó el término griego *homousios*. Significa *de la misma naturaleza*. Aunque no aparecía este término expresamente en la Biblia, era el que reflejaba perfectamente lo que se decía en ella. El mismo era unívoco. No permitía entender en sentido arriano determinadas frases de la Sagrada Escritura. Quien lo aceptaba ya no podía permitirse decir que el Hijo fuera realmente inferior al Padre. Y éste término fue el redactado como artículo. Por supuesto, desde la Escritura; pero, hay que reconocerlo, no está el mismo expreso en ella.

Ciertamente, desde antiguo: decisión del concilio de Nicea I, es tenido entre los cristianos todos, en todas partes y siempre, que el nuevo artículo de fe surge realmente en la Sagrada Escritura; pero es preciso añadir aquí que el encontrarse en ella no significa que tenga que estar necesariamente en su superficie; es decir, de forma expresa y clara. Puede hallarse en su profundidad, detrás de la expresión. De esta manera era como se hallaba el *homousios*. A este respecto tiene toda la razón Domingo de Soto cuando decía ante sus alumnos de la cátedra de Vísperas en 1539, tras reconocer que todo artículo de fe está en la Sagrada Escritura, que no tiene por qué hallarse él en ella expresamente; es decir, a la vista de todos y claramente¹⁷.

En el siglo XV se desenvuelven acontecimientos dignos de consideración. No es éste el momento de detallarlos todos. Que baste señalar de momento sólo que hubo entonces dos concilios en la Iglesia. El primero se celebró en Constanza (1414-1418). Todos los cristianos quedaron profundamente agradecidos a dicho concilio por haber dado al fin un único (llegó a haber hasta tres) y verdadero papa: Martín V. Salvó ciertamente esta magna asamblea a la Iglesia de sucumbir ante las fuerzas del infierno (cf. Mt 16,18), perdiendo la unidad por la disgregación en tres obediencias distintas, donde cada una se tenía como la suprema. Y vino a continuación el concilio de Basilea (1431-1449). Fue el mismo rectamente congregado; pero degeneró. Rompió el mismo la unión con Roma. Al final resultó un completo fracaso. Y todos lo abandonaron.

Así las cosas y a la vista de lo acaecido especialmente en el concilio de Basilea, ¿podía seguir sosteniéndose entre los cristianos que era el concilio general: la Iglesia, esa voz infalible y obligatoria para todos respecto a lo que

¹⁷ “Alterum dubium est quid requiratur ut aliqua propositio sit articulus fidei et quid sufficiat. Et primum, utrum omnis propositio, quae est in sacra scriptura dicatur articulus fidei”. Ott. lat. 782, Roma. Biblioteca Apostólica Vaticana, fol. 65r. “Solum nota ad 3. um quae requirantur ad articulum fidei, quia certe non requiritur sit propositio expressa in sacra scriptura, quia quod beata virgo sit semper virgo non est expresse in sacra scriptura et tamen est articulus fidei”. Ms. 940. México. Biblioteca Nacional, fol. 13e. “Si propter necessitatem diversorum haereticorum in ecclesia illi articuli sunt conditi, ut puto de consubstantialitate divinarum personarum, de divinitate Christi, nescio quare si modo insurgant novae haereses, non possint conditi novi articuli, ut v. g. si nunc in concilio futuro determinaretur tanquam articulus quod Christus est realiter in sacramento contra istos haereticos qui hoc negant”. Ms. 13. Palencia. Biblioteca del Cabildo de la Catedral, fol. 271r.

debía mantenerse en materia de fe y costumbres. ¿Por qué no se decía de una vez por todas, abiertamente, que el concilio general: la Iglesia, podía equivocarse también y llegar a colocar como artículo de fe lo que no era artículo de fe? Y no faltaron quienes buscaron una regla superior a la Iglesia: concilio general, a la que recurrir cuando los cristianos tuvieran la tentación de dividirse en la fe, la cual asegurase a todos sin posibilidad de error y con autoridad suprema lo que debían saber y creer expresamente. Y pasaron éstos a decir que la habían encontrado al fin. La misma no era otra que la sola Sagrada Escritura. Y a a partir de ahí era como decían que el nuevo artículo de fe se extrae de la Sagrada Escritura (esto era correcto) y, como él está en ella expresamente (lo cual no era siempre correcto), no hacía falta más que mostrarlo a todos incluyéndolo en un símbolo.

Así las cosas, resultaba entonces que no se impone un artículo porque el concilio general: la Iglesia, tiene el don de presentarlo con claridad y sin error, así como porque tiene la autoridad de imponerlo a todos en cuanto al saber. Los innovadores del tiempo dicen que se impone el mismo por ser Sagrada Escritura y estar en la Sagrada Escritura. La Iglesia puede errar, dicen ellos; pero no puede errar la Sagrada Escritura¹⁸.

Ahora bien, ¿quiénes eran estos innovadores que se atenían a la Escritura solamente? Por supuesto, tales eran los luteranos. El propio Martín Lutero había manifestado públicamente en Leipzig (1519) en su controversia con Juan Eck: *“Dejadme hablar en alemán –pidió Lutero–, porque me entiende mal el pueblo. Afirmo yo que un concilio ha errado a veces y puede errar. Él no tiene autoridad para establecer artículos nuevos de fe y no puede atribuir un derecho divino a lo que no es por naturaleza de derecho divino. Se han contradicho los concilios unos a otros, porque el concilio reciente de Letrán ha rechazado las pretensiones de los de Constanza y de Basilea, según los cuales el concilio es superior al Papa. Hay que creer más a un simple laico armado de la Biblia que al Papa o al concilio que no la tengan. Y en cuanto a la decretal papal sobre las indulgencias digo yo que ni la Iglesia ni el Papa pueden fijar artículos nuevos de fe. Deben proceder éstos de la Sagrada Escritura y deberemos rechazar nosotros por amor a la Sagrada Escritura a papas y a concilios”*¹⁹.

¹⁸ De interés es esto que se cuenta que sostuvo Lutero públicamente en Leipzig, en su disputa contra Juan Eck.

¹⁹ “Lasciatemi parlare tedesco, –chiese Lutero–, perché il popolo mi fraintende. Io affermo che un concilio a volte ha errato e può errare. Esso non ha autorità per stabilire nuovi articoli di fede e non può attribuire un diritto divino a quello che per natura non è di diritto divino. I concili si sono contraddetti a vicenda perché il recente concilio di Laterano ha rigettato le pretese di quelli di Costanza e di Basilea secondo cui il concilio è superiore al papa. Un semplice laico armato della Bibbia deve essere creduto più del papa o del concilio che non l’abbiano. E, in quanto alla decretale papale sulle indulgenze, io dico che né la Chiesa né il papa possono fissare articoli di fede. Questi debbono procedere della Sacra Scrittura e per amore della Scrittura dovremmo respingere papi e concilii”. BAINTON, R. L., *Lutero*. (Torino 1960) 89-90.

De este texto basta tomar aquí cuanto indica el mismo de rechazo a la autoridad del concilio general: la Iglesia. De veras, cuando los luteranos dicen que puede errar la Iglesia al redactar un nuevo artículo de fe, se refieren a que ese error le corresponde sólo al concilio general con el Papa o que le corresponde también al Papa cuando actúa solo, sin el concilio general. Aquí hay que reconocer que lo rechazan todo, las dos cosas. Ello se expresa que rechazan de plano la autoridad de la Iglesia como infalible y suprema. ¿Cómo llegaron ellos a tan drástico desprecio de la Iglesia y a tan alta estima de la Escritura? ¿Se llegó de veras a que los protestantes se atuvieran el principio de la sola Escritura debido a la controversia desarrollada entre los siglos XV y siglo XVI entre diversos teólogos católicos deseosos de averiguar cuál de las dos, la Iglesia o la Escritura, poseía mayor autoridad? Por supuesto, planteada la pregunta así, nada extraña que pudiera ella llevar a proclamar la superioridad de una de ellas y a provocar la derrota y el rechazo de la otra.

Los salmantinos del siglo XVI renunciaron a entrometerse en cuestiones de corriente, vía o escuela. Debe reconocerse que obraron muy sensatamente al reunir todos sus esfuerzos en indagar y desarrollar la teología común, huyendo en todo de polémicas y controversias que, en muchas ocasiones, redundaban sólo en perjuicio de la verdad. A este respecto escribió R. García Villoslada: “*Conocida era la osadía de muchos bachilleres de teología en las disputas académicas [...], en las que a veces sostenían proposiciones muy avanzadas, aunque sólo fuese –como ellos decían– dubitative et ad disputandum. Pero la impresión que algunos podían sacar era que todo entraba en el campo de lo disputable. De ahí la turbadora confusio opinionum. [...] Tomistas, escotistas y nominalistas digladiaban entre sí, más por lucir sus habilidades disputadoras que por hallar la verdad, y, a fuerza de distingos y subdistingos, lo mismo defendían un absurdo que destruían la conclusión más inconcusa. ¿No llegó a sostener Nicolás d’Autrecourt que Deus est, Deus non est, penitus idem significant, licet alio modo?*”²⁰.

A este respecto debe decirse que existen ciertamente dos autoridades supremas para los bautizados todos: la Iglesia y la Sagrada Escritura. La imposibilidad de no errar en fe y es costumbres les corresponde tanto a la una como a la otra; es decir, jamás se dará contradicción entre lo que afirma la Iglesia y lo que sostiene la Biblia. A partir de este supuesto era cuando aparecía la pregunta, a modo de hipótesis imposible en sí por supuesto, de que, en caso de que existiera contradicción, cuál de ellas: Iglesia o Escritura, prevalecía sobre la otra; es decir, habría que concederle mayor autoridad.

Era ésta ciertamente para Vitoria una cuestión de escuela; pero no era por eso para él una cuestión vacía, ya que estimaba que responder a esta

²⁰ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*. (Madrid 1976) 102-103.

pregunta, imposible e hipotética, acarrea un conocimiento de valor. Merecía entonces ser afrontada. Y él presenta a tres autores: Abulense (Alfonso de Madrigal), Cayetano (Tomás de Vío) y Driedo de Lovaina. Mantienen ellos tres respuestas distintas sobre esta cuestión.

Considerando y valorando en su medida a cada una de ellas, dice Vitoria que, si se entiende la Iglesia absolutamente como universal; es decir, como la que existió desde Adán hasta el momento presente, conteniendo a los profetas y a los Apóstoles, debe decirse que tiene igual autoridad la Iglesia que la Sagrada Escritura. De todas formas, hay que añadir que esta afirmación comporta reconocer que las dos son autoridades supremas y que no lo son por el mismo motivo. Así, aunque la Iglesia redacta los artículos de fe desde la Escritura, no es su autoridad la de la Biblia. Y lo mismo ocurre a la inversa. La autoridad de la una y de la otra son por supuesto independientes. No depende la autoridad de la Iglesia de la de la Escritura. Ello consta del hecho por el hecho de que, al principio, hubo un tiempo en el que había sólo Iglesia, sin haber Escritura. Y ella tenía ésta toda la autoridad, igual que la tenida en la actualidad. El hecho de aparecer después la Escritura en nada alteraba este hecho la autoridad de la Iglesia.

Por supuesto, si no se entiende la Iglesia como la que existió desde el principio del mundo, sino como existe en la actualidad; es decir, sin los profetas, ni los Apóstoles, hay que decir que posee mayor autoridad la Sagrada Escritura, debiéndose ello a que no recibe ahora la Iglesia su autoridad inmediatamente de Dios al decir e imponer la fe, sino que la recibe mediatamente, a través de la Escritura. Saca ella la verdad revelada por Dios desde la Biblia. Al ser entonces la Sagrada Escritura la regla, tiene ella más autoridad que lo regulado por ella: la Iglesia. En este contexto es suprema la autoridad de la Escritura, hasta el punto de ser la misma autoridad inmediata de Dios. Ahora bien, de este reconocimiento no se ha de extraer necesariamente la conclusión de que pueda errar la Iglesia. Será entonces verdad lo que diga la Iglesia, como lo es también lo que dice la Escritura. Aunque Iglesia actual no posee ahora lo que poseía la antigua con los Apóstoles: el espíritu profético, goza de la asistencia del Espíritu Santo. Y será éste quien impedirá que ella caiga en el error; es decir, nunca ha de incurrir ella en el error de tener como verdad lo que es error o de rechazar como error lo que es verdad.

Así las cosas, resulta que igual autoridad corresponde tanto a Iglesia y como a la Escritura Sagrada en cuanto a la infalibilidad. Ni la una ni la otra se equivocan en materia de fe y de costumbres. A ellas dos se les dio el no poder equivocarse, tanto a la una como a la otra. Aunque no dudó católico alguno sobre esta verdad, aparecieron un día los nuevos herejes germanos y la negaron. Sostuvieron que la Iglesia podía errar. Los seguidores de Lutero dicen que el privilegio de no errar reside sólo en la Sagrada Escritura, añadiendo incluso,

que la Iglesia ha errado ya de hecho. A este respecto basta recordar el pasaje reproducido aquí sobre lo dicho por Lutero en Leipzig (1519). De momento y en orden a la claridad, no dicen que hubiera errado ya en un artículo de fe.

Ante los herejes luteranos ha de decirse así las cosas que es inaceptable que, en materia de fe y de costumbres, diga una cosa la Sagrada Escritura y otra distinta la Iglesia, debiendo prevalecer por ello en este caso la autoridad de la Biblia. A esto se podría añadir además lo posible que es que parezca haber en un caso concreto oposición y contradicción entre lo que dice la Sagrada Escritura y la Iglesia. De todas formas, hay que añadir de inmediato que quedan resueltos sin más muchos problemas si no se parte de la suposición de que Sagrada Escritura es sólo lo que está en superficie de ella; es decir, lo expresado en ella. El lenguaje humano no es siempre unívoco. Dios decidió escribir la Biblia en tal lenguaje. Se expuso al hacerlo a que su enseñanza no se impusiera siempre con absoluta claridad, a que apareciera ella en una expresión que necesitaba ser comprendida en su justo medio al admitir muchas veces más de un sentido. Por eso, redactar un nuevo artículo de fe no consiste sólo en tomar una frase concreta y expresa de la Sagrada escritura, pasando a exponerla tal cual está en ella en un símbolo de fe. Si para ser artículo nuevo de fe la verdad del *homousios* de Nicea se precisara que el término mencionado estuviera expreso en la Sagrada Escritura, debería decirse que ese artículo está mal redactado y que la Iglesia se equivocó al redactarlo.

Pero esto no lo afirma luterano alguno del siglo XVI. El luterano acepta íntegramente aquel nuevo símbolo aparecido tras las redacciones de los artículos de Nicea I y de Constantinopla I; es decir, el Nicenoconstantinopolitano. Y dice él que lo acepta por estar el mismo expreso en la Sagrada Escritura. Añaden incluso que tales concilios nada más habrían hecho que tomar algo ya expreso en la Biblia y pasar a colocarlo expresamente en un símbolo. Debe reconocerse de todas formas que, en el siglo IV, se hizo mucho más. Bueno y santo es el que los luteranos digan aceptar como verdadero de fe todo el símbolo Nicenoconstantinopolitano. Bueno es que digan asimismo que se someten por entero a todo lo que hay en la Sagrada Escritura. De todas formas, no se puede admitir que digan que sólo ha de admitirse lo que está expreso en ella, así como que el *homousios* de Nicea se halla expresamente en la Biblia.

Debe reconocerse asimismo también que, en 1542, se tenía en todas partes la convicción de que se iba reunir al fin el concilio general. Del mismo se esperaba que procediera a exponer con claridad la fe, en unión por supuesto con el Papa. ¿Debería decidir el mismo en orden a garantizar la unidad en la fe que parecía desmoronarse que se redactara un nuevo artículo de fe? A este respecto conviene traer aquí lo que expusiera en público Domingo de Soto desde una relección académica en 1536 como catedrático de Vísperas de la Universidad

de Salamanca. Esto fue lo que él dijo entonces: *“Si fueron redactados en la Iglesia aquellos artículos por ser ello necesario ante los herejes diversos, como lo pienso yo sobre la consubstancialidad de las divinas personas en referencia a la divinidad de Cristo, no sé por qué, si surgen nuevas herejías, no han de poder ser redactados artículos nuevos si surgen ahora herejías nuevas. Así por ejemplo, si se determinara ahora en el concilio venidero como artículo que Cristo está realmente presente en el sacramento, en contra de esos herejes que niegan esto”*²¹. Soto dice que, por supuesto, podría hacer esto; pero no dice que fuera el hacer esto absolutamente necesario.

3. Gracias al Sumo Pontífice

Si se redactaron sendos artículos de fe en el siglo IV, si ello se hizo en sendos concilios generales. Nicea I (325) y Constantinopla I (381), y dado que, sin los Apóstoles corrieron los bautizados en el siglo IV como lo corrieron también en el siglo XVI el riesgo de dividirse en la fe, ¿no ha de decirse también que cómo se procedió en el pasado se debía proceder también al entrar en la Edad Moderna? ¿Es preciso afirmar entonces que había que reunir obligatoriamente el concilio general, en unión con el Papa ciertamente, para poder redactar así por ejemplo un nuevo artículo de fe? ¿Podría realizar rectamente esta operación el Papa a solas; es decir, sin tener que reunir el concilio general?

De la exposición de Santo Tomás de Aquino en el artículo décimo de la cuestión primera de la Secunda Secundae se extrae con claridad total que, en toda redacción de un artículo nuevo de fe, debe intervenir el Papa. De veras, sin la misma no puede redactarse artículo nuevo de fe. ¿Qué se hace al redactar un nuevo artículo? Ya se ha dicho aquí. Se realizan dos cosas. Primeramente, se enseña algo como verdad revelada sin posibilidad de error (infallibilidad). En segundo lugar, se impone una obligación en cuanto al saber a todos (autoridad suprema) Y no hay duda que lo uno y lo otro lo recibió San Pedro, y eso que él recibió se transmite hasta el fin del mundo a sus sucesores; en concreto, al Papa. Así las cosas, hay motivos muy fundados, incluso definitivos, para decir ahora que ha de intervenir necesariamente el Sumo Pontífice en tal redacción. Donde se encuentra e interviene él es allí donde hay de veras infalibilidad y autoridad suprema. Así sucedió de veras en el concilio de Nicea I y en el de Constantinopla I.

²¹ “Si propter necessitatem diversorum haereticorum in ecclesia illi articuli sunt conditi, ut puto de consubstantialitate divinarum personarum, de divinitate Christi, nescio quare si modo insurgant novae haereses, non possint condí novi articuli, ut v. g. si nunc in concilio futuro determinaretur tanquam articulus quod Christus est realiter in sacramento contra istos haereticos qui hoc negant”. Ms. 13. Palencia. Biblioteca del Cabildo de la Catedral, fol. 271r.

Como desde lo hecho se pasa correctamente al derecho, hay que aceptar que el concilio con el Papa es capaz el mismo redactar el nuevo artículo de fe y ordenar en consecuencia un nuevo símbolo. El Aquinate realiza en pleno siglo XIII dos afirmaciones importantísimas al respecto. Dice él en primer lugar: “*Pertenece por tanto la edición del símbolo a la autoridad de aquél a cuya autoridad pertenece finalmente determinar aquellas cosas que son de fe, en orden a que sean tenidas por todos con fe inconcusa*”²². Y dice en segundo lugar: “*La razón de esto es debida a que ha de haber una sola fe para la Iglesia toda. [...]; esto no puede guardarse más que, si la cuestión surgida queda determinada por el que preside la Iglesia entera en orden a que, así, sea tenida su sentencia por toda la Iglesia*”²³. Claramente detalla el Doctor Angélico aquí las dos cosas que se requieren para redactar un nuevo artículo de fe: imposibilidad de equivocarse al proponer lo revelado: infalibilidad, y autoridad suprema sobre todos en la Iglesia: primado.

¿No se da todo esto también en el concilio general? Ciertamente, ello se da si se halla reunido el mismo por el Papa. Santo Tomás lo dice así: “*Pertenece la nueva edición del símbolo a la sola autoridad del Sumo Pontífice, como le pertenecen también todas las demás cosas que pertenecen a la Iglesia toda, como congregare el sínodo general y otras cosas semejantes*”²⁴. Y es preciso llamar la atención asimismo aquí que el ordenar el símbolo, la redacción de un nuevo artículo de fe, le corresponde a la sola autoridad del Sumo Pontífice. Al emplear el adjetivo sola, no hay duda de que ella no la tiene el concilio. ¿A qué clase de concilio se está refiriendo el Aquinate? Según Vitoria, en forma alguna puede referirse él a que el concilio con el Papa carezca de tal autoridad. De hecho, redactó en el siglo IV el mismo dos artículos de fe: el unido al Papa. El mismo tiene la autoridad suprema en cuanto está en él el Sumo Pontífice.

Por eso y sin duda alguna se está haciendo el Angélico al concilio sin el Papa. Y es verdad que, sin unión con el Papa, lo cual es lo que se expresa por el modo de la congregación, no puede el concilio proceder a la redacción de un nuevo artículo de fe. Vitoria tiene muy presente lo dicho por Santo Tomás en el argumento *sed contra*, que la edición del símbolo [nuevo] se hizo en el

²² “Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet sententialiter determinare quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneatur”. II-II, q. 1, a. 10c.

²³ “Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiae [...]; quod servari non potest, nisi quaestio fidei exorta determinetur per eum qui toti Ecclesiae praeest; ut sic ejus sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur”. II-II, q. 1, a. 10c.

²⁴ “Ad solam auctoritatem summi Pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quae pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem, ut congregare synodum generalem et alia hujusmodi”. II-II, q. 1, a. 10c.

concilio general, como queda patente con el Concilio de Nicea; pero que se congrega el concilio con la autoridad del Papa²⁵.

Y dado que el Sumo Pontífice realizó juntamente con el concilio en el pasado: siglo IV, dos nuevos artículos de fe juntamente, uno esperaba que Vitoria afrontara clara y definitivamente ya en esta exposición de 1542 la cuestión de si podría redactar el Papa el nuevo artículo de fe sin necesidad de tener que reunir el concilio; es decir, si podía redactarlos a solas. ¿Qué es lo que aparece en la exposición del profesor de Prima? No da muestra alguna de querer tratar esta cuestión. Afronta en cambio en su lugar una parecida. No trata de averiguar y mostrar que el Sumo Pontífice puede redactar un nuevo artículo de fe sin reunir el concilio. Su propósito es mostrar que, sin el concilio, puede él determinar la fe.

Por supuesto y aunque se parezcan, no es lo mismo redactar un artículo de fe que determinar la fe. La redacción de un artículo comporta que quien lo haga sea infalible y tenga la autoridad suprema. Al redactar no se dice sólo con claridad y sin error que esto o eso es de veras de fe, sino que se sostiene que lo redactado lo impone con la autoridad suprema a todos en cuanto al saber. En la determinación de fe se expone la fe sin más, sin imponerla obligatoriamente (en cuanto al saber). Quien determina la fe ha de tener el don de la infalibilidad. No es necesario que posea también él la autoridad suprema sobre todos en la Iglesia. En la redacción del artículo hay que poseer la infalibilidad y la autoridad suprema.

En los primeros cincuenta años del siglo XVI pervivía entre los teólogos una controversia que venía de los siglos anteriores: del XIV y del XV, la de si el Sumo Pontífice era o no era en realidad la autoridad suprema en la Iglesia. Debido al hecho de que el concilio de Constanza (1414-1418) solucionara el muy grave problema de las tres obediencias, dando a la Iglesia al fin un solo y verdadero papa: Martín V, se extiende en muchos la convicción de que es el concilio general (sin el Papa por supuesto y opuesto al Papa) la autoridad suprema en la Iglesia. Cierto es que, con el paso del tiempo y de lo sucedido en el concilio de Basilea (1431-1449), la pujanza y aceptación de esta teoría conciliarista o de la superioridad del concilio decae. Al entrar en el siglo XVI sólo en tierras de Francia prácticamente, con los parisienses a la cabeza, se mantiene como legítima la opinión de que no posee el Papa finalmente la autoridad suprema sobre los cristianos todos y sobre toda la Iglesia. Tales parisienses estarían dispuestos a retirar esta su opinión si el concilio general (con el Papa por supuesto) determinara un día como de fe la superioridad o

²⁵ “Sed contra est quod editio symboli facta est in synodo generali. Sed huiusmodi synodus auctoritate solius summi pontificis potest congregari. Ergo editio symboli ad auctoritatem summi pontificis pertinet”. II, q. 1, a. 10 s. c.

supremacía del Sumo Pontífice. De los parisienses nunca se dice en el siglo XVI que incurren en la herejía, ya que sólo opinan. No incurren en pertinacia. Sus adversarios sólo dicen que se equivocan.

Cuando expone Vitoria la primera parte del ms. 1735 corre el año de 1542. Sólo faltan tres años para que dé inicio el concilio de Trento (1545-1563), el cual se va a congregar para dar respuesta clara y neta a los protestantes, sobre todo a Martín Lutero y a sus seguidores. Como se ha dicho, no niegan éstos artículo alguno de fe. Confiesan la misma letra de siempre al recitar el símbolo breve o viejo: el Apostólico, y el largo o nuevo: el Nicenoconstantinopolitano. Así las cosas, debe reconocerse que no niegan en principio ningún artículo de fe. No es éste el momento de preguntar si negarían ellos la presencia real de Cristo en la Eucaristía en el caso de que se les propusiera esta verdad como artículo de fe en el concilio. Y no lo es, debido a que no hay que hablar aquí de posibilidades sino de hechos. Antes de nada y para responder a lo propuesto, debería ser redactado tal artículo y sería a partir de la redacción ya realizada cuando se podría realizar la afirmación.

De todas formas, a cualquiera le viene a la mente que podía no ser conveniente redactar entonces por medio del concilio de Trento un nuevo artículo de fe; por ejemplo, el de la presencia real. Esta decisión sería vista como una condena absoluta, una imposición con la voluntad de expulsar a los protestantes de la comunión de todos los cristianos, de la única Iglesia. Podía seguirse otro camino. Es posible que, siguiéndolo, no volvieran a la Iglesia de Roma todos los que se habían marchado; pero era un hecho que, así con seguridad, no volvería nadie si se procedía a redactar un nuevo artículo de fe. No era necesario realizar un artículo nuevo para decir que ellos no estaban dentro de la Iglesia de Roma. Ellos mismos lo afirmaban claramente que estaban ni querían star al lado de Roma.

Cierto es que Trento no quiso levantar barrera alguna que fuera insalvable. Sabía que los protestantes no soportaban la imposición y la autoridad, viniera ésta del Papa o del concilio general. Basta volver la vista atrás aquí para tener presente lo manifestado por el propio Lutero en Leipzig (1519), en su controversia con Juan Eck. Dijo con toda contundencia que ni el Papa ni el concilio debían utilizar la autoridad suprema para imponer la fe. Así las cosas, parecía mucho mejor esforzarse por facilitar la aceptación de la verdad, por parte de todos. Católicos y protestantes.

Y no hay duda de que ello se podía lograr si se presentaba la fe con claridad, plena de iluminación, con la menor oscuridad posible. Y esto fue lo que se esforzó por hacer Trento. Era ello también al parecer lo que defendían que se hiciera muchos teólogos del tiempo, quizás entre ellos Vitoria. Pensaban que no había por qué redactar artículo nuevo alguno. Preferían que el concilio hiciera

una exposición lo más clara posible de lo que siempre, en todas partes y por todos había sido tenido como de fe. De esta forma, a nadie se le arrojaba del seno de la comunidad cristiana: la Iglesia. A todos se les ofrecía la oportunidad de comprobar por ellos mismos de parte de quién estaban; es decir, si con la comunicad de siempre o con una nueva que sólo había empezado a existir en el siglo XVI.

Posible es que esta presentación breve de las circunstancias que rodeaban al año de 1542 permita un acercamiento mejor a la comprensión de por qué Vitoria renunció a hablar, cuando parecía que tenía que hacerlo por necesidad, del artículo de fe, profiriendo centrarlo todo en la determinación de fe. Como se ha dicho era esto lo que demandaban con urgencia los tiempos que corrían: exponer con claridad y sin error la fe siempre tenida. Pero, ¿a quién le correspondía realizar esta exposición de forma infalible? Y esto venía establecido claramente por la exposición de Santo Tomás en el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Ello le correspondía ciertamente al Papa. Mejor dicho y utilizando las mismas palabras del Aquinate, le correspondía *últimamente* al Sumo Pontífice.

Cierto era que, a lo largo de mil quinientos años, había corrido esta tarea de exponer infaliblemente la fe a cargo de los concilios, generales o provinciales, en unión con el Papa. A ningún católico se le ocurría poner en duda por eso en el siglo XVI, ni siquiera a los parisienses, que no hubiera que recurrir al concilio general en unión con el Papa en orden a exponer de modo infalible la fe tenida siempre por los bautizados. Así las cosas, se comprende que, desde prácticamente todas partes, se pidiera urgentemente al Papa la realización de un concilio general, en orden a que quedara determinada infaliblemente la fe frente a la confusión creada entre los bautizados tras la aparición del protestantismo. Todo el mundo esperaba que hablara el concilio general (con el Papa): la Iglesia.

Pero, ¿qué ocurriría si fuera el Papa a solas, sin reunir el concilio general, se decidiera por exponer él la fe? ¿Habría que aceptar entonces que el mismo no se equivoca? A mi entender era éste el problema de actualidad que preocupaba a Vitoria en 1542 y que se apresta a afrontar buscando su mejor iluminación.

En honor a la verdad y a la erudición debe reconocerse que el Papa a solas (sin reunir previamente el concilio general) había condenado ya las 95 tesis de Lutero. Así lo hizo en 1520 por la bula *Exsurge Domine* León X²⁶. Y lo había calificado sin reunir concilio alguno, general o provincial, los errores de fray Martín, dando el siguiente veredicto: “*Condenamos, reprobamos y de todo punto rechazamos todos y cada uno de los antedichos artículos o errores, respectivamente, según se previene, como heréticos, escandalosos, falsos u ofensivos a los oídos piadosos o bien engañosos de las mentes*”

²⁶ Cf. DS 1451-1492. DS = DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. (Barcelona 1976).

*sencillas, y opuestos a la verdad católica*²⁷. Ahora bien, ¿había realizado con esta declaración el Papa una determinación infalible al haberla realizado sin haber reunido previamente el concilio?

Apoyado en la exposición ciertamente de Santo Tomás de Aquino en el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, que es sobre el artículo de fe, entendía Vitoria que el Papa es infalible cuando determina la fe sin haber reunido previamente el concilio, general o provincial y, al parecer, esto es así porque es capaz él de redactar a solas un nuevo artículo de fe. Lo precedente no fue afirmado expresamente por fray Francisco; pero era algo que se deducía de las objeciones que él mismo se puso y a que se aprestó a contestar. Y se pregunta él mismo si puede el Papa a solas redactar un artículo nuevo de fe, ordenar un símbolo nuevo de fe. Y señala que hay dos símbolos. Uno de ellos fue hecho por los Apóstoles y el otro, por el concilio de Florencia. ¿Por qué no se dice, pregunta él, de acuerdo con esto que al Papa no le pertenece la ordenación del símbolo, ni la determinación de la fe, sino que esto le corresponde al concilio?

Y se pasa a la exposición de la respuesta. El Papa no puede errar, como tampoco puede hacerlo el concilio, cuando determina. En este momento reconoce Vitoria cómo hay algunos que dicen (al parecer se refiere a los parisienses, católicos ellos) que el Papa puede ciertamente errar. ¿No decían los parisienses acaso que debía hacerse la determinación de la fe en un concilio general (con el Papa por supuesto) en orden a que el Papa, que es un solo hombre, no se equivocara? ¿Aceptaba Vitoria esta interpretación de por qué había realizado siempre el Papa la determinación de la fe a través de reunión previa de un concilio?

Vitoria da a entender como respuesta a lo colocado arriba, que él congrega el concilio, es para que queden evitados los escándalos; ante todo, los escándalos de los débiles. No se escandalizarían quizás los hombres probos y doctos, reconoce, si el Papa determinara por sí; pero se ha de reconocer que errarían los simples cuando son ellos concededores de que el Papa es un guerrero. Se burlarían éstos entonces de su determinación. Y esto es algo que no conviene que suceda. Además, Pablo dijo que muchas cosas “*me son licitas; pero no todas me convienen*” (1 Cor 6,12). Por otra parte, cierto es que lo que se puede achacar al Papa se le puede echar encima también al concilio. Por otra parte, ya decía Aristóteles que es más fácil encontrar a un hombre bueno que a muchos.

²⁷ “[*Censura*:] Praefatos omnes et singulos articulos seu errores tanquam, ut praemittitur, respective haereticos, aut scandalosos, aut falsos, aut piarum aurium offensivos, vel simplicium mentium seductivos, et veritati catholicae obviantes, damnamus, reprobamus atque omnino reicimus”. DS 1492.

Otra objeción que se pone Vitoria a sí mismo es que, si puede determinar el Papa a solas la fe, ¿a qué viene esa complicación de convocar el concilio general? ¿No sería entonces algo superfluo y vano la congregación del concilio? A esta objeción dirá Vitoria que tiene el Papa el don de no poder errar en estas cosas que son de fe y que ello debe entenderse de manera correcta. Para que el Papa determine una proposición de fe y no se equivoque al hacerlo, ha de consultar a varones doctos. Si son fáciles los artículos de fe que se han de determinar y no hay en contra de ellos testimonios desde la Escritura y desde los santos, puede proceder a determinar por sí. Si el asunto es grave, él ha de convocar el concilio general. Si fuera algo que no queda patente en la Escritura, ni había sido determinado desde los varones santos y antiguos, obraría él con negligencia él si lo entregara [sólo] a algunos para su determinación. Es preciso ciertamente que él congrege el concilio y que el concilio haga también lo que está en sí; eso es, que los reunidos en él hagan desaparecer las pasiones y escudriñen la Escritura Sagrada. Es que, si no se obra así, no sólo el Papa errará, sino que errará también el concilio general por ser una necesidad que allí no haya pasiones y no se formen *bandos* a la hora de determinar el asunto de fe.

¿No está admitiendo entonces fray Francisco que pueda equivocarse el Papa a solas y que pueda equivocarse también el concilio general con el Papa en una determinación de fe? ¿No ha dicho antes que, en modo alguno, puede equivocarse el Papa sin el concilio y el Papa con el concilio? Al parecer Vitoria no consideraba necesario tener que decir que esto no puede ocurrir jamás. Da él por supuesto la asistencia del Espíritu Santo. Tanto en un caso como en el otro sabe que no se permitirá que se produzca error. Y ello se impone, porque él está seguro de que lo definido por el Papa sin el concilio general o lo definido por el concilio general con el Papa llega a ser definido únicamente si ello lo permite el Espíritu Santo. Si lo ha permitido, ello es infalible.

Ahora bien, ¿cómo se sabe él con certidumbre que la Iglesia, defina el Papa a solas o lo haga con el concilio, no incurrirá en equivocación? Lo dice con toda claridad Vitoria. Es algo que consta desde la Sagrada Escritura (cf. Mt 16,18) y, ante todo, por ser Cristo el esposo de la Iglesia²⁸. Con lo dicho queda respondida la objeción basada en la posibilidad de que quien define sea el Papa que, a pesar de ser el Papa sería hereje. En el siglo XVI se acepta esta posibilidad. Si el Papa es hereje oculto y mantiene una herejía, ¿no intentaría el mismo definirla, engañando así a toda la Iglesia, la cual queda obligada a

²⁸ Decía Vitoria en 1534: Sed iterum. Unde constat hoc et quomodo scitis quod Ecclesia non potest errare? Respondeo quod constat ex scriptura. Rt primo, quia Chistus est sponsus ecclesiae qui eam regit et diligit. Homiuncio si posset, non permetteret eam errare; quanto magis Christus optimus ejus patornus. 2.º constat ex illo Luc. 22. [ms. Joa. 20]: Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua, et oravit pro eo in persona totius ecclesiae, et accepit curam servandi illam". Ms. 43, In II-II, q. 1, a. 10, fol. 23r.

obedecer al Sumo Pontífice al determinar de fe? Aquí no gasta mucho tiempo Vitoria en responder. Ha dicho ya que no permitirá jamás el Espíritu Santo que el Papa, hereje o no hereje, con el concilio o sin el concilio, defina como verdad un error. Ya se ocupará el Espíritu Santo por supuesto de que no defina y, si define, definirá lo contrario a lo que quiere definir. Dijo Vitoria en 1534: “*Aunque pueda ser el Papa un hereje, es con todo una imposibilidad que se equivoque en la determinación de aquellas cosas que son de fe*”²⁹.

IV. CONCLUSIÓN

Toda exposición de Francisco de Vitoria viene del pasado, se detiene en el presente y se proyecta hacia el futuro. Así le ocurre ciertamente a ésta que es sobre el artículo décimo, sobre si corresponde al Papa la redacción de un nuevo artículo de fe. El pasado es en todo momento para fray Francisco la Summa Theologica de Santo Tomás. El presente se reduce a un continuo esfuerzo por librar a la teología de las desviaciones y oscuridades en las que se encontraba ella al entrar en el siglo XVI. El futuro es esa necesidad de enmendar el rumbo, dirigiéndolo hacia metas siempre más altas al servicio de la verdad y del bienestar de los cristianos.

A mí me gusta decir con frecuencia que la teología de la Escuela de Salamanca del siglo XVI se halla siempre en movimiento, inquieta, caminando en todo momento hacia delante; pero descansando, es verdad, en la seguridad del pasado y en la aceptación del presente. Jamás repiten los salmantinos la misma enseñanza. Por eso no trabajan ante todo para la imprenta. No les entusiasma la escritura, sino la palabra. Cuanto hablan, dicen y enseñan ha de entenderse viene de atrás, llega al presente; pero queda abierto todavía al futuro, es decir, a modificaciones, cambios, precisiones y complementos posibles. Así las cosas, nada extraña que lo que empezara a exponer Vitoria en 1526, me refiero ahora precisamente al comentario al artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* fuera creciendo en extensión, y en profundidad, conforme iban pasando los años. Se ha expuesto ya aquí que el comentario de Vitoria impartido aquel curso (1526-1527) alcanzaba apenas tres folios manuscritos, mientras los comentarios entregados a la imprenta por Domingo Báñez (1584) sobrepasaban largamente las cien páginas en folio y a doble columna.

Y así ocurría en los comentarios a este artículo décimo de Francisco de Vitoria. Los posteriores eran más extensos que los anteriores. Los del curso de 1534-1535: Ott. lat. 382, ms. 43 y ms. 49, sobrepasaban ampliamente a la

²⁹ “Respondeo quod, quamvis papa possit esse haereticus, tamen impossibile est quod erret in determinatione. Eorum quae sunt fidei”. Ms. 43, In II-II, q. 1, a. 10, fol. 22v.

exposición del curso de 1526-1527: Ott. lat. 1015a. Era de esperar entonces que Vitoria había de sorprender a todos con un comentario todavía más extenso en el curso de 1542-1543. ¿Se cumplió esto que se esperaba de él? Aquella su exposición esperada fue tremendamente escueta, más breve incluso que la de 1526. Aparentemente se limitó el Maestro entonces a resumir lo que había expuesto en 1534. Quien lee hoy todos los manuscritos de Vitoria y los compara entre sí no puede menos de hacerse preguntas como éstas: ¿Le había podido al Maestro la rutina? ¿No tenía ya nada que aportar? Y el que se hace estas preguntas sabe que, en aquel curso de 1542-1543, se le dieron a Vitoria todas las facilidades para que, a pesar de sus achaques pudiera impartir las lecciones. Se le retrasó incluso la hora, para no hacerle madrugar. Se le redujo el tiempo de la lección, para que no se fatigara en exceso. Todos querían oírle. Él, que nunca había repetido lección alguna, ¿iba ahora a decepcionar a sus oyentes ofreciendo una enseñanza repetida y ya sabida por todos?

Uno suele tener frecuentemente la tendencia a pensar que todo desarrollo, toda aportación, todo descubrimiento, se trasluce al fin en un aumento de materia. Cuando la materia no abunda, sino escasea, se piensa espontáneamente que se va hacia atrás, que se está produciendo una regresión. ¿Es cierto absolutamente que todo avance, progreso, invención se mide sólo por la materia? La materia es progreso si va acompañada de la calidad. En ocasiones es un verdadero avance la disminución y escasez de la materia, si la poca materia existente es de calidad. A este respecto recuerdo este pensamiento que pone L. Bouyer al principio de uno de sus libros, cuyo autor es M. Osty: “*Creedme, señores: si en los libros no se pusiera más que lo que atañe al tema, en primer lugar, se harían muchos menos y, además, serían muy breves*”³⁰.

Me parece a mí que, en ocasiones, hay necesidad de detener el paso y hacer un examen sereno de lo que ya se tiene adquirido, tomando conciencia de los avances y sopesando mucho de lo que se ha aportado, de lo cual se puede prescindir, al menos en parte; es decir, que viene muy bien acometer una operación de limpieza, impartiendo una lección magistral sobre un tema capital, como lo era el del artículo décimo, y señalando ante todo las líneas maestras, los pilares fundamentales, que debían mantenerse de cara al trabajo ulterior. Me atrevo a presumir ahora que, a pesar de su carácter esquemático y de su brevedad, quienes tuvieron la suerte de escuchar aquella exposición de Vitoria de 1542, no quedaron en modo alguno decepcionados. Presumo, lo repito, que se manifestarían incluso tremendamente agradecidos y entusiasmados por haberles sido dada una enseñanza breve y clara, verdaderamente magistral.

Posiblemente replicará alguno a todo esto y se limitará a decir que lo dejado sobre el artículo diez, tal y como se lee en el texto del ms. 1735, produce la

³⁰ BOUYER, L., *Diccionario de teología*. (Barcelona 1968) 5.

impresión de que es algo incompleto, inconexo, superficial, incluso parcial. En una palabra, hasta podría decir que es en realidad un mal resumen. Y yo no niego que tal debiera ser la primera impresión que tiene quien lo lee por primera vez. Hasta reconozco, lo confieso, que tal fue la impresión que dicho texto causó a mí. De toda formas, no me atreví a emitir un juicio tan negativo. Tenía en todo momento presente yo que Vitoria no hablaba para la imprenta. No entregaba aquel su escrito a las prensas para que lo fijaran y, con la publicación, se mantuviera como definitivo para siempre. Se dirigía a personas concretas de carne y hueso, que vivían en un concreto espacio y en un determinado tiempo, viviendo los problemas de cada día. Y sobre todo, sus espectadores sabían muy bien todo el contexto sobre el cual hablaba Vitoria, que suelen desconocerlo quienes leen lo dicho por a finales del siglo XX o principios del siglo XXI.

En estas circunstancias es cierto que podía ir Vitoria derechamente al grano. Era capaz de hablar directamente y de pasar de un punto a otro con rapidez, sin necesidad de realizar la prueba de casa paso. Catedrático que hablaba y alumnos que escuchaban sabían muy bien de qué se estaba tratando. Es de suponer que los alumnos tendrían conocimiento de lo ya expuesto por el Maestro en 1526 y en 1534. Ante ello querrían saber lo nuevo, qué se podía añadir en 1542. Además, serían todos conscientes de que disponían de menos tiempo, el uno para exponer y los otros para escuchar. Y no se puede despreciar la circunstancia de que, seguramente, era consciente Vitoria de que podría ser aquélla, dado su maltrecho estado, su última oportunidad para poder exponer esta materia tan querida para él y para toda la Escuela de Salamanca.

Así las cosas, puede decirse que Vitoria hizo un repaso breve y preciso de lo que él había trabajado sobre el artículo décimo. Señaló con claridad los puntos básicos en los que el mismo descansaba. Se permitió indicar incluso que se debía trabajar tras él. En una palabra, dejó de alguna manera allí una especie de testamento. Comenzó llamando la atención sobre lo recibido desde el pasado, especialmente desde Santo Tomás. Aquí entra la problemática toda sobre el símbolo nuevo de fe. Allí era preciso que quedara bien clara esa distinción sobre los artículos simples y los artículos nuevos, así como que remaricara que artículo de fe era la verdad que se había de saber; es decir, de creer expresamente.

Asimismo, no podía dejar de señalar Vitoria ante sus oyentes en aquel momento cómo el debate de su tiempo (de forma especial en contra de los protestantes) giraba básicamente sobre la cuestión de la autoridad suprema de la Iglesia, dejando entonces muy claro que, por encima de toda discusión sobre la relación entre la Sagrada Escritura y la Iglesia, había de tenerse muy presente que ni la una ni la otra podían incurrir en error, ni en contradicción, para indicar asimismo que la autoridad de la Iglesia llegaba a los oídos de los bautizados gracias al Sumo Pontífice, el cual actuaba sin el concilio general o con él.

Y una vez expuesto esto, sólo le quedaba a Vitoria decir lo que, a mi entender, era lo más relevante en aquel momento, algo referente al futuro. Y era que, dadas las circunstancias concretas (la posición sobre todo de los protestantes), no debería trabajarse tanto sobre la problemática en sí del artículo de fe, sino sobre la de la infalibilidad de la Iglesia; es decir, que se debía hacer un esfuerzo por mostrar con claridad la fe dando la posibilidad a cada bautizado de entender por sí mismo si se hallaba dentro de la Iglesia o fuera de ella.

Pero, ¿por qué centra todo Vitoria en este último punto en el Sumo Pontífice? ¿A qué se debe que casi nada hable de la Iglesia toda o del concilio general? Aquí podría decirse que fray Francisco es un comentarista de Santo Tomás, el cual centra todo el artículo décimo de la cuestión primera en la infalibilidad y primado del Papa. Y yo he de reconocer que es del todo acertado ese juicio de Vitoria, no sólo por seguir a Santo Tomás, sino por ser ello la verdad. ¿Cómo se sabe con certidumbre cuál es el concilio general? ¿Cómo se sabe cual entre todas las comunidades existentes que se dicen cristianas es la Iglesia? Por supuesto, el Papa es de la Iglesia, no es la Iglesia. El Sumo Pontífice es uno. La Iglesia es una asamblea, una comunidad. De todas formas, ¿no se sabe dónde está la Iglesia con certidumbre más que gracias al Sumo Pontífice?

A la hora de poner punto final he de decir yo con toda sencillez que, si he llegado a escribir al fin este artículo, ello ha sido debido a que he repasado muchas veces los comentarios de Vitoria a la primera cuestión de la *Secunda Secundae*, así como he estudiado prácticamente los de todos los salmantinos del siglo XVI. Lo que me parecía a mí sin valor al principio, me fue pareciendo poco a poco precioso. Creo que he llegado a aproximarme a lo que expuso fray Francisco. No tengo el conocimiento de la cuestión como aquellos que lo escucharon; pero me siento personalmente cada vez más convencido de que esta mi presentación e interpretación es correcta, si bien puede ser completada. Y seré yo mismo el que me esforzaré por pulirla y por trabajarla todavía más, si Dios me lo concede. Vitoria es un maestro. No lo fue sólo en su tiempo. Lo es también en la actualidad. Pienso yo que el conocer sus puntos de vista en el contexto en los que él los expuso debe redundar en bien de la teología actual. Los momentos que se viven en el presente, no se pierda esto de vista, se parecen mucho a los vividos en el siglo XVI.