

***Repasos solemnes y lecciones ordinarias.***  
**Textos manuscritos sobre la Sagrada Escritura (1536-1539)**  
**Primera parte<sup>1</sup>**

DOMINGO DE SOTO O.P.

IGNACIO JERICÓ BERMEJO<sup>2</sup>

**Palabras clave:**

Artículo de fe, canon sagrado, Domingo de Soto, lección (pre-lección), manuscritos, reforma de la Iglesia, repaso solemne (re-lección).

**Solemn revisions and ordinary lessons.  
Handwritten texts on Sacred Scripture**

**Keywords:**

Article of faith, sacred canon, Domingo de Soto, ordinary lesson (pre-lectio), manuscripts, reform of the Church, solemn revision (relectio).

## I. PRESENTACIÓN

### 1. Introducción

Esta edición presenta tres repasos solemnes y dos textos de lecciones ordinarias. Domingo de Soto, preclaro profesor de Prima y de Vísperas en la Universidad de Salamanca en el siglo XVI, no quiso darlas a imprenta. ¿Es justo darlas a conocer ahora? Debo reconocer que me ha preocupado mucho esta

---

<sup>1</sup> Edición del manuscrito 13 de la Biblioteca del cabildo de la catedral de Palencia. En este número –ATG 81 (2018)– se publica la primera parte de este estudio y edición: tras la amplia presentación general debida al editor, I. Jericó Bermejo, viene la traducción al castellano de los repasos solemnes (*re-lectiones*) de 1536, 1537 y 1538. En la segunda parte, cuya publicación está prevista en ATG 82 (2019), se editarán las traducciones al castellano de los dos manuscritos de la lección ordinaria (*prae-lectio*) de 1539, según el manuscrito 940 de la Biblioteca nacional de México y según el manuscrito Ott. lat 782 de la Biblioteca apostólica vaticana (Roma), así como los originales latinos de las *re-lectiones* y de la *prae-lectio*.

<sup>2</sup> Investigador. Universidad de Navarra-Peralta (Navarra). <https://orcid.org/0000-0002-8524-8261>

cuestión. ¿Obro correctamente al dar a conocer aquí el texto de estos repasos y de estas lecciones ordinarias? No soy el primero ni el único, por supuesto, que hace tales cosas. Si realizo ahora esta publicación es por entender que merece la pena dar a conocer lo que es verdaderamente de valor, creyendo además que Domingo de Soto aplaudiría mi decisión. Barrunto que uno de los motivos de la aprobación del teólogo del siglo XVI radicaría en que las presentes transcripciones y traducciones son sólo un medio para facilitar a todos que puedan acceder a conocer con mayor facilidad lo que expuso realmente Soto; pero éste que se presenta aquí no es el texto definitivo, sino siempre el manuscrito tal y como quedó redactado en el siglo XVI.

Las presentes transcripciones y traducciones de las *relecciones* las realizo desde un manuscrito concreto, al parecer, el propio de fray Domingo; es decir, aquél que consideraba el mismo como el suyo; es decir, el de su misma propiedad. Sobre el mismo se copió el 13 de la Biblioteca del Cabildo Catedralicio de Palencia, que es el que aquí se utiliza. De las *lecciones ordinarias* se ofrecen aquí los textos de dos manuscritos diversos. Son los dos que se conocen en la actualidad. ¿Tiene sentido publicar aquí la transcripción de las tres *relecciones* cuando ya han sido publicadas las ediciones críticas de ellas? A este respecto debo ser sincero. Nunca me he sentido yo con fuerzas para realizar una edición crítica. Por supuesto, tengo a ésta como una tarea que supera mis fuerzas. De todas formas, no puedo ocultar al respecto que tal tarea de proceder nunca me ha entusiasmado. A ella le encuentro bastantes inconvenientes. Aludiré a ello más adelante, en esta introducción.

¿Aprobaría Soto que alguien hiciera una edición crítica de sus obras cuando debe realizarse desde textos que, aunque procedan del mismo autor, no es claro que hubieran sido confeccionados o pronunciados en el mismo momento por el autor? Al respecto me paraliza en seco a mí esa posibilidad sola de que fray Domingo de Soto no estuviera de acuerdo con semejante proceder; es decir, con que mezclara yo textos heterogéneos con el objetivo de dar con un texto único, el cual es posible que nunca existió. Sinceramente, creo que Soto no se opondría a que se pusieran al alcance de todos hoy esas copias distintas que existen. Y una parte de este trabajo es el que ofrezco yo aquí. El hecho de ser varias y distintas las copias dejan siempre algo escondido. Quien no está ya no entre nosotros ha de ser respetado y hay que limitarse a transcribir lo que él dijo o lo que otros dijeron manifestó.

## 2. Autor y texto

### 2.1. Los textos

Recibe en castellano el nombre de lectura aquel tratado o materia que explica un maestro en clase ante sus alumnos. En la Universidad de Salamanca del siglo XVI se distinguían dos lecturas diferentes. A una se le daba el nombre de ordinaria o previa. A la misma se le denominaba *prelección*. Era la que impartía día tras día el profesor en el aula sólo a sus alumnos. La segunda lectura era el repaso. Por supuesto, era en principio una lectura posterior a la *prelección*. Por eso, gustaba denominársela con el nombre de *relección*. Y a este respecto se ha de decir que esos repasos o *relecciones* eran solemnes, ante la Universidad entera. A impartir al menos una *relección* cada año estaban obligados los catedráticos de Prima y de Vísperas en la Universidad de Salamanca del siglo XVI sobre un tema de libre elección entre los que debían explicar en el aula ordinariamente a sus alumnos. Y viene muy bien señalar ahora que, cuando, tras el acceso de Francisco de Vitoria (1526) a la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca, impartían las lecturas los respectivos profesores no leían de escrito alguno. Por eso, ningún profesor salmantino acudía a clase a improvisar y exponer lo que le viniera a la inspiración del momento. Tomaban todos especial cuidado por entonces en preparar las clases de cada día, poniendo por escrito la noche anterior lo que pensaban impartir en clase al día siguiente; pero se debe decir además que ellos habían venido realizando redacciones preparatorias de sus lecturas desde días y meses anteriores.

Dictar las lecciones fue ciertamente práctica que introdujo y consolidó Francisco de Vitoria († 1546) en la Universidad de Salamanca. Y tal dictado consistía en que el profesor iba explicando con una cierta lentitud ante sus alumnos, ocupándose éstos por su parte de tomar notas escritas en sus cuadernillos o *alvéolos*. Desde lo ya expuesto se comprende que pueda uno toparse en la actualidad con dos clases de manuscritos de las lecturas de Salamanca, se traten de *prelecciones* o de *relecciones*. Por una parte, es posible que tropiece con el propio manuscrito del profesor, el que redactó en privado antes de impartir la lección en clase. También puede topar con apuntes de alumnos de lo que explicaba o leía el profesor. Hasta es posible hablar de una tercera clase de manuscritos salmantinos del siglo XVI: los que compone para impartir la lección ordinaria y no lleva a clase, puede añadir él, después de ella, determinadas notas o introducir añadidos y correcciones.

En los manuscritos de los alumnos es preciso distinguir también. Existen los que han sido compuestos por un alumno aventajado y cuidadoso, el cual vuelve a copiar tranquilamente lo que él ha escuchado en clase, sirviéndose

incluso entonces de apuntes tomados en la misma lectura por otros alumnos. Es posible también que se trate del manuscrito de un alumno que no ha tenido inconveniente en añadir en la redacción posterior a la lección lo que el profesor impartió ocho años antes. A este respecto viene bien señalar que los catedráticos de Prima y de Vísperas volvían a explicar la misma materia a los ocho años. Finalmente, el manuscrito podría ser el de un alumno especial; es decir, de alguien que no es estudiante, sino escribiente nada más. Algunos alumnos podían permitirse el lujo de llevar a su lado un escribiente a sueldo que se ocupaba de tomar nota de lo que decía el profesor, mientras su amo estudiante atendía tranquilamente. Por supuesto, esta última clase de manuscritos son importantes y de interés; pero tienen menor valor en cuanto a seguridad que los anteriores. De hecho, el escritor a sueldo era experto en escribir; pero no lo era tanto en conocimientos de teología. Y entre los manuscritos del profesor no hay que perder de vista los que éste compuso en un primer momento, a modo de esquema o epítome, en orden por supuesto a redactar la correspondiente lectura para la *prelección* o *relección*.

Sobre los manuscritos de los salmantinos escribió Beltrán de Heredia que “*la lectura [...] recorría [...] desde que se la asignaban al catedrático hasta que quedaba registrada en limpio en el cartapacio del alumno, un proceso de tres y a veces de cuatro fases*”<sup>3</sup>. Por supuesto, los escritos de los propios profesores eran guardados en el siglo XVI como tesoro muy preciado. Los mantenían los dominicos en el convento de San Esteban de Salamanca<sup>4</sup>. Los de los agustinos, en el convento de San Agustín. Pasaban los manuscritos de los alumnos de mano en mano. De éstos hubo quienes se esforzaron por guardarlos y no faltaron quienes decidieron adquirirlos por dinero. Y manuscritos de alumnos son casi todos los existentes hoy en la Biblioteca Apostólica Vaticana. Ascanio Colonna<sup>5</sup> se esforzó por copiarlos y por adquirirlos. Ciertamente, son códices de alumnos la mayoría de los existentes en la Biblioteca del Patriarca o del Corpus Christi de Valencia. En este colegio se encuentran los del propio San Juan de Ribera; es decir, los que él redactó o mandó redactar cuando era estudiante.

Por desgracia, muchos de estos manuscritos salmantinos del siglo XVI han desaparecido. Existieron; pero se han perdido, incluso destruido. Beltrán de Heredia escribió al respecto: “*A fines de aquel siglo [XVI] casi todos [los manuscritos] habían pasado a las bibliotecas de centros, colegios o comuni-*

---

<sup>3</sup> BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*. [BHV] Barcelona–Madrid 1939, 60.

<sup>4</sup> Cf. MORI, E. G., *Il motivo della fede. Da Gaetano a Suarez*, Roma 1953, 50.

<sup>5</sup> Cf. EHRLE, F., “Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez”: *Estudios Eclesiásticos* 8 (1929), 154–155.

*dades, donde perecieron en la invasión napoleónica o en la infausta excomunión y desamortización de 1835. Hoy sólo quedan vestigios de aquel tesoro, habiéndose salvado varios por estar depositados en bibliotecas extranjeras*<sup>6</sup>. A este respecto conviene recordar que los escritos ensalzan a sus autores y los autores ensalzan a su vez sus propios escritos. Karl J. Becker dejó escrito: “No es Domingo de Soto el mayor teólogo de su tiempo. Ahora bien, nadie se ha encontrado tan bien como él en los movimientos todos intelectuales que acuñan el desarrollo de la teología en los primeros sesenta años de su siglo”<sup>7</sup>.

## 2.2. Biografía

Domingo de Soto nació<sup>8</sup> en Segovia (1495). Comenzó a cursar la filosofía en la Universidad de Alcalá (1512), estudios que completó más tarde en París (1516–1519). Entre 1520 y 1524 explica como profesor en una de las cátedras de filosofía de la Universidad de Alcalá. Pide un día ingresar en el convento dominicano de San Pablo de Valladolid (1524) y, al año siguiente (1525), profesa como religioso (1525).

¿Dónde cursó Soto la teología? Para principios de 1520 es cierto que llevaba cursados dos años de teología en París, concretamente en el convento dominico de Saint Jacques. Uno de sus maestros de entonces pudo ser Francisco de Vitoria<sup>9</sup>. La carrera de teología la completó en Alcalá, entre 1520 y 1524. No se sabe con certidumbre dónde obtuvo el título de licenciado; pero es cierto que lo obtuvo. Lo aceptó el estudio dominicano de San Esteban (Sa-

---

<sup>6</sup> BHV 66.

<sup>7</sup> “Domingo de Soto ist nicht der grösste Theologe seiner Zeit. Aber niemand hat wohl wie er in all den geistigen Bewegungen gestanden, die in der ersten 60 Jahren seines Jahrhunderts die theologische Entwicklung prägten”. BECKER, K. J., *Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de Soto*, Roma 1964, nota I.

<sup>8</sup> Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*. Salamanca 1960; IDEM, “Soto, Dominique de”: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14/2 (1941) 2423-2431; EHRLE, F., “Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez”: *Estudios Eclesiásticos* 8 (1929) 289-310; FRAILE, G., “Soto, Domingo de”: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4 (1975) 2507b-2508a; GARCÍA MIRALLES, M., “Soto, Domingo de”: *Gran Enciclopedia Rialp* 21 (1975) 637-638; POZO, C., “Soto, Domingo de”: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (1964) 897-898; DOMÍNGUEZ, F., “Soto, Domingo de”: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (2000) 745-746; BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*, Madrid 2000 [BPE] 399-412; BECKER, K. J., “Soto, Domingo de”: *Theologische Realenzyklopädie* 31 (2000) 476-478.

<sup>9</sup> “Es posible que estén en lo cierto Medina, Báñez y Quetif cuando dicen que Soto fue discípulo de Vitoria; (...) durante la estancia de los dos en París por los años 1516–20. En estos años regentaba Vitoria [...] una cátedra pública de teología en el colegio de Santiago de París”. EMM 291-292.

lamanca)<sup>10</sup>. Entre 1525 a 1532 permanece Soto como dominico en este convento. Actúa en él como profesor en San Esteban y sustituye ocasionalmente al catedrático de Prima de la Universidad: Francisco de Vitoria<sup>11</sup>. Fue en 1532 cuando obtuvo por oposición la cátedra de Vísperas. Escribió sobre esto Belda Plans: “*En septiembre de 1532 queda vacante la cátedra de Vísperas [...] por la muerte de su titular Bernardino Vázquez de Oropesa, que había sido de Biblia anteriormente. Soto oposita y gana dicha cátedra (22 de noviembre de 1532). [...] Soto convalida sus estudios teológicos. [...] Se le otorgó el grado [de licenciado] el 14 de noviembre de 1532. Como culminación realiza los ejercicios del Doctorado, recibiendo el birrete doctoral de manos del propio Vitoria (8 de diciembre de 1532)*”<sup>12</sup>. Y al igual que hiciera Vitoria en 1526 toma Soto la decisión de impartir desde el principio sus explicaciones por la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino<sup>13</sup>.

A la primera etapa del concilio celebrado en Trento (1545–1547) acudió Domingo de Soto como teólogo imperial<sup>14</sup> estando acompañado por el también dominico Bartolomé Carranza<sup>15</sup>. La posición de Soto en Trento no fue por cierto en los inicios la de un simple teólogo. Escribe al respecto Ehrle “*Es cierto que al principio asistió al Concilio en calidad de teólogo imperial; pero enseguida se le designó para representar al p. Francisco Romeo, Vicario general de su Orden, que estaba sin General ya desde noviembre de 1544. Cuando el 22 de diciembre de 1545, en uso de este título, quiso hablar el primero de entre los Generales de las Órdenes, y después de los Abades, protestó el Cardenal Cervino, dando por razón que el Papa había ordenado*

<sup>10</sup> “Acceptamus licenciatum fratris Dominici de Soto, quem licenciatum appellamus, quia in saeculum eam consequutus est”. Cf. BHS 31.

<sup>11</sup> Cf. DOMÍNGUEZ, F., “Soto, Domingo de”: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (2000) 745. “Suple [Soto] algunas veces a Vitoria en su cátedra de Prima, cuando éste cayó enfermo (curso 31–32), explicando la *Prima Pars* de la *Summa*”. BPE 402.

<sup>12</sup> BPE 402–403.

<sup>13</sup> Comienza el 24 de noviembre de 1532 por la cuestión primera de la *Tertia Pars* de la *Summa* que es *De incarnatione*. Cf. BPE 417.

<sup>14</sup> “Durante los meses de enero y febrero de 1545 partieron de la Corte imperial cartas para los prelados españoles [...]. En previsión de que éste, por su falta de salud, no estuviera para emprender aquella jornada, avisaba el Emperador a su hijo don Felipe, que en tal caso, fuese en su lugar el maestro Soto, acompañándole fray Bartolomé de Miranda, rector del colegio de San Gregorio de Valladolid, o fray Domingo de la Cruz” (BHS 118).

<sup>15</sup> “Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza y el Dr. Velasco partieron de Valladolid hacia el de mayo de 1545 y, atravesando Francia, llegaron a Trento el 6 de junio del mismo año. Al principio no pudieron contener su mal humor ante los repetidos aplazamientos del concilio”. GONZ GAZTAMBIDE, J., *Historia de los obispos de Pamplona*, III, s. XVI, Pamplona 1985, 402.

*que ningún representante de persona que tuviese voto en el Concilio pudiese intervenir con voto deliberativo. Por tanto, se resolvió que su puesto sería el primero después de los Generales de las Órdenes y que gozaría solamente de voto consultivo*<sup>16</sup>. Hubo de ausentarse Soto de Trento, juntamente con Bartolomé Carranza, de Trento para marchar a Roma y participar en el capítulo de la Orden, en el que quedó elegido el nuevo General. La elección recayó sobre Francisco Romeo.

Carranza regresó a Trento para el 13 de julio de 1546<sup>17</sup> pero Soto volvió al parecer más tarde. A pesar de ausentarse durante mucho tiempo, destacada fue la actuación de fray Domingo en Trento. Escribe Franz Ehrle: “*En las actas oficiales de Massarelli no aparece su nombre ni entre los Padres ni entre los teólogos hasta el 1º de octubre de 1546. Y, sin embargo, se le atribuye generalmente a nuestro teólogo una participación muy importante en la elaboración del decreto sobre la justificación. [...] En la congregación general, en que desde el 1º de octubre se discutió la segunda redacción del decreto sobre la justificación, habló Soto como hasta entonces en último lugar como representante del General de su Orden. El 29 de octubre se cita a Soto en las actas como representante de dicho Superior, y el 4 de noviembre encontramos a este último por primera vez entre los seis Generales de Órdenes presentes en la congregación general*”<sup>18</sup>. Posiblemente, hubo de ausentarse de nuevo Soto el 15 de noviembre de 1546 y no regresó hasta finales de enero de 1547, con ocasión precisamente de las deliberaciones sobre los sacramentos.

El 11 de marzo se decidía el traslado del concilio a Bolonia. Soto, juntamente con Carranza y otros teólogos imperiales, se mantuvo en Trento. Y comenta Ehrle: “*De aquella inactiva espera, a que se veían condenados estos últimos [los teólogos imperiales] por la subitánea marcha de los Legados del Papa, fue librado Soto por un rescripto imperial. En él le nombraba Carlos V confesor suyo y le llamaba con este cargo a su Corte en Alemania. Esto debió de ocurrir el 1548, seguramente antes del verano de 1549; pues en este tiempo le hallamos ya en Bruselas con el Emperador. Carlos V había llegado a apreciar de tal modo los méritos del famoso teólogo, que le ofreció (1549) la mitra de Segovia, su ciudad natal. Pero el discreto religioso rechazó cargo tan lleno de responsabilidades. Más aún: llegó a conseguir en 1550, después de haber pasado a España con la Corte imperial, que le relevasen del puesto que ocupaba al lado del Monarca, y volver a su silen-*

<sup>16</sup> EMM 295–296.

<sup>17</sup> Cf. GOÑI GAZTAMBIDE, J., op. cit., 406.

<sup>18</sup> EMM 296–298.

*ciosa celda del convento de San Esteban*”<sup>19</sup>. Y Soto se establece en Salamanca. No tiene que dedicarse ya a impartir clases. A su cátedra de Vísperas había renunciado en 1549, al ser nombrado confesor de Carlos V.

Habiendo quedado libre de la enseñanza diaria, quería Soto disponer de paz en el convento de San Esteban de Salamanca. De todas formas, no pudo mantenerse tranquilo por mucho tiempo al pedírsele en 1551 que juzgara las obras del canónigo hispalense Juan Gil y, también, que viajara a Sevilla en 1552 para asistir a la correspondiente retractación. Asimismo, hubo de ocuparse de lo tratado en las juntas de Valladolid en 1550 y 1551 sobre la controversia entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Y volvió Soto a explicar en la Universidad de Salamanca en 1552 y, esta vez, desde la cátedra de Prima. Melchor Cano, el entonces catedrático de Prima, había sido nombrado obispo de la diócesis de Canarias y, aunque podía poseer hasta la muerte la cátedra de Prima, renunció a ella. Y dice en este contexto Ehrle que “*fue Soto solicitado por el Consejo de la Universidad, de acuerdo con el voto de los alumnos, para que la desempeñara por lo menos en los cuatro años siguientes; pasados los cuales se le concederían todos los privilegios de los jubilados. Aceptó tan honrosa solicitud y tomó con alegría la enseñanza. Transcurridos los cuatro años, en 1556 nombraron a Ambrosio de Salazar para sustituirle en la cátedra, y los suyos le eligieron de nuevo prior*”<sup>20</sup>.

Dejada la enseñanza diaria en 1556 tuvo Domingo de Soto que ocuparse todavía de ofrecer su personal contribución a la redacción de los nuevos estatutos de la Universidad (los de 1561). Los pocos años que le quedaban de vida los dedicó a pulir sus obras en orden a entregarlas a la imprenta. Falleció el 15 de noviembre de 1560.

### 2.3. Las tres elecciones sobre la Escritura

Dedicó Domingo de Soto tres *elecciones* seguidas a la sagrada Escritura cuando era catedrático de Vísperas en Salamanca. Las impartió en los años de 1536, 1537 y 1538. Aunque hablar de la Biblia es siempre actualidad, lo era quizás mucho más que nunca en el siglo XVI, por la ruptura de los protestantes con la Iglesia católica. Católicos y protestantes tuvieron siempre como punto de partida la sagrada Escritura en su discurrir sobre la fe en particular y sobre la teología en general. De todas formas, discrepaban claramente unos y otros a la hora de utilizarla. Los católicos destacaron siempre que la auto-

---

<sup>19</sup> EMM 300.

<sup>20</sup> EMM 300–301. Domingo de Soto fue prior de San Esteban en diferentes ocasiones: 1540–1542, 1544–1545, 1550–1552, 1556–1560.

ridad suprema de la sagrada Escritura en modo alguno eliminaba la también suprema de la Iglesia. Y donde esta diferencia aparecía por entonces de forma aguda era al afrontar la problemática recibida desde la Edad Media del artículo de fe. Por cierto, antes de abrirse el concilio de Trento (1545), solían decir los teólogos católicos que podía la Iglesia redactar un nuevo artículo de fe sin tener que ser necesariamente lo redactado una proposición expresa de la sagrada Escritura. Los protestantes aceptaban la redacción posible de un nuevo artículo en el siglo XVI, siempre y cuando se propusiera una concreta frase o sentencia expresa de la sagrada Escritura.

Entre los protestantes se defendía absolutamente el principio de la *sola Scriptura*; pero entendían por Escritura sagrada sólo lo explícito o expreso en ella. Para ellos se imponen los libros y textos sagrados sin más, de forma que no necesitan para nada de la Iglesia. El hombre particular accede entonces directa y certeramente a lo que Dios quiere que creamos desde la sola sagrada Escritura. La misma no necesita ser señalada desde el exterior como la sagrada Escritura, operación que realiza la Iglesia. Tampoco necesita que diga la Iglesia con su autoridad (desde la sagrada Escritura y la Tradición sagrada) qué es lo que dice de veras un determinado texto explícito de los libros canónicos, o qué se halla en el interior (no expresamente) en ellos, desde lo cual puede surgir un nuevo artículo de fe. Para los católicos era (entonces, así como antes y después) un imposible entender correctamente la sagrada Escritura si no se permanecía al lado de la Iglesia. A la sagrada Escritura reconocían los católicos como Palabra de Dios desde la Iglesia. Asimismo, aceptaban que la regla para saber con absoluta seguridad qué era lo que enseñaba la Biblia era la autoridad de la Iglesia. Como ha se ha sugerido aquí, los protestantes negaron siempre que la sagrada Escritura necesitara en modo alguno de la Iglesia. Es más, defendieron con contundencia el principio de que la Iglesia podía contradecir y oponerse a la Biblia. La sagrada Escritura era la infalible. No lo era en cambio la Iglesia. Entendían los mismos que la ésta podía errar en la fe.

Como ya se ha señalado aquí, correspondía a los profesores de Prima y de Vísperas de la Universidad de Salamanca elegir entre la materia del curso el tema sobre el que impartirían pública y solemnemente la *relección* o repaso solemne. Domingo de Soto debió darse cuenta de que, para tratar de la problemática de los nuevos artículos de fe, había que hablar antes de la sagrada Escritura. Debió prever que la problemática sobre los nuevos artículos de fe la iba a afrontar en el curso de 1538–1539. Como semejante tratamiento era importantísimo por entonces y necesitaba de más tiempo que una *relección*, se dispuso a hablar directamente tres años antes sobre la autoridad de la sagrada Escritura. Al terminar esta primera *relección*, se excusó Soto ante los oyentes y les anunció que, si se le permitía, seguiría exponiendo él la materia

dejada entonces inconclusa en la *relección* del curso siguiente. Pero al concluir ésta, tuvo que volver a decir prácticamente lo mismo que el año anterior, manifestando su deseo de terminarla en la del curso que estaba por venir. Así aparecieron las tres *relecciones* seguidas de Domingo de Soto sobre la sagrada Escritura; es decir, las de 1536, 1537 y 1538. Al fin, fue a partir de enero de 1539, una vez realizados los repasos o *relecciones*, cuando pudo afrontar Soto la lección ordinaria desde la cátedra de Vísperas; es decir, la exposición sobre el artículo nuevo de fe (sobre S. Th. II-II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 10). Un poco extraño, trató Soto antes y más ampliamente la materia de los repasos que la de la materia ordinaria.

Y es posible que sea éste ya un acierto de la presente publicación. Al dar a conocer los dos textos de Soto de 1539; es decir, la lección ordinaria sobre la problemática del artículo de fe según los manuscritos Ott. lat. 782 y México 940, quedan enmarcadas en su propio contexto sus tres *relecciones* sobre la sagrada Escritura<sup>21</sup>. Por cierto, fray Domingo —así lo entiendo yo— no afrontó sin más la problemática sobre la autoridad de la sagrada Escritura. A él le interesaba mostrar cómo podía hacer la Iglesia actual un nuevo artículo de fe, extrayéndolo desde la Biblia y sin ser una obligación absoluta que lo redactado sea una proposición expresa de la sagrada Escritura. Por supuesto, al proceder la Iglesia a tal redacción no se colocaba la misma con una autoridad mayor que la de los libros sagrados. Tampoco inventaba la Iglesia nada nuevo, que desconocieran Cristo y los apóstoles y que no estuviera en la sagrada Escritura. Era muy importante mostrar que no hay oposición ni contradicción entre lo que dice con autoridad suprema la Iglesia y la sagrada Escritura. Al fin y al cabo lo que decía la una y la otra venía de Dios y en éste no puede haber error ni contradicción. Debe insistirse aquí, a pesar de parecer reiterativo, que estas tres *relecciones* de Soto nacieron de la preocupación por la problemática del artículo de fe. Sin duda alguna fue ésta especialmente querida y tratada por Domingo de Soto<sup>22</sup>.

Asimismo, no conviene olvidar el hecho de que las tres *relecciones* de Soto sobre la Sagrada Escritura son en cierta manera un antecedente de lo que aprobara el concilio de Trento antes de los decretos sobre el pecado original (cf. DS 1510–1516) y el relativo a la justificación (cf. DS 1520–1583). Aquí no se ha de pasar por alto que fueron aprobados previamente los decretos sobre el símbolo de la fe (cf. DS 1500), sobre los libros sagrados y tradicio-

<sup>21</sup> Las traducciones de los dos manuscritos de la lección ordinaria (1539), así como las transcripciones de los textos originales latinos correspondientes, está previsto que aparezcan en ATG 82 (2019).

<sup>22</sup> Cf. JERICÓ BERMEJO, I., “Domingo de Soto y los nuevos artículos de fe” en BENAVENT VIDAL, E. y MORALI, I. (eds.) *Sentire cum Ecclesia. Homenaje al padre Karl Josef Becker S. J.*, Valencia 2003, 49–72.

nes que han de recibirse (cf. DS 1501–1505), y sobre la edición vulgata (cf. DS 1506–1508). Por supuesto, estuvo Domingo de Soto en la primera etapa (1545–1547) del concilio de Trento<sup>23</sup>.

Del artículo de fe se habla en las lecciones ordinarias al comentar las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae*. De las mismas han llegado a la actualidad estos dos manuscritos, cuyas respectivas fichas técnicas se muestran a continuación:

MÉXICO. Biblioteca Nacional. Ms. 940.

*Descripción.* Copia. No hay dificultad especial en la lectura.

*Contenido.*

In II-II<sup>ae</sup>, fols. 1r-71v, q. 1-q. 16; fols. 72r-96r. In II-II<sup>ae</sup>, q. 17-q. 22; fols. 96r-204v, In II-II<sup>ae</sup>, q. 23-q. 44; fols. 205-212r, In II-II<sup>ae</sup>, q. 47; fol. 212r, q. 52, a. 2; fol. 212v: “*In quaestionibus 54. et 55. et 56. nil est notandum*”.

*Autor.*

“*2<sup>a</sup>. 2<sup>ae</sup>. s. Thomae a magistro Soto incipit*”. Fol. 1r

*Fecha.* No consta.

ROMA. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ms. Ott. lat. 782.

*Descripción.* En folio y corregido por la mano de Soto.

*Parte del contenido* (sólo lo relativo a *In II-II<sup>ae</sup>*)<sup>24</sup>:

fol. 57r-67v: prólogo, q. 1, aa. 1-10.

fol. 68r: q. 2, a. 1 (el fol. 68v está en blanco). fol. 70r-72v: q. 10, aa. 1-3.

fol. 74r-75v, notas personales de Soto sobre la herejía<sup>25</sup>.

fol. 76r-77r: q. 17, a. 1. q. 17, aa. 1-2.

fol. 77r-78r: después del título del artículo segundo, el fol. 77r coloca una cuestión de lógica.

<sup>23</sup> Cf. Cierta paralelo y continuación con las exposiciones de Soto sobre la Sagrada Escritura, después de haberse celebrado Trento, están otras de la Escuela de Salamanca. Yo me permití publicar las de dos agustinos. Cf. FRAY PEDRO DE ARAGÓN y FRAY LUIS DE LEÓN, *Autoridad de la Iglesia y autoridad de la Escritura. Textos salmantinos*. [Edición, traducción e introducción de IGNACIO JERICÓ BERMEJO], Madrid 2007.

<sup>24</sup> Si se desea la descripción completa del manuscrito, cf. BECKER, K. J., “La tradición manuscrita de las prelecciones de Domingo de Soto”: *Archivo Teológico Granadino* 29 (1966) 132.

<sup>25</sup> “Los folios 74r, 75r y 75 v contiene notas personales de Soto sobre la herejía que proceden de después de 1539. [“Et omnes huiusmodi haereses sunt eiusdem speciei sicut diximus in relectione, quod eadem est veritas divina sive mediate sit sive immediate revelata” f. 74]”. *Ibid.* 132, nota 29.

Pienso con todos los respetos que esa alusión va dirigida a la reelección *Sobre el Canon Sagrado*, que es de 1536. Esos folios son apuntes de Soto sobre la herejía anteriores a la *relección* de la herejía, la cual es ciertamente de 1539. Son en otras palabras también de 1539; pero anteriores a la reelección sobre la herejía.

fol. 78v-79v notas de la mano de Soto sobre Boecio.

fol. 80r-111r: q. 23., a. 1 - q. 27 a. 7. Está en blanco el fol. 111 v. fol. 112r-115v: q. 32, a. 5, 7.

*Autor y de fecha* de la parte del contenido descrita.

“*Scholia magistri fratris Dominici de Soto in Secundam Secundae sancti Thomae. 18. Ianua. 1539*”. Fol. 57r.<sup>26</sup>

Del Ott. lat. 782 dice K J. Becker que es el códice “más importante de todos los manuscritos de Soto”<sup>27</sup>. Ahora bien, si expuso Domingo de Soto el comienzo de la *Secunda Secundae* y, como indica el Ott. lat. 782, la inició el 18 de enero de 1539, ¿no habrá que decir también que se inició en esa misma fecha asimismo la explicación existente hoy en el manuscrito mexicano (Ms 940). Aquí no hay correr demasiado en orden a afirmar o a negar. De momento, debe reconocerse que el códice mexicano no contiene el prólogo existente en el de la Biblioteca Apostólica Vaticana. Por otra parte, el códice romano es parcial, en el sentido de que es más lo que no transcribe que lo que transcribe. Faltan en él cuestiones y artículos, los cuales aporta ciertamente el manuscrito de México. Resulta ciertamente imposible decir sin más que tanto un códice como el otro provienen de la misma explicación, en el sentido que nazcan los dos de haber oído los dos escribientes lo mismo que Soto expuso una sola vez. Sobre lo que transmite el Ott. lat. 782 acerca de la *Secunda Secundae*, dice K. J. Becker: “En esta parte se pueden distinguir claramente la mano de Soto y la de su escribiente. Soto unas veces escribe el texto mismo; otras se limita a notas marginales”<sup>28</sup>.

A mí no me cabe duda alguna de que estos dos códices corresponden a la materia que empezó a explicar Soto en 1539. Y es por la lectura del manuscrito 940 de la Biblioteca Nacional de México como llego asimismo a la conclusión de que ésta es la explicación que expuso Soto en clase ante los alumnos, lo cual no quiere decir que el texto que actualmente existe sea el que fue tomado en clase. Se trata al fin y al cabo de un escrito copiado, ciertamente con pausa. Y es por supuesto esto lo que hace suponer que quedó el mismo

---

<sup>26</sup> “Tenemos por tanto dos años de *prelecciones*. La primera parte comenzada el 18 de enero de 1539 comprendía II-II<sup>ac</sup> qq. 1–22. Con la q. 23 debió de comenzar el año lectivo 1539–40. El texto que Beltrán de Heredia toma del libro de claustro de Salamanca, asigna a Soto como materia de las prelecciones ‘el tercero de las sentencias en la dist. 27’. Las explicaciones de Soto en el mismo manuscrito lo confirma: ‘Quam materiam tractant sententiarum cum magistro 1 d. 17 et 3 d. 27 usque ad 32, ubi nobis lectio huius anni posita est. Et S. Thomas disputat hic de charitate 24 quaestiones usque ad q. 46’. Soto debe por tanto haber leído hasta la q. 46 inclusive”. *Ibid.* 133.

<sup>27</sup> *Ibid.* 131.

<sup>28</sup> *Ibid.* 132.

pasado más tarde a limpio. Tampoco se afirma necesariamente aquí con esta sugerencia que fuera el que lo copió Julio de Salas, quien había escuchado efectivamente las lecturas. De todas formas, ha de admitirse que, si no las oyó él y tomó los apuntes de clase, tuvo a su disposición un buen manuscrito de lo realmente expuesto por Soto en clase. Ciertamente, el hecho de que este códice no se corresponda tan a la letra con el del Vaticano, lleva a pensar que el Ott. lat. 782, por preciso que sea en cuanto corregido por el propio Soto, y a falta de mejor prueba, se ha de decir que no contiene la exposición de Soto en el aula. Hay que llamar la atención lo afirmado poco antes por K. J. Becker de que unas veces escribe Soto el texto, limitándose en otras ocasiones a notas marginales. Y se llama la atención porque esto es una pista para poder extraer la conclusión de que el mismo no es consecuencia de lo dicho en clase.

Así las cosas, la imaginación lleva entonces a entrever la posibilidad de que ese manuscrito vaticano<sup>29</sup> fuera auténtica propiedad personal de Soto. Lo habría dictado él mismo antes de la exposición en clase a un copista y ese manuscrito le habría servido de base para la lectura ulterior en clase. Y sobre las correcciones que se le añadieron, poco cuesta imaginar que fueron hechas después de impartida la lección. El hecho de que la fecha del folio primero sobre el comienzo en el 18 de enero sea un añadido al escrito primitivo (aquí no se dice más lo que se dice, ya que eso de primitivo pudo implicar el transcurso posterior de muy corto tiempo), lleva a pensar con verosimilitud que, tras dar la explicación, o inmediatamente antes incluso de impartirla, habría dado Soto por sí o por el copista unos retoques a lo ya tenido con anterioridad, así como haber escrito el mismo el texto en ocasiones, si no disponía del copista a su lado.

Con cuidado escogían los catedráticos salmantinos la materia que iban a impartir en sus *relecciones*; pero procedían con más cuidado todavía cuando la confeccionaban. Es muy posible que ellos redactaran en primer lugar un esbozo o esquema con las ideas principales a tratar, pasando después a redactar la exposición entera por escrito, quizás con la ayuda de un escribiente. Una vez realizado este trabajo, procederían a continuación a introducir algunas correcciones, siendo muy posible incluso que la resumieran, en orden a hacerse con una especie de guión en el momento de impartirla. Ante la exposición del catedrático tomarían los auditores las correspondientes notas, las cuales serían pasadas más tarde a limpio por el propio escribiente, procediéndose a continuación a extraer las correspondientes copias.

Se dice todo esto aquí para llamar la atención sobre el hecho de que pueden discrepar los manuscritos hoy existentes de las tres *relecciones* de Do-

---

<sup>29</sup> JERICÓ BERMEJO, I., “Domingo de Soto. A propósito de un texto romano sobre la herejía”: *Toletana* 13 (2005) 405–431.

mingo de Soto sobre la sagrada Escritura. De las mismas se conocen en la actualidad los siguientes manuscritos. Existe uno en Sevilla (Biblioteca de la Universidad). Otro hay en Palencia (Biblioteca del Cabildo de la Catedral). Tiene un tercero en Valencia (Biblioteca del Patriarca o del Corpus Christi)<sup>30</sup>. José Carlos Martín de la Hoz e Ignacio García Pinilla sostienen que el manuscrito de Sevilla quedó escrito en 1537, el de Palencia se escribió después de 1545 y el de Valencia fue escrito en 1554<sup>31</sup>. Soy yo quien se permite añadir, como ha sido anunciado desde el principio, que se corre un enorme riesgo al intentar ofrecer el texto auténtico desde un estudio comparado y crítico de estos tres manuscritos existentes de las *relecciones*. Se ha hecho también ciertamente<sup>32</sup>. Dejo abierta la puerta en todo momento a que los distintos manuscritos hoy existentes de las *relecciones* de Soto sobre la sagrada Escritura pueden no tener el mismo origen inmediato. Ciertamente, la dificultad para realizar entonces una edición crítica no está en las coincidencias entre los manuscritos. Se halla en las discrepancias. Y no veo que puedan compaginarse y armonizarse en un texto único las mismas cuando los diferentes textos han surgido en circunstancias diversas.

Señalaba K. J. Becker en 1966 lo existente en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla relativo a las *relecciones* de Soto sobre la sagrada Escritura de los años 1536–1538; es decir, lo existente en el ms. 333–166. Y decía él que los folios 400r–408v contienen las exposiciones de Soto sobre el *Primer de las Sentencias* acerca del canon sagrado y sus sentidos. Los folios 479r–481v son unas notas sobre la *relección* sobre los sentidos de la Sagrada Escritura. Señalaba asimismo al respecto que actúan cuatro manos distintas en la composición de este códice de Sevilla, siendo la tercera mano, la del padre Arcos, añadiendo que éste murió en 1564. De los fragmentos de este manuscrito señala: “Arcos compiló la colección de manuscritos de Soto (y Vitoria). Por tanto todas estas copias son anteriores a 1564. [...] El heredero de sus [de Arcos] papeles es Maestro en Teología. Pudo bien haber escrito todas sus noticias teológicas todavía en el año 1564 [...]. Y como no hay cambio ni en los

<sup>30</sup> Cf. BECKER, K. J., “La tradición manuscrita de las relecciones de Domingo de Soto”: *ATG* 29 (1966) 132-153, 157 y 161.

Las *relecciones* están: en el ms. 13 de Palencia (Biblioteca del cabildo de la catedral); en el ms. 333–166 de Sevilla (Biblioteca General Universitaria); en el ms. 1757 de Valencia (Biblioteca del Patriarca).

<sup>31</sup> DOMINGO DE SOTO, *Relecciones y opúsculos. III. De sacro canone et de eius sensibus. De catalogo librorum Sacrae Scripturae. De sensibus Sacrae Scripturae* (edición, introducción y notas de MARTÍN DE LA HOZ, J. C. y GARCÍA PINILLA, I.), Salamanca, San Esteban (Biblioteca de teólogos españoles 48), 2005.

<sup>32</sup> Cf. SOTO, D. DE, *Ibid.* 27-95, 109-191, 201-293.

rasgos del escrito ni en la tinta, es muy posible que todo haya sido escrito en el mismo espacio de tiempo”<sup>33</sup>. También se ha señalado aquí que J. C. Martín de la Hoz e I. García Pinilla dicen que este manuscrito de Sevilla [en lo referente, se supone, al menos a las *relecciones* de Soto sobre la sagrada Escritura] es de 1537. Esto es ciertamente de interés. Al tratarse de notas de la *relección* surge con todo una pregunta. Y la misma es si las mismas son notas del propio Soto; por ejemplo, si son las que llevó consigo incluso al impartir la *relección*, o son más bien notas de alguien que las fue tomando al escucharla.

De las *relecciones* sobre la sagrada Escritura de Soto existentes en la Biblioteca del Patriarca o Corpus Christi de Valencia decía Becker que se hallan en el ms. 1757. La primera, *sobre el catálogo de los libros de la Sagrada Escritura*, en los folios 22r–32v, y la segunda, *sobre el catálogo de los libros de la Sagrada Escritura*, en los folios 33r–46v, estando la tercera, *sobre los sentidos de la Sagrada Escritura*, en los folios 47r–61 v. De sumo interés es lo dicho por Becker sobre el presente manuscrito: “El tomo es una copia perteneciente a Ribera, terminado en 1554, y quizás confeccionado por encargo suyo”<sup>34</sup>.

Al parecer no se está en este caso entonces ante unas notas sin más, sino ante el texto mismo de la *relecciones*. ¿Puede afirmarse que se trata del mismo texto incluso de las *relecciones* del manuscrito existente en la Biblioteca del Cabildo de la Catedral de Palencia; es decir, del ms. 13? De éste dice K. J. Becker: “También éste tomo es un escrito caligráfico. [...] Quizás ha tenido el escribiente ante sí el original de Soto. [...] La copia en esta forma total existía ya en 1545. Las frases introductorias de las *relecciones* ofrecen una contraprueba de la datación que dan los diversos títulos”<sup>35</sup>. Aquí el profesor alemán dice algo de mucho interés. No señala por supuesto que sea el texto de Palencia lo que Soto expuso realmente al dictar la *relección*, sino que señala al texto como copia, por supuesto del texto propio de Soto; es decir, del texto que había redactado fray Domingo, antes o después de las *relecciones*.

Además de la publicación en edición crítica reciente de las *relecciones* de Soto en 2005<sup>36</sup> hay que llamar la atención aquí sobre otra edición anterior. La misma se hizo por partes. Editó la *relección* primera J. C. Martín de la Hoz<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> BKT 158.

<sup>34</sup> BKT 161.

<sup>35</sup> BKT 153–154.

<sup>36</sup> Cf. SOTO, D. DE, *Relecciones y opúsculos*, cit.

<sup>37</sup> MARTÍN DE LA HOZ, J. C., “La ‘Relectio de Sacro Canone et de eius sensibus’ de Domingo de Soto” [MHR]: *Scripta Theologica* 14 (1982) 757–806.

Realizó la segunda este mismo autor juntamente con Juan Belda Plans<sup>38</sup>. Se presentó finalmente la tercera a cargo de Juan Carlos Martín de la Hoz<sup>39</sup>. En los tres casos aquí señalados aparece la edición acompañada del correspondiente aparato crítico y se detalla en nota los lugares concretos de las obras citadas, trabajo valioso de verdad y embellecedor de la publicación. Apreciable es aquí la introducción a la primera *relección* donde se habla de las *relecciones* de Soto, de los manuscritos y de los códices empleados con la correspondiente valoración crítica<sup>40</sup>. A este respecto puede verse la introducción del mismo J. C. Martín de la Hoz juntamente con I. García Pinilla<sup>41</sup>.

J. C. Martín de la Hoz entiende que, “por los estudios de las Relecciones de Vitoria que se encuentran en estos mismos códices, sabemos que hay dos tradiciones escritas: una, la del primer borrador usado por Vitoria que copiarían P [el ms. de Palencia] y H [el ms. de Sevilla]; otra, la de un borrador corregido y enmendado que serviría para la edición y que copiaría V [el ms. de Valencia]. Esto es en parte posible trasladarlo a las nuestras, y serviría para confirmar los dos bloques de que hemos hablado antes”<sup>42</sup>. Había dicho antes el mismo autor: “La letra de los tres manuscritos sobre los que versa nuestra edición crítica es claramente del siglo XVI, lo que confirma los datos cronológicos que hemos indicado páginas atrás. La transcripción más antigua es la de H, que ha sido datada hacia los años 1539–1540; a continuación la de P, que podría oscilar entre el 18 de julio de 1540 y el 20 de mayo de 1545; y por último V (19 de octubre de 1554)”<sup>43</sup>.

Y sobre las fuentes que han dado lugar a las relecciones se dice: “Evidentemente, no se trata de un dictado lento recogido por tres amanuenses, dado el carácter solemne del acto y la normativa vigente en Salamanca, que prohibía la mera lectura de un texto escrito en estas disertaciones académicas. El origen de estas fuentes manuscritas más bien podría deberse a la transcripción del texto base usado por Soto en su exposición, a modo de guión desarrollado, que emplearía para apoyar la memoria”<sup>44</sup>. Por supuesto, acepto yo la existencia de guión

---

<sup>38</sup> MARTÍN DE LA HOZ, J. C. y BELDA PLANS, L., “La ‘Relectio de catalogo librorum Sacrae Scripturae’ de Domingo de Soto”: *Burgense* 24 (1983) 263–314.

<sup>39</sup> MARTÍN DE LA HOZ, J. C., “Domingo de Soto: Relectio de Sensibus Sacrae Scripturae”: *Archivo Dominicano* 11 (1990) 275–318.

<sup>40</sup> MHR 757–763.

<sup>41</sup> SOTO, D. DE, *Relecciones y opúsculos*, cit. 15–26.

<sup>42</sup> MHR 763.

<sup>43</sup> MHR 762.

<sup>44</sup> MHR 762.

previo; pero digo también al respecto que hubo de ser el mismo breve. Y añado de inmediato que un cierto guión de una de esas *relecciones* podía muy bien haber sido esos folios 479r–481v del ms. 333–166 de Sevilla que K. J. Becker tiene como “unas notas de la relección de Sensibus S. Scripturae”<sup>45</sup>. Quedaría indicado entonces ciertamente por qué hay un epítome o escrito breve sobre una *relección*. Habría surgido el mismo como copia de ese guión utilizado por Soto, quizás para no perderse en su orientación al impartir el repaso. De todas formas, no puede excluirse que esas notas del manuscrito de Sevilla fueran las tomadas en principio por un particular que escuchara a Soto impartir la *relección*.

Si hay diferencias entre las *relecciones* que se transmiten completas: las de Valencia y las de Palencia, se debe a que provienen de fuentes diversas. Así podría ser una: la de Palencia, muy bien copia de ese escrito que habría confeccionado el propio Soto antes de la *relección* o después de ella. Dice de hecho K. J. Becker: “Quizás ha tenido el escribiente [del ms. 13 de Palencia] el original de Soto”<sup>46</sup>. ¿Es posible reconocer además que ese texto del ms. 13 de Palencia fuera el que redactó Soto antes de impartir la *relección*? Aquí hay que tener en cuenta que, si bien es muy probable que fray Domingo hubiera compuesto este manuscrito antes de la *relección*, existe también la posibilidad de que lo corrigiera, lo completara y lo precisara una vez impartida. Y posiblemente, a ese texto ya corregido tras la *relección* sería al que podría haberse referido K. J. Becker al decir que pudo ser el utilizado por el copista el de las *relecciones* del manuscrito de Palencia.

¿Qué ocurre entonces con los textos de esas otras copias; es decir, la del ms. 333–166 de Sevilla y la del ms. 1757 de Valencia, los cuales no coinciden del todo entre sí ni con el de Palencia? Es sencillamente probable que los tales procedieran de quienes escucharon la lección dada por Soto ante la Universidad de Salamanca. Podría muy bien tratarse de dos oyentes diferentes. Y nunca hay que olvidar que lo tomado al instante con rapidez se solía confeccionar definitivamente luego por aquellos años con la finalidad de dar orden, claridad y precisión a lo que se había escuchado y transcrito con prisas. Ciertamente, se trata de copias escritas años atrás si se habla del códice de Palencia; pero no hay duda de que son las mismas de calidad. Quien las copiaba tenía con toda probabilidad el convencimiento de que los que hicieron las copias eran dignos de confianza y de rigor en la exposición. Y es en este contexto desde el que debe entenderse que sea el ms. 13 de Palencia el que refleja más exactamente el pensamiento de Soto. Y lo refleja ciertamente, porque fray Domingo habría ido precisando cada día más su pensamiento al

---

<sup>45</sup> Cf. BKT 157 y nota 50.

<sup>46</sup> Cf. BKT 154.

respecto, incluso después de impartida la *relección*. De ahí que la fuente más precisa en este sentido sea aquel manuscrito de fray Domingo del cual parece ser una copia el de Palencia.

Por supuesto, todos los manuscritos de estas tres *relecciones* hoy existentes son de Soto. Reflejan el pensar de fray Domingo en un determinado momento. Todos ellos versan sobre la misma *relección*; pero no transmiten todos igualmente el pensamiento definitivo de fray Domingo. La misma fecha no autorizaría ciertamente sin más a poder hacer un solo texto de los tres. Así las cosas, aquí se cree mejor tener en cuenta los tres textos como tres momentos distintos por los que atravesó la única *relección* de Domingo de Soto. Cada manuscrito refleja por supuesto una etapa de un concreto discurrir. Y no hay duda al respecto de que la última es en realidad la que asumió definitivamente fray Domingo. Y todo lo que aquí se expone no es sólo teoría

Así las cosas, ¿sería posible a pesar de todos los inconvenientes hacer ahora una edición crítica de los manuscritos de la explicación de Soto sobre la fe del curso 1538–1539 desde los manuscritos Ott. lat. 782 y 940 de México, cuyo artículo décimo de la cuestión primera se transcribe aquí? En este punto se ha de adelantar que los dos manuscritos señalados son de los mismos cursos y del mismo autor: 1538–1539; 1539–1540. Los dos son textos de idénticas *prelecciones*. Ahora bien, ¿cómo es que unas mismas *prelecciones* del mismo autor y que son del mismo año dan textos tan diferentes, hasta el punto incluso de ser imposible colocar uno encima del otro y lograr que coincidan? Ello se debe, como ya se ha indicado, sin duda alguna a que uno es el texto de la *relección* del profesor y es el otro el de un alumno. Se ha precisado más incluso a este respecto. El texto del ms. Ott. lat. 782 es el que se redactaba antes de impartirse la *prelección*, y es el del ms. 940 de México el que surgía de lo que iba diciendo Soto en la clase cada día. Por supuesto, Soto no llevaba a clase lo que había redactado con anterioridad. Por otra parte, el ms. Ott. lat. 782 trata sólo algunas cuestiones, mientras el manuscrito mexicano las trata todas. Yo creo en este caso que, si se quisiera publicar la enseñanza de Soto del curso 1538–1539 sobre la fe, habría que publicar independientemente los dos textos, incluso en dos columnas si fuera ello posible, o publicarlos también cada uno por separado. Es ciertamente muy arriesgado ofrecer un supuesto texto único crítico que supere el de estos dos manuscritos y quede el mismo como definitivo.

Ya editó Cándido Pozo en 1963 la *relección* de Soto sobre la herejía, que es la correspondiente al curso de 1539–1540. Y lo hizo concretamente sobre el texto del ms. 13 de Palencia<sup>47</sup>. Pese a su competencia en el siglo XVI español

---

<sup>47</sup> DOMINGO DE SOTO OP, “Relectio de haeresi” (introducción y edición de C. Pozo): *ATG* 26 (1963) 223-261 (el texto de la *relección* en pp. 229-261).

y en sus manuscritos no recurrió a componer una edición crítica de esta *relección*; es decir, a ofrecer un solo texto de los varios existentes. Él se limitó humilde y sabiamente a exponer lo que simplemente decía el ms. 13 de Palencia. Y es que, al parecer, quiso que quien leyera esta *relección* supiera lo que tenía entre las manos; es decir, lo que reflejaba la letra del manuscrito. Verdad es que la publicación de cualquier transcripción jamás elimina el original. Viene a ser únicamente una ayuda que facilita el acceso al códice correspondiente. Y es en estas condiciones como se pretende ofrecer aquí la transcripción de las *relecciones* manuscritas de Soto sobre la sagrada existentes en el ms. 13 de Palencia. Se pasa a continuación a ofrecer su ficha técnica:

PALENCIA<sup>48</sup>. Biblioteca del Cabildo de la Catedral. Ms. 13.

*Descripción*: Manuscrito en cuarto, copia, corrección en la escritura.

*Parte del contenido, con anotación sobre el autor y la fecha del contenido*:

Fols. 242r–253r: “*Relectio magistri fratris Dominici de Soto habita Salmanticae anno Domini nostri Iesu Christi 1538*”, fol. 242r.

Fols. 254r–265r: “*Relectio de catalogo librorum sacrae scripturae habita Salmanticae a nostro reverendissimo magistro fr. D. de Soto, anno domini 1537*”, fol. 254r.

Fols. 266r–275r: “*Relectio rev. fratris Dominici de Soto, magistri, circa primum sententiarum, de sacro canone et eius sensibus habita Salmanticae anno a virgineo partu 1536*”, fol. 266r.

Por supuesto, salta a la vista que los tres manuscritos existentes: el de Sevilla, el de Valencia y el de Palencia, son del propio Soto. De todas formas, responden a tres circunstancias diversas. Se precisa al respecto todavía más. El de Palencia es la redacción propia del propio Soto. El de Valencia es una reproducción de lo que Soto dijo al leer en público las *relecciones*. Por su parte, el de Sevilla son unas simples notas, breves ciertamente. ¿Se trata de notas tomadas por alguien que escuchara a Soto o son más bien esas notas que el propio profesor había tomado para que le sirvieran de guía en su *relección* o como guión a la hora de impartirla? Si fueran lo indicado en segundo lugar, no existiría duda de que se correría un riesgo muy grande si se pretendiera hacer salir un único texto desde los datos que ofrecen los tres manuscritos señalados.

La existencia de tres manuscritos distintos no se debe sólo a variantes desde un solo texto del profesor de Vísperas. Indican de todas formas lo que Soto vino a expresar en dos o en tres momentos distintos y desde motivaciones por

<sup>48</sup> Descripción completa del manuscrito, cf. BKT 153–154.

supuesto distintas. Cada manuscrito tiene entonces la misma validez como fuente y no hay razón para preferir lo que dice uno de ellos, excluyendo en consecuencia lo que dicen los demás.

Tal como hiciera Cándido Pozo en 1963 con la edición de la *relección* de la herejía de Soto según el ms. 13 de Palencia, se ha querido ofrecer aquí también el texto de *relecciones* de Soto sobre la sagrada Escritura existentes asimismo en el mismo manuscrito de Palencia. Aquí no se intenta dar con el texto real que Soto pronunció efectivamente en Salamanca. De todas formas, debe decirse una vez más que el texto del ms. 13 de Palencia es el que más posibilidades tiene de ser el que tenía el mismo Soto como propio, fuera el que hubiera compuesto él para las *relecciones* solamente o fuera el que, una vez compuesto con tal intención, fue sobre el que fue añadiendo, después de impartidas, correcciones y precisiones ulteriores.

### 3. Dios y la revelación

R. García Villoslada dejó escrito un día que “Lutero lamentaba en 1519 que a veces se confundía la curia de Roma con la Iglesia romana, y él cayó con frecuencia en tal error. En otra ocasión se maravilla [Lutero] de que fray Silvestre de Prierio llame a la Iglesia romana *fidei regulam*, pues yo creí siempre –dice– *quod fides esset regula Romanae Ecclesiae*, como si nunca hubiera leído en su padre San Agustín que los libros de la fe o de la revelación, el depositum fidei, fueron puestos por Dios bajo la custodia de la Iglesia, que, asistida por el Espíritu Santo, sale garante de su genuinidad, inspiración y verdadero sentido. Y en el abad Trithemius podía haber hallado esta respuesta: *Sin la Escritura, la Iglesia no tiene autoridad; sin la Iglesia, la Escritura no merece crédito*”<sup>49</sup>. Por supuesto, se extrae siempre el artículo nuevo de fe desde la Sagrada Escritura. Ahora bien, ¿qué es en concreto la sagrada Escritura? Hay que distinguir en ella desde el principio una exterioridad y una interioridad.

Al lado de la superficie hay que admitir por supuesto la profundidad. Los artículos de la fe se extraen desde la sagrada Escritura; es decir, desde su exterior y desde su interior. Precisamente, cuando el artículo de fe es extraído desde la profundidad o interioridad, no coincide su expresión con la expresión misma existente en la superficie de la sagrada Escritura. Tal es el caso de la redacción del *homousios* que definió el concilio de Nicea (325). Este término

---

<sup>49</sup> GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, BAC, 21976, 105-106. En la nota 13 (p. 106) el autor reproduce sendos textos en latín de Lutero y de san Agustín referidos a la cuestión.

no estaba ciertamente expreso en la sagrada Escritura; es decir, no se hallaba en su superficie; pero aquel concilio general aseguró que el mismo estaba en el interior de la sagrada Escritura realmente; es decir, lo que tal término decía. Así las cosas, no hay razón para que tenga que coincidir necesariamente el *artículo de fe*, viejo o nuevo<sup>50</sup>, con lo que está expresado exteriormente en la sagrada Escritura.

La Iglesia es capaz ciertamente de redactar un nuevo artículo de fe<sup>51</sup> ahora; es decir, después de haber muerto ya los Apóstoles. Ya se actuó así en Nicea, una vez muertos los Doce. Cuando se realiza esta afirmación, ¿quiere decirse acaso también que los artículos nuevos redactados por la Iglesia tendrán que ser absolutamente como los expresados en el credo llamado el Apostólico? ¿Tiene que ser el nuevo artículo necesariamente una verdad especialmente difícil de creer; es decir, un principio propio de la fe? El artículo nuevo de fe, ¿implica entonces el aceptar que puede crecer todavía más la explicación de la fe en el tiempo de la Iglesia? Si las cosas fueran de veras así, habría que negar ciertamente de inmediato el que se hubiera cumplido la plenitud del desarrollo por explicación de la fe con la venida en carne de Cristo a la tierra. Habría que admitir asimismo por ello que la aparición de un artículo nuevo de fe implicara haber recibido la Iglesia una revelación nueva y distinta de la entregada en su día por Cristo a los Apóstoles.

Ciertamente, la redacción de un nuevo artículo de fe en el tiempo de la Iglesia no se produce por haber recibido ésta revelación nueva alguna y diver-

---

<sup>50</sup> Son *artículos viejos* los principios de la fe: es decir, las verdades especialmente oscuras en las que queda definitivamente expresa la fe en su desarrollo por el tiempo desde Adán hasta Cristo. Son las que han de creer todos una vez que todos han de seguir el Evangelio. Tales son los artículos expresos en el símbolo llamado el Apostólico. Se da el nombre *artículos nuevos* a los que la Iglesia redacta desde la Escritura una vez muertos los Apóstoles. Tal es el caso del *homousios* de Nicea (325). Tal artículo es en sí una conclusión; pero es una verdad directamente revelada que, en un momento dado y ante el peligro de las herejías, redacta la Iglesia infaliblemente y con la obligación de que la crean expresamente todos los bautizados que han llegado a la edad de la discreción. Los artículos viejos y nuevos coinciden en que han de saberlos todos los cristianos que han alcanzado la edad de la discreción: los 14 años.

<sup>51</sup> Si se desea saber lo que exponen Domingo de Soto y fray Luis de León sobre la problemática del nuevo artículo de fe, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Fray Luis de León. La teología sobre el artículo y el dogma de fe (1568)*, Madrid 1997, 61–261; JERICÓ BERMEJO, I., art. cit. en nota 22.

Se seguirá en este apartado tercero la exposición de Soto. Se utilizan tres fuentes fundamentales. En primer lugar lo expuesto por Soto en su *relección* de 1536 sobre el canon sagrado y sus sentidos, así como su exposición de 1938 al comentar el artículo primero según los códices: ms. Ott. lat. 782 de la Biblioteca Vaticana de Roma y el ms. 940 de la Biblioteca Nacional de México. Aunque este códice no tiene fecha, puedo asegurar corresponde a la misma fecha que el de la Vaticana. Al final aparece en cada texto de estos manuscritos entre paréntesis la cuestión correspondiente y el artículo. Aquí se utilizan las siguientes abreviaturas.

sa de la tenida por los Doce y predicada a todos. Por supuesto, al redactarse un nuevo artículo de fe no crece más la fe por explicación. ¿Se ha de decir entonces que no es el artículo de fe una verdad principal revelada por Dios; es decir, que no lo es como son verdades principales los artículos viejos? Por supuesto, no lo es de la misma manera. En modo alguno son los artículos nuevos de fe esas verdades especialmente difíciles que agrupan como principios propios las demás verdades de esa fe, explicada al fin plenamente en el tiempo de Cristo. Cuanto es aplicable a los artículos viejos de fe no es por supuesto aplicable en su totalidad a los artículos nuevos de fe.

En la Escuela de Salamanca del siglo XVI<sup>52</sup>, y a ella pertenece con pleno derecho Soto, se acepta como verdad clara que la fe sobrenatural e infusa proviene de la revelación divina sobrenatural. Y se acepta sin dudar asimismo que contó el hombre siempre con revelación sobrenatural, incluso antes de que los hombres supieran leer y escribir. Hay por ello un tiempo en la historia de la humanidad donde, aunque no hay revelación puesta por escrito, existe revelación divina y sobrenatural que llama a los hombres a la justificación y a la vida eterna. Hubo ciertamente un tiempo en el que, habiendo verdadera fe y verdadera fe salvadora, no existió con todo la sagrada Escritura. Y sucedió de veras esto al principio de la humanidad. Puede decirse incluso también que tuvo lugar esto en tiempo de Cristo y de los Apóstoles. Así son las cosas cuando se entiende por la sagrada Escritura únicamente el nuevo Testamento.

Y hay que reconocer que la sagrada Escritura del nuevo Testamento tardó un tiempo en escribirse. Cristo predicó sólo de palabra. También se dedicaron los Apóstoles a predicar al principio sólo de palabra. Fue más tarde por supuesto cuando la predicación de éstos quedó puesta por escrito. Y se reconoce asimismo en la Escuela de Salamanca que se pasó en los primeros tiempos de la Iglesia a lo escrito todo lo que corresponde a la fe y a las costumbres de los cristianos todos. Por eso, si se busca qué han de creer o hacer todos los bautizados, se dice que eso se halla de veras dentro de la sagrada Escritura. Es que la fe se extrae siempre de ella, lo cual no es lo mismo que decir que se saca sólo desde ella.

Coinciden ciertamente católicos y luteranos en que todo artículo de fe se halla de veras dentro de la sagrada Escritura y en que todo artículo de fe ha de ser expuesto o redactado desde la sagrada Escritura. Por cierto y como ya se ha señalado, se distinguen los artículos nuevos y los viejos. Reciben el nombre de viejos los que son en sí mismos principios propios de la fe revelada. Se trata

---

<sup>52</sup> Sobre la Escuela de Salamanca, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*. Madrid 2005, 409 pp.

de verdades que nunca podrían haber sabido los hombres si no hubieran sido reveladas por Dios directamente en sí mismas. A partir de la fe, hoy se cree más en que el hombre puede conocer por sus solas fuerzas naturales.

A la pregunta de por qué las reveló entonces Dios, se contesta que así lo hizo, ni más ni menos que para facilitar a todos el conocimiento de las mismas. Ciertamente, aunque no hubiera sido revelada por Dios la verdad de su existencia, podría cualquier hombre haberla podido saber fácilmente desde su propia inteligencia y a partir de la consideración de la naturaleza o de la propia conciencia. Por supuesto, estas verdades que el hombre puede conocer por sí mismo, a solas, sin la revelación divina, no son artículos viejos de fe. Podrán ser las mismas verdades de fe al encontrarse reveladas en la sagrada Escritura; pero a éstas nunca se les denominará artículos viejos.

Artículo viejo de fe es en concreto que Dios murió. La verdad de que Dios pudiera morir es algo que nunca habría podido imaginárselo el entendimiento humano si Dios no lo hubiera comunicado directamente por revelación sobrenatural. Dios es inmortal y, pese a ello, se hizo hombre. Así las cosas, ¿es posible que llegara a morir? Al atribuirse a Dios lo que él mismo hace también como hombre, resulta su muerte algo posible. Así, es verdad que fue Dios el que estuvo clavado en la cruz, el que murió y el que fue sepultado. El hecho de que Dios pueda morir cabe hoy en la inteligencia del hombre por haberlo dicho en concreto la revelación sobrenatural de Dios. Y es desde la palabra de Dios como los hombres lo aceptan en la actualidad desde la costumbre; es decir, como si fuera algo simple y natural; pero ello es en el fondo una realidad que se sabe únicamente desde la revelación sobrenatural.

Por eso, la muerte de Cristo, verdadero Dios, es artículo viejo de fe. Es algo que puede aceptarse sólo desde la fe; es decir, gracias a que ha sido revelado como tal. Por cierto, se ha dicho ya aquí que, antes de morir, padeció Cristo y que, después de morir, fue sepultado. ¿Son acaso estas dos verdades directamente reveladas por Dios; es decir, la pasión y la sepultura? Por supuesto, lo son. ¿Son ambas además artículos viejos de fe? No lo son en modo alguno. Las dos son verdades directamente reveladas; pero no son las mismas dos verdades especialmente difíciles. Por supuesto, se halla Dios más allá del dolor y de la sepultura. Así son las cosas simple y llanamente por ser él inmortal. Pero no son las mismas artículos viejos o verdades especialmente difíciles que se aceptan sólo desde la revelación divina sobrenatural. Especialmente difícil y artículo entonces viejo de fe es por supuesto la verdad de la muerte de Dios. Al enunciar el artículo de fe se dice que Cristo, el cual es Dios, padeció, murió y fue sepultado. ¿Cuál de estas tres verdades es principio y cuáles de las otras dos es conclusión? Recuérdese aquí que el artículo de fe es el principio. Por supuesto, el principio es el de la muerte. Las otras dos verdades, pese a

ser reveladas son conclusiones. Y se prueba, porque el que muere padece y es sepultado. Uno puede padecer y no morir. Además, a uno se le sepulta por haber muerto. Es claro entonces. El principio es la muerte. No lo son el padecimiento o la sepultura.

Una vez aceptada la muerte de Dios, disminuye considerablemente la dificultad a la hora de ser aceptadas las otras dos verdades: el padecimiento y la sepultura. Por supuesto, una vez que se ha aceptado que Dios murió realmente en Cristo, poco cuesta aceptar que el mismo fuera sepultado y que hubiera padecido. Se entierra efectivamente a los muertos. El padecimiento suele llevar a la muerte. Así las cosas, hay entre las verdades reveladas directamente por Dios artículos viejos de fe y hay otras verdades directamente reveladas que no reciben el nombre de artículos viejos de fe.

Aquí se ha llamado ya la atención sobre el dato de que la plenitud de la revelación aconteció con la venida en carne de Cristo. Efectivamente, desde los tiempos de Adán hasta los de los apóstoles se asistió a una continua y progresiva revelación de los misterios de Dios. En todos los tiempos han tenido los hombres revelación divina y sobrenatural de la sustancia de la fe que justifica y que salva; es decir, de la fe que agrada a Dios. Y dice en concreto la carta a los Hebreos que esa fe consiste en creer que Dios existe y que es remunerador de los que le buscan (cf. Heb 11,6). Ahora bien, fueron estas dos verdades las sustanciales que se fueron desarrollando, desplegando y expresando cada día más a lo largo del paso del tiempo, dando ello como resultado una cantidad infinita de verdades reveladas. Es verdad. En este proceso de hacer que algo ya existente al principio se haga explícito con el paso del tiempo no se produce aumento de sustancia nueva alguna; pero quedan los hombres enriquecidos con explicaciones continuas, las cuales les permiten captar con más precisión y exactitud lo que implican esas dos verdades sustanciales de que Dios existe y de que es remunerador de todos.

Y este proceso de desarrollo, despliegue y expresión alcanzó de veras su perfección plena y definitiva en Cristo y en los apóstoles. Fue Cristo quien enseñó todo perfecta y plenamente a los Doce en orden a que éstos lo transmitieran públicamente a la Iglesia. Y desde entonces; es decir, desde la muerte del último de los apóstoles, tienen los cristianos el convencimiento de que pasó a la Iglesia perfecta y de modo pleno todo lo que debía pasar a ser fe explícita, siendo entonces imposible que se reciba tras la muerte de los Doce verdad alguna nueva para que la acojan todos los cristianos, que no hubiera sido ya entregada por el mismo Cristo a los apóstoles, y por éstos a la Iglesia en el tiempo de la plenitud.

Dentro de la revelación plena y definitiva de Dios a lo largo del tiempo, ¿qué papel juegan en concreto los artículos viejos de fe? Su papel es el de ser

los principios propios de la fe. Ellos son las verdades realmente principales. Aceptadas todas ellas y cada una de esas verdades principales de la fe, los artículos viejos, acepta entonces el cristiano la fe toda que Dios reveló a los hombres. Y las cosas son así por relacionarse entre sí las verdades todas de la fe jerárquicamente; es decir, por depender la aceptación de unas verdades menos principales del hecho de ser acogidas desde otras más principales. Hace poco se ha hablado aquí de estas tres verdades: la de la pasión, la de la muerte, y la de la sepultura de Cristo. Y se dijo que, de las tres, la más difícil sin duda alguna es la de la muerte, correspondiéndole a ella por eso el nombre de artículo viejo de fe. Es esto ciertamente lo que no les pertenece a las otras dos verdades: pasión y sepultura, a pesar de ser en sí verdades reveladas directamente. Y se ha de reconocer asimismo en este mismo contexto que quien acepta expresamente que Cristo murió, reconoce implícitamente que padeció y que fue sepultado. Esto se deduce sin más. Basta entonces con creer las verdades especialmente difíciles para aceptar también todas las verdades que penden de ellas; es decir, que quedan admitidas por la acogida expresa de las especialmente difíciles o de los artículos viejos de fe.

Costumbre de la Iglesia desde el principio ha sido enseñar a todos siempre la fe toda que recibió por los Apóstoles desde Cristo. Ésta, sin embargo, no se esforzó nunca por enseñar a todos todas y cada una de las verdades concretas reveladas por Dios, y presentes en la sagrada Escritura, desde Adán hasta Cristo como explicación de las dos verdades de la existencia y remuneración divinas (cf. Heb 11,6). Procuró enseñar la Iglesia ante todo las más difíciles; es decir, los artículos viejos de fe. Se preocupó de instruir a todos en esas verdades que están expresas en el símbolo llamado de los Apóstoles. Y es que sabe la Iglesia que la fe expresa de esas sentencias o proposiciones especialmente difíciles lleva implícita la aceptación de toda la revelación de Dios. Era ésa por supuesto la fe que agradaba a Dios y la que, por ella, podría encaminarse el hombre adecuadamente a la justificación y a la salvación. Por supuesto, estas verdades especialmente difíciles o artículos de fe estaban dentro de la sagrada Escritura. A este respecto es de interés lo que dijo santo Tomás de Aquino: “Difusamente se contiene en la Sagrada Escritura y en formas varias la verdad de fe. [...]. Y fue por eso una necesidad que, desde las sentencias de la Sagrada Escritura, se tomara algo sumariamente que fuera propuesto a todos para creer. Lo que ciertamente no fue añadido a la Sagrada Escritura. Al contrario, fue tomado más bien de la Sagrada Escritura”<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> “Veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis, et in quibusdam obscure [...]. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid summarie colligeretur quod proponeretur omnibus ad credendum. Quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura assumptum”. TOMÁS DE AQUINO, II-II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 9, ad primum.

¿Qué son entonces los nuevos artículos de la fe? Se ha señalado ya aquí que no se equiparan del todo los artículos viejos de la fe con los artículos nuevos. Y se ha señalado asimismo también cómo no se igualan porque no son los artículos nuevos verdades especialmente difíciles de aceptar. En una palabra, no se está ante principios propios de la fe. Así las cosas, debe reconocerse que, muertos los apóstoles, no conlleva la aparición en la Iglesia de un nuevo artículo de la fe el que se haya producido de hecho un mayor aumento en el desarrollo, en el despliegue o en la expresión de la revelación realizada un día perfectamente por Cristo. No existe una revelación más completa ciertamente que ésta, al ser en sí completa y perfecta. A ello se debe que el nuevo artículo se redacte en la Iglesia siempre desde lo predicado ya en público por los apóstoles y que se halla presente de veras en la sagrada Escritura. Se extrae ciertamente el nuevo artículo de fe desde la Biblia. Y será siempre el artículo nuevo de fe verdad revelada directamente por Dios a los hombres, si bien no es por eso una verdad especialmente difícil o principio propio de la fe. Un nuevo artículo de fe se halla incluido además siempre en un artículo viejo. Santo Tomás dijo ya en el siglo XIII que el misterio de la sagrada Eucaristía no era artículo viejo de fe por contenerse el mismo implícitamente en uno de estos dos artículos viejos: que Dios es santificador o que Dios es omnipotente<sup>54</sup>.

A pesar de no ser verdad especialmente difícil es un hecho que reciben ciertas verdades directamente reveladas por Dios el nombre de artículos de fe. Y se les llama a las mismas nuevos artículos por asimilarse de alguna manera a los viejos. Y esa semejanza con los antiguos no es otra cosa que ser verdades que han de ser creídas expresamente por todos los bautizados llegados a la edad de la discreción: catorce años, por imponerlo así la Iglesia con su autoridad en un momento determinado de la historia posterior a los Doce. Ciertamente, artículos viejos o nuevos son las verdades que todos han de saber, siendo la Iglesia la que impone semejante obligación. Saberlas es necesario para creerlas directamente; es decir, de modo expreso. ¿Por qué obliga la Iglesia tras la muerte de los Apóstoles a creer expresamente algo que antes no obligaba a creer así? A este respecto dijo santo Tomás de Aquino: “Es preciso instruir más diligentemente al pueblo sobre la verdad de fe allí donde surgen errores, en orden a que no quede corrompida la fe de los simples por los herejes. Y fue ésta la causa por la que fue necesario dar salida a más símbolos, los cuales en ninguna otra cosa se diferencian más que en quedar explicadas

---

<sup>54</sup> “In sacramento Eucharistiae duo possunt considerari. Unum scilicet quod sacramentum est: et hoc habet eandem rationem cum aliis effectibus gratiae sanctificantis, aliud est quod miraculose ibi corpus Christi continetur; et sic concluditur sub omnipotentia, sicut et omnia alia miracula, quae omnipotentiae attribuuntur”. TOMÁS DE AQUINO, II-II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 8, ad sextum.

en uno más plenamente las cosas que se contienen en otro implícitamente, en conformidad con lo que exigía la instancia de los herejes”<sup>55</sup>.

Pero, ¿existe de veras necesidad ya en el siglo XVI de redactar un artículo nuevo de fe; es decir, de imponer a todos desde la autoridad el saber una determinada verdad para oponerse a la instancia de los herejes y para defender la fe de los simples? En 1536 fue ya de veras claro Domingo de Soto al respecto al decir: “Efectivamente, si aquellos artículos fueron redactados por necesidad en la Iglesia ante los herejes, como puede pensarse de la consubstancialidad de las personas divinas, de la divinidad de Cristo, desconozco yo por qué, si aparecen ahora herejías nuevas, no han de poderse redactar artículos nuevos. Podría tener lugar esto por ejemplo si se determinara ahora, en un concilio futuro como artículo, que Cristo está realmente en el Sacramento [de la Eucaristía], contra esos herejes que le niegan esto a la Iglesia”<sup>56</sup>. Llama en este párrafo considerablemente la atención el hecho de que señalara el entonces profesor de *Vísperas* que se hubieran hecho nuevos artículos de la fe en la Iglesia tras la muerte de los Apóstoles. Fue eso lo que se hizo ciertamente en el concilio general de Nicea (325). Ante la aparición de la herejía arriana debió la Iglesia en un concilio general en unión con el Papa establecer como artículo nuevo de fe el *homoúsios*; es decir, que el Hijo es *de la misma naturaleza* del Padre. Y se ha de señalar aquí otra vez más que este término: *homoúsios*, no se encontraba expresamente en la sagrada Escritura. Pese a todo, dice semejante término lo que está contenido de veras en la sagrada Escritura.

¿Era en el siglo XVI firme para todos lo realizado con el *homoúsios* en el concilio de Nicea? A este respecto es elocuente lo que dijera Francisco de Vitoria a sus alumnos durante en el curso de 1534–1535 al exponer la cuestión primera sobre la *Secunda Secundae*: “Esos teólogos gramáticos dicen que hubiera sido mejor no multiplicar tantos artículos ni su crecimiento. Sería suficiente –dicen– creer en Dios y en Jesucristo. Y añaden que comenzó en el concilio de Nicea la corrupción de la autenticidad de la fe. ¿Qué necesidad hubo de tantos símbolos? Y hasta ahora, nunca se terminan. Al contrario, todos

<sup>55</sup> “Ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per haereticos corrumpatur. Et haec fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola quae in nullo alio differunt, nisi quod in uno plenius explicantur quae in alio continentur implicite, secundum quod exigebat haereticorum instantia”. TOMÁS DE AQUINO, II–II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 9, ad secundum.

<sup>56</sup> “Nam 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, quare non possint condi novi articuli, ut v. g. si nunc in concilio futuro determinaretur tanquam articulus quod Christus est realiter in sacramento contra illos haereticos qui hoc negant ecclesiae”. SOTO, D. DE, *Relectio de sacro canone et: de eius sensibus*, Palencia, Biblioteca del Cabildo de la Catedral. Ms. 13. fol. 271 r. cf. p. 364.

los días se hacen artículos. De esto, ¿qué otra cosa, sino rivalidades, se originan?"<sup>57</sup>. Esta alusión de Vitoria indica ya por sí sola a las claras cómo se daba por entonces entre los teólogos gramáticos, es decir, entre los que se hallaban cercanos al humanismo, cierta desconfianza sobre el hecho de que se hubieran propuesto a creer obligatoriamente a todos en el pasado y se propusieran en el presente no sólo los artículos viejos, sino también los nuevos. Ciertamente, estos gramáticos citados por Vitoria aspiraban a una gran simplicidad en la fe. Según ellos bastaría creer sólo en Dios y en Cristo.

De momento, que sea suficiente haber anotado aquí que se manifestaba en tiempos de Vitoria una desconfianza, no sólo sobre lo que pudiera hacer la Iglesia en el futuro, sino también sobre lo que había hecho ya en el pasado. Así las cosas, queda ahora pendiente la pregunta de si se equivocó o no se equivocó realmente la Iglesia al proponer en el pasado determinados artículos de fe; por ejemplo, el *homoúsios* de Nicea. De todas formas y por lo ya expuesto, se puede añadir que es duro ciertamente afirmar que hubiera sido precisamente en Nicea, en un concilio general, donde hubiera comenzado según el decir de estos gramáticos a corromperse la autenticidad de la fe.

Cuando Soto decía en 1536 que podría la Iglesia llegar a proponer en un futuro concilio un nuevo artículo de fe: el de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, estaba mirando por supuesto a los protestantes en general. Aunque había entre éstos los que admitían la presencia real, cierto es que todos ellos sin distinción se oponían a que hubiera verdadera conversión; es decir, a que desaparecieran en un momento dado la sustancia de pan y la sustancia de vino. Se oponían a aceptar la transubstanciación unánimemente. Y no hay duda asimismo de que los protestantes se opondrían con todas sus fuerzas a la celebración de un nuevo concilio en el siglo XVI. Tampoco puede ocultarse que se oponían a ello sobre todo por temer quedar desautorizados si se llegaba a redactar un nuevo artículo de fe, concretamente el de la presencia real de Cristo en el sacramento del altar. Y lo grande a este respecto estaba en que los protestantes todos aceptaban como auténticamente de fe y obligatorios para todos aquellos artículos nuevos de fe redactados en el siglo IV en los concilios de Nicea y de Constantinopla (381) sobre la divinidad real del Hijo y sobre la dignidad real también del Espíritu Santo.

¿Sonó como algo realmente nuevo en pleno siglo XVI lo de la posible redacción futura de un nuevo artículo de fe y que tal nuevo artículo fuera

---

<sup>57</sup> "Isti theologi grammatici dicunt quod melius fuisset non multiplicare tot articulos nec crescere. Sat esset –inquiunt– credere in Deum et in Iesum Christum. Et addunt quod in synodo Nicaeno incoepit corrumpi sinceritas fidei. Quid opus fuit tot symbolis? Et adhuc nunquam finiuntur, sed quotidie fiunt articuli. Ex quo, quid aliud nisi contentiones oriuntur?". VITORIA, F. DE, Salamanca. Biblioteca de la Universidad. Ms. 43, fol. 17v.

precisamente el de la presencia real en la Eucaristía? Tomás Netter († 1431), conocido por todos como el Waldense, fue citado de hecho por Domingo de Soto, tanto en su *relección* de 1536 como en sus explicaciones del curso de 1538–1539, como quien había sostenido que la Iglesia pudo redactar efectivamente un nuevo artículo de fe al principio, alusión clara al parecer a lo ya realizado en los concilios de Nicea I y Constantinopla II. Y citaba también a este autor como quien negaba que pudiera hacerlo ahora, en el tiempo presente, dando Netter como razón el haber alcanzado la Iglesia ya la edad adulta<sup>58</sup>. Motivo que daba el Waldense de ello era que el crecimiento se da en la juventud, llegando ciertamente un momento en el que ya no se puede crecer más. Y esto lo aplicaba a la Iglesia. Pero, ¿es posible que esa forma de ver las cosas dependiera en cierta manera de lo expuesto por santo Tomás de Aquino? Dijo éste: “*Y por eso, quienes estuvieron más cercanos a Cristo, ya fuera antes, ya fuera después como Juan Bautista, conocieron más plenamente los misterios de la fe. Porque vemos esto también alrededor del estado del hombre, que la perfección está en la juventud y que tiene el hombre un estado tanto más perfecto cuanto está más cercano a la juventud, sea antes o sea después*”<sup>59</sup>.

El mismo Soto tuvo que salir al paso de la posible objeción que se le podía hacer a su exposición desde un teólogo tan venerable como lo era ciertamente el Waldense, diciendo a este respecto que el sentido de lo expuesto por Netter era el no ser conveniente proceder a la redacción de un nuevo artículo si no había necesidad de ello. Por cierto, tenía el Waldense como verosímil que, en un tiempo tan largo ya transcurrido, hubieran quedado expuestos con claridad los artículos todos, siendo a continuación de esta aseveración cuando señalaba Soto que Netter no negaría que, si hubiera necesidad en la actualidad, podría la Iglesia explicar o redactar también un artículo nuevo de fe que se propusiera como tal<sup>60</sup>. No descartaba ciertamente Domingo de Soto la posibilidad de que pudiera llegarse a redactarse ahora, en un futuro concilio por supuesto, como

<sup>58</sup> “Et idem videtur praetendere dominus Waldensis (Ubalensis) tomo I. lib. 2. cap. 22., immo dicit unum mirabile quod ecclesia quae modo est non posset augere nec explicare plures articulos fidei quia iam omnes sunt expliciti, sicut homo qui pervenit ad perfectam aetatem non posset amplius crescere”. SOTO, D. DE, *Praelectiones*, Roma. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ott, lat. 782, fol. 66v.

<sup>59</sup> “Et ideo illi qui fuerunt propinquiore Christo vel ante vel post, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt. Quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in iuventute, et tanto habet homo perfectiorem statum vel ante, vel post, quanto est iuventuti propinquior”. TOMÁS DE AQUINO, II–II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 7, ad quartum.

<sup>60</sup> “Et ad illud verbum Waldensis; scilicet, quod ecclesia iam modo non potest iam condere novos articulos, respondendum est quod intelligitur quia iam non expedit nisi erit necessitas, quia in tanto tempore verisimile est quod omnes sunt iam expliciti. Sed non negaret quin, si occurrerit necessitas, posset etiam nunc explicare novum articulum”. SOTO, D. DE, *Praelectiones*, Roma. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ott, lat. 782, fol. 67r.

artículo nuevo de fe, que Cristo se hallaba realmente presente en el sacramento de la Eucaristía. Por cierto, si se redactaba en un futuro concilio esta verdad directamente revelada como artículo, se saldría claramente al paso de esos herejes de su tiempo que negaban la presencia real<sup>61</sup>.

Santo Tomás de Aquino se preguntó de veras en el siglo XIII respecto a la redacción del nuevo artículo de fe sobre quién era aquél al que correspondía la ordenación del símbolo de la fe o redactar un nuevo artículo de fe, ofreciendo esta solución concreta: “La edición nueva del símbolo es necesaria para evitar los errores que surgen. Por tanto, pertenece la edición del símbolo a la autoridad de aquella persona a cuya autoridad pertenece finalmente determinar esas cosas que son de fe, de forma que sean tenidas obligatoriamente por todos con fe firme. Ahora bien, esto pertenece a la autoridad del Sumo Pontífice, al cual le son encomendadas las cuestiones más grandes y más difíciles de la Iglesia”<sup>62</sup>. En pleno siglo XVI era aceptado por todos los católicos ciertamente que la redacción de un artículo nuevo de fe, con la consiguiente imposición a todos en cuanto a la fe explícita, corresponde al Papa. Y tenía Soto muy en cuenta que, por lo hecho hasta entonces en el pasado, eso podía hacerse en un concilio general. Ciertamente, no había unanimidad entre los católicos sobre la cuestión de si podía el sumo Pontífice redactar un nuevo artículo de fe sin haber convocado éste a los obispos del mundo entero a un concilio general. ¿Podría reunir el Papa un concilio en pleno siglo XVI? Por supuesto, podía hacerlo. Y se tenía la impresión de que, si no lo lograba, sería prácticamente imposible poner freno a las afirmaciones cada vez más audaces de los protestantes. Y hay que reconocer aquí que, al principio, abrigaban éstos la ilusión de que nunca se llegaría a reunir un concilio general en el siglo XVI.

¿Qué ocurriría si, al no poder reunirse el concilio para poner freno a los protestantes, decidía el Papa definir a solas, sin reunir el concilio general e imponer a todos un artículo de fe? No es fácil saber lo que hubiera sucedido de hecho. La historia discurre libremente; pero es cierto que no eran los pro-

<sup>61</sup> “Hoc tamen bona venia gravissimi doctoris dixerim: non video quomodo sit verum, nam si propter necessitatem diversorum haeticorum in ecclesia illi articuli sunt conditi, ut puto de consubstantialitate divinarum personarum de divinitate Christi, nescio quare, si modo insurgant novas haereses, non possint condi novi articuli, ut v. g. si nunc in concilio futuro deterrnaretur tanquam articulus quod Christus est realiter in sacramento contra istos haeticos qui hoc negant”. SOTO, D. DE, *Relectio de catalogo librorum sacrae scripturae*, Palencia, Biblioteca del Cabildo de la catedral. Ms. 13, fol. 271r.

<sup>62</sup> “Nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet sententialiter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem Summi Pontificis, ad quem maiores et difficiliores Ecclesiae quaestiones referuntur”. TOMÁS DE AQUINO, II-II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 10c.

testantes en el siglo XVI los únicos que se oponían a la autoridad suprema del Papa en la Iglesia y a que el mismo pudiera redactar la fe a solas: sin reunir el concilio general. Había por entonces católicos que mantenían, como opinión privada por supuesto, que el Papa podía equivocarse a solas, sin el concilio general, si se atreviera a proponer a todos infalible y obligatoriamente un nuevo artículo de fe<sup>63</sup>. Ciertamente, los protestantes trataron de justificar desde el principio su peculiaridad, la cual no era otra cosa que el rechazo de plano de la autoridad de Roma. En este contexto señalaban los protestantes que, desde la ciudad eterna, se venían proponiendo verdades obligatorias de fe que no eran tales, siendo las mismas sólo opiniones. Terminaban diciendo los mismos incluso que la fe predicada por Roma no era la fe de la Iglesia toda. Es más, que había que romper con Roma para estar en la verdadera Iglesia de Cristo, ya que no lo era la sometida y obediente al romano Pontífice.

Ahora bien, al decir esto, ¿no corrían ellos un riesgo enorme? ¿Qué ocurriría si llegara un día en el que el concilio general a una con el Papa llegara a decir claramente, incluso como artículo de fe, que tal era la fe de la Iglesia; es decir, la fe sobre la que recaía la infalibilidad y la obligación universal que negaban directamente los protestantes? Era cierto que no agradaba a Roma por entonces el proceder a reunir concilios. Todavía se sentían los efectos de los concilios del siglo XV; es decir, el de Constanza y el de Basilea, con sus tendencias fuertes a favor del conciliarismo o superioridad absoluta del concilio general respecto al Papa. De todas formas, quedaba cada día más claro que el camino más adecuado para poner freno a la separación protestante era proceder cuanto antes a la reunión de un verdadero concilio general. Así las cosas, los protestantes empezaron a darse cuenta de que tenían que estar eventualmente preparados para oponerse también con todas sus fuerzas a lo que decidiera un día el concilio general con el Papa; es decir, a lo que decidiera la Iglesia, en materia de fe y de costumbres. Si llegara este caso, ¿no quedaban ellos obligados a dar una razón convincente que justificara por qué no retornaban a Roma?

Y se puede deducir que esto lo debió ver claramente Lutero ya en 1519. Ese año entabló controversia abierta y pública con Juan Eck. En un momento dado de la disputa se vio fray Martín obligado a pronunciar estas palabras de veras elocuentes. Así las reproduce R. H. Bainton: *“Dejadme hablar en alemán, pidió Lutero, porque el pueblo me entiende mal. Afirmando yo que, a veces, ha errado un concilio y que [un concilio] puede errar. No tiene autoridad [un concilio] para establecer nuevos artículos de fe y no puede atribuir derecho divino a lo que no es por naturaleza de derecho divino. Se han contradicho*

---

<sup>63</sup> Esto lo mantenían abiertamente por entonces los profesores parisienses.

*entre sí los concilios. Porque el reciente concilio de Letrán ha rechazado las pretensiones de los de Constanza y Basilea, según los cuales es el concilio superior al Papa. Hay que creer más a un simple laico armado de la Biblia que al Papa o al concilio que no la tienen. Y respecto a la decretal papal sobre las indulgencias digo yo [Lutero] que ni la Iglesia ni el Papa pueden fijar artículos de fe. Ésos [los artículos] deben proceder desde la Sagrada Escritura y es por amor a la Escritura por lo que quedaremos obligados a rechazar a los Papas y a los concilios”<sup>64</sup>.*

El osado teólogo de Wittenberg había expuesto aquí con total claridad y simplicidad su postura. No rechazaba él sólo de plano la autoridad del Papa de Roma. Ante lo dicho no había ya duda alguna de que rechazaba también de plano la del concilio general con el Romano Pontífice; es decir, la de la Iglesia. Negaba fray Martín que la Iglesia, el concilio general con el Papa, fuera capaz de imponer sin más artículo nuevo de fe. Y daba de ello su razón al afirmar que la Iglesia no era poseedora de la autoridad suprema y divina. Los artículos viejos y nuevos de la fe, que reconocía por cierto el propio Lutero, no se imponían entonces a fin de cuentas desde la autoridad de la Iglesia, sino sólo desde la autoridad de la sagrada Escritura. Entendía además él que cuanto decía la Iglesia como artículo de fe o de costumbres se aceptaba por todos si constaba como tal desde la sola sagrada Escritura. Al brotar los artículos de fe desde la Biblia, ha de ser también desde la sola Biblia como se obtiene la certidumbre de si están o no correctamente redactados e impuestos a todos. Todo esto era excesivo ciertamente; pero sonó como mucho más grave cuando Lutero dio a conocer que la Iglesia puede errar al proponer la fe y las costumbres, hasta el punto incluso de que un laico cualquiera armado por supuesto de la Biblia ha de ser creído más que el Papa y el concilio, cuando éstos no la tienen; es decir, cuando contradicen a la sagrada Escritura. Aquí se pasó ciertamente Lutero de verdad.

A veces se mezcla en las expresiones lo verdadero y lo falso. Ningún católico pone en duda en el siglo XVI que los artículos viejos y nuevos de fe se correspondan con lo existente en la sagrada Escritura. La cuestión planteada por éstos ante los protestantes es la de si la Iglesia, el concilio general unido al Papa, es de veras capaz de equivocarse cuando, consultando la sagrada

<sup>64</sup> “Lasciatemi parlare in tedesco, –chiese Lutero, –perché il popolo mi fraintende. Io affermo che un concilio a volte ha errato e può errare. Esso no 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 Constanza 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 ne la Chiesa ne il papa possono fissare articoli di fede. Questi debbono procedere della Sacra Scrittura e per amore della Scrittura dovremmo respingere papi e concili”. BAINTON, R. H., *Lutero*, Turín 1960, 89–90.

Escritura, establece o redacta una verdad como artículo de fe o artículo de costumbres. Los protestantes contestan al respecto diciendo que es posible el error. Los católicos dirán en cambio que semejante error no es posible. Y añaden éstos que tal cosa es una imposibilidad por haber prometido en la persona de Pedro (cf. Mt. 16,18; Lc 22,32 y Jn 21,13–17) que las puertas del infierno nunca habrían de prevalecer en contra de la Iglesia. Si llegara a equivocarse la Iglesia al proponer y obligar a todos a sostener la fe o las costumbres, no existe duda de que sucumbiría y prevalecerían sobre ella las puertas del infierno.

Por supuesto, todo lo que ha de ser creído por todos como de fe está en la Biblia; pero, ¿hay que saber y creer expresamente todo lo que de fe hay en ella? Cuanto debe creer un cristiano expresamente en esta vida para complacer a Dios y encaminarse por la justificación a la salvación está ciertamente en la Biblia; pero al respecto hay que decir que es la Iglesia la que señala las verdades concretas que todos han de creer expresamente; es decir, los artículos de fe. Ha de reconocerse siempre que la sola sagrada Escritura nada dice sobre qué es lo que todos han de creer, siendo entonces todo un desatino pretender decir que Dios quiere que todos sepamos todas y cada unas las verdades de fe que se hallan en la sagrada Escritura. Aquí está el punto, el decisivo. Y para hacerlo notar mejor es preciso explicar de inmediato por qué hay que creer expresamente los artículos todos, los viejos y los nuevos, tanto los que se hallan en el llamado Credo apostólico, como las verdades declaradas por el concilio general como artículos nuevos en Nicea y en Constantinopla (s. IV), y presentes en el llamado modernamente símbolo Nicenoconstantinopolitano. El católico lo tiene claro. Han de ser aceptados todos ellos por señalarlo así con total seguridad y con autoridad divina la Iglesia. Desde la Iglesia es entonces como se llega a la fe presente en la Biblia.

Entienden los protestantes en cambio a este respecto que las verdades de la fe se conocen sin más, por sí solas, desde la sola sagrada Escritura. Esto, hay que reconocerlo, es una mera afirmación. Por muchas vueltas que se le dé a la Biblia entera no aparece razón alguna en ella que lleve a conocer con entera seguridad que una determinada verdad de ella puede no creerse expresamente, mientras hay otras que hay que creer de modo expreso. Por supuesto, se ha de creer la fe únicamente por decirla Dios, por ser revelación divina. Esto es lo que sostienen totalmente los católicos. Por cierto, el acto de fe sobrenatural tiene lugar en la más absoluta soledad. El creyente acepta la fe fiándose total y exclusivamente de Dios. De todas formas, pese a ser de interés este problema, no es éste el que entra directamente aquí en juego. La cuestión pende de saber cómo se llega a conocer y a saber que es esto precisamente en concreto, y no lo otro, lo que uno ha de creer porque Dios quiere que lo crea. Y de esto no se tiene conocimiento de veras por la sola sagrada Escritura, sino

porque el hombre oye también fuera de la Biblia una voz que le dice lo que, de la sagrada Escritura, ha de creer infalible y obligatoriamente. Y esa voz no es otra que la de la Iglesia.

Además, ¿cómo sabe el creyente que es precisamente la Biblia la palabra auténtica de Dios? A la misma se le reconoce como divina gracias a una indicación venida de fuera de ella. Por supuesto, Dios no dice a cada persona en particular que crea lo que está de veras en la sagrada Escritura, sino que es la Iglesia la que dice qué es y qué no es la sagrada Escritura, así como lo que, siendo la sagrada Escritura, han de creerse expresamente con total seguridad y obligación por todos. Es cierto que la Iglesia está formada por hombres y éstos se equivocan, vencible e invenciblemente por supuesto. De todas formas, no hay que olvidar que está en la Iglesia también el Espíritu Santo con un cometido muy concreto, el de no permitir que se equivoque la Iglesia al creer la fe y las costumbres. No puede permitir Dios que se mande creer a todos bajo obligación absoluta lo que no es de fe, así como que se obligue a saber lo que no hay que saber.

La Iglesia es ciertamente infalible en materia de fe y costumbres. Ya lo dijo seguramente<sup>65</sup> en 1526 Francisco de Vitoria a sus alumnos salmantinos que lo oían en las lecciones de la cátedra de Prima. Éstas son sus palabras: “Respondo yo. Es cierto que ni un solo hombre ni todos al mismo tiempo pueden regir apropiadamente la Iglesia sin una asistencia especial del Espíritu Santo. Pese a todo, puede Dios regir igual a su Iglesia por esa asistencia mediante un hombre solo, que mediante mil. Y por eso, porque dicen los adversarios que Dios no permite que se equivoquen cuantos están en el concilio aunque fueran malos e idiotas, se ha de decir así que lo puede [hacer] en pocos y [lo mismo se ha de decir] del Papa. Y después que, al tratarse de lo hecho y no de lo posible, es claro que Cristo habría podido poner al Papa por delante de la Iglesia universal y se hace en el evangelio mención sobre el primado de Pedro y no sobre el primado de la Iglesia por encima de él, es más seguro que [aquél] está por encima del concilio”<sup>66</sup>. La Iglesia necesita por supuesto de

---

<sup>65</sup> Es cierto que el ms. Ott. lat. 1015a no tiene fecha; pero todos dicen que es con toda probabilidad del curso de 1526–1527.

<sup>66</sup> “Respondeo. Certum est quod nec unus homo, nec omnes simul possent commode regere ecclesiam sine speciali assistentia Spiritus Sancti. Per istam autem assistentiam aequè Deus potest regere ecclesiam suam per unum hominem sicut per mille. Et ideo, sicut adversarii dicunt quod, licet omnes, quotquot sunt in concilio essent mali et idiotae, Deus non permittet eos errare, ita in paucis est dicendum et de papa. Et postquam quando est de facto et non de possibili, clarum est quod Christus poterit praeponere papam universali ecclesiae, et in evangelio fit mentio de primatu Petri et non de primatu ecclesiae supra eum, securius est quod est supra concilium”. VITORIA, F. DE, Roma. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ott. lat. 1015a, fol. 8r.

la Escritura, así como la Escritura precisa de la Iglesia. En la Biblia están los artículos todos de fe. Ahora bien, se sabe gracias a la Iglesia qué es la Biblia y qué son las verdades de la Biblia que todos han de saber<sup>67</sup>.

#### 4. Los textos editados

La primera *relección* de Soto que se presenta aquí sobre la sagrada Escritura lleva este título concreto: *Sobre el canon sagrado y sus sentidos*. Resulta ciertamente este título demasiado general. La materia a tratar bajo semejante título resultaba por supuesto tan amplia que el catedrático de Vísperas sólo pudo aquel año de 1536 introducir a los oyentes en el tema que él quería tratar, debiendo dejar para los años sucesivos el tratamiento sobre el canon sagrado (1537) y sobre sus sentidos (1538). Así las cosas, podía haberse titulado más exactamente esta *relección* primera a mi forma de ver con este título de *Sobre el nuevo artículo de fe*. Efectivamente, afrontó en ella Soto la cuestión concreta de cómo puede la Iglesia redactar en la actualidad un nuevo artículo de fe y cómo el mismo surge de la sagrada Escritura, pese a no ser necesariamente tal verdad una proposición expresa de ella; es decir, lo que vendrá a exponer al final al explicar en 1539 sus lecciones ordinarias sobre el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*.

Fe es creer lo no se ve y esta afirmación encuentra su exactitud desde lo que es en realidad el acto de fe sobrenatural e infusa. Fe humana o adquirida equivale a opinión. Los hombres creen entonces lo que no han logrado ver todavía. Se fían del testimonio de otros hombres que lo han visto. Ejemplo empleado en todas partes al respecto es la fe en Roma. Suele decirse que, una vez vista Roma, se pierde esa fe humana. Y es verdad. Quien ha visto la ciudad eterna no necesita ya fiarse del testimonio de otros hombres. Ya no cree, sino que ve. La fe sobrenatural e infusa es ciertamente de más altura y profundidad que la humana y adquirida. Y ello se debe a que se cree lo que no se ve: a Dios. Y se cree gracias al apoyo precisamente en el testimonio de alguien a quien no ve: a Dios, y en el amor a Dios, a quien tampoco por supuesto ve.

El acto de fe sobrenatural e infusa requiere de alguien que, desde fuera, diga qué es lo que se ha de creer. ¿Quién dice esto? Ni más ni menos que la predicación de la Iglesia. De todas formas, en modo alguno se cree sobrenaturalmente por decirlo la Iglesia. La fe se produce única y exclusivamente por ser Dios quien dice que se trata de algo que se debe creer. Es verdad que

---

<sup>67</sup> En la revisión última se ha suprimido el apartado sobre “Sagrada Escritura e Iglesia”, menos directamente relacionado con los textos manuscritos de Domingo de Soto.

la fe infusa es oscura y la inteligencia humana nunca puede asentir de suyo a lo que ella no ve. ¿Por qué asiente entonces la misma sin haber visto? Lisa y llanamente, por ser ayudado el creyente por la fuerza divina en el acto de la fe divina e infusa. Tanto el entendimiento y la razón quedan al fin vencidos por la fe. Y terminan inclinándose a creer.

¿Se quiere con esto decir entonces que, si uno cree un artículo de fe; es decir, una verdad especialmente difícil, tiene ya de veras fe sobrenatural e infusa? Hace falta algo más para ello. Uno puede creer muchos artículos desde la fe humana o adquirida simplemente, precisamente por haberlos oído y por opinar (creer) simplemente que son verdad. Ahora bien, ¿es posible saber con seguridad quién asiente con fe infusa y quien lo hace sólo con fe adquirida? Con la adquirida se puede asentir a casi todos los artículos de fe. De todas formas, es imposible asentir a todos. Por supuesto, asiente a todos los artículos de fe el que lo hace con la fe infusa y sobrenatural. Quien deja de creer un solo artículo de fe asiente entonces sólo a los trece restantes desde la fe adquirida<sup>68</sup>.

A los artículos todos de la fe se asiente únicamente desde la fe infusa. Ciertamente, tal asentir a todos resulta posible únicamente desde la Iglesia que indica los artículos todos. Con toda razón se dice entonces en el nuevo Testamento que la fe viene de la audición (cf. Rom 10,17). A los hombres les viene la fe desde el exterior. Cuanto revela Dios para ser creído les llega en concreto a ellos por los dichos y hechos de los profetas y de los apóstoles, sobre todo del profeta y apóstol por antonomasia: Cristo. Y todo lo que atañe a la fe y a las costumbres de todos los cristianos en orden a alcanzar la justificación y la salvación se encuentra ciertamente dentro de la sagrada Escritura. Ahora bien, estar en ella no quiere decir aparecer necesariamente de forma expresa o en su superficie. Puede hallarse lo revelado allí también en su profundidad o de modo implícito.

Se ha expuesto ya aquí que los viejos artículos de fe son esas verdades especialmente difíciles que todos han de saber para que, una vez creídas expresamente, se dé la posibilidad de creer la revelación entera realizada por Dios a lo largo de la historia en lo concerniente a la justificación y a la salvación. Asimismo, se ha dicho también que son artículos de fe, nuevos por supuesto, las verdades directamente reveladas por Dios que no son especialmente difíciles en sí, siendo con todo verdades que obliga la Iglesia en un momento dado a creer a todos expresamente en orden a contradecir la fe de los herejes y defender la fe de los débiles. Por cierto, posible es que los artículos nuevos de fe no sean de suyo verdades que están absolutamente por encima de la na-

---

<sup>68</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, II-II<sup>ae</sup>, q. 5, a. 3c. Domingo de Soto prior de San Esteban en diferentes ocasiones: 1540-1542, 1544-1545, 1550-1552, 1556-1560.

turalidad; es decir, del entendimiento humano. Ahora bien tales artículos deben ser aceptados única y exclusivamente por haberlos dicho Dios (y haber sido indicados como tales por la Iglesia).

La unión de la Iglesia con la revelación (con la sagrada Escritura) es ciertamente estrecha. No se cree sin más lo que dice la Iglesia, sino lo que dice como revelado por Dios y se encuentra además en la Biblia. Y por Iglesia entiende el siglo XVI el concilio general con el Papa. Cuenta ésta con la ayuda constante del Espíritu Santo en orden a no equivocarse. La misma ha de durar hasta el fin del mundo. Lo que se hizo al principio de la Iglesia en los concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381) puede hacerse en cualquier momento. Puede hacerse también en el siglo XVI. Ciertamente, es capaz de redactar la Iglesia un artículo nuevo de fe. Por ejemplo, ningún inconveniente había para que, en el siglo XVI, se redactara como artículo nuevo que Cristo está realmente presente en el Sacramento del altar.

Las expresiones: redactar un nuevo artículo de fe o volver a ordenar el símbolo, dicen prácticamente lo mismo. De todas formas, redactar un nuevo artículo de fe no es lo mismo que redactar de nuevo la sagrada Escritura. A la Iglesia antigua en la que se encontraban los apóstoles le correspondió redactar la sagrada Escritura. Los apóstoles la escribieron directamente desde Dios.

Redactar un artículo nuevo no es lo mismo que redactar de nuevo la sagrada Escritura. Redactar un artículo puede hacerlo la Iglesia actual donde ya no están los apóstoles. Para redactar un artículo nuevo no hay necesidad de que Dios realice una revelación nueva. No tiene por qué comunicar noticia alguna nueva a los obispos y al Papa reunidos en concilio general. Deben extraer éstos el artículo nuevo de lo ya revelado, de lo existente en la sagrada Escritura. Deben ocuparse antes del estudio, de la reflexión, de la oración y del debate en orden a poder conocer con precisión cuál es la verdad que efectivamente fue revelada a todos por Cristo, declararla infaliblemente e imponerla a todos para que la crean de modo expreso. Ciertamente, el nuevo artículo de fe se extrae desde la sagrada Escritura.

A nadie se le ocurre decir ciertamente una vez declarado el artículo nuevo de fe que el mismo ha de añadirse a la sagrada Escritura. Hacer un nuevo artículo no es aumentar la Biblia. Ésta queda intocable desde los apóstoles hasta el final de los tiempos. Carece de veras la Iglesia actual de facultad para tocar, añadir o quitarle a ella una sola coma. Pese a todo, debe admitirse que el nuevo artículo redactado por la Iglesia tiene su autoridad infalible y obligatoria por el hecho de ser revelación, haber sido extraído de la sagrada Escritura y haber sido propuesto como tal a todos por la Iglesia. Queda fijado el nuevo artículo de la fe desde el magisterio supremo de la Iglesia por ser una necesidad defender la verdad ante las acometidas constantes de las he-

rejías. De todas formas, nunca puede admitirse que la misma claridad que se adquiere con la redacción del nuevo artículo de fe no existiera ya también en tiempo de los apóstoles; es decir, desde el principio de la Iglesia de Cristo. Todo esto ha sido dicho aquí como introducción a la primera *relección* de Soto; es decir a la de 1536. Así como introducción a lo que aparece en los comentarios escolares de 1539.

Y se pasa a continuación a realizar también una especie de introducción a la segunda *relección*, la cual lleva el título de *catálogo*. Sabido es que catálogo quiere decir lista o registro. Así se llama a la lista o registro de los libros que constituyen la sagrada Escritura. ¿Quién fue el que redactó el catálogo de la Biblia con autoridad? Fue ciertamente la Iglesia. Hacer el catálogo corresponde siempre a la autoridad de la Iglesia. Un libro sagrado ha terminado siendo reconocido por todos como tal por el hecho únicamente de haber sido aprobado como tal por la Iglesia. Unánimemente se mantiene en la Escuela de Salamanca del siglo XVI que la Iglesia ha existido desde el principio. ¿Existe ella desde Adán y desde Eva? A este respecto se dice aquí que a los salmantinos gusta precisar que la Iglesia de Dios comenzó por Abel. ¿A qué se debe que no la hagan éstos remontarse hasta los progenitores de Abel? Hubo un tiempo en el que Adán vivió a solas en el mundo. No pudo darse entonces la Iglesia. Simple y llanamente, por ser la Iglesia una pluralidad de personas. Uno a solas no forma una multitud.

Si las cosas son así, ¿por qué no se dice sin más que la Iglesia comenzó efectivamente con Adán y de Eva? En ellos existe ciertamente una pluralidad; pero la Iglesia necesita más que un número plural. Desde el principio ha de permanecer la Iglesia en la fe y en la caridad. Ha de darse en ella siempre un número plural de creyentes y de justos. Adán y Eva iban a sucumbir al pecado. Dejaron de confiar en Dios y le desobedecieron. A Abel se le denomina justo. No hay justicia, si no hay fe. Es verdad que éste es una persona sola; pero se supone que, en su tiempo, existían ya otros justos. Por ejemplo, Adán y Eva habrían obtenido desde su arrepentimiento y penitencia la gracia del perdón y vivirían en adelante como creyentes y como justos.

Ciertamente, porque ha de haber siempre fe en la Iglesia y porque ha de haber también en todo momento justos en ella, es por lo que se dice que la misma empezó a existir cuando pudo contener ella a una pluralidad de justos. De todas formas, hay que decir una cosa al respecto. La herejía hace salir fuera de la Iglesia al que la tiene. El pecado mortal no saca en cambio a nadie fuera de la Iglesia, si no es el de la herejía. En la Iglesia verdadera no hay herejes; pero hay en ella pecadores. Puede decirse que hay en ella muchos pecadores incluso. En modo alguno se puede decir que, pese a todo, no hay en ella una pluralidad de justos; es decir, de personas de hecho sin pecado mortal.

No es de veras necesario esperar a la venida de Cristo en el tiempo de la plenitud para poder hablar de Iglesia verdadera. Hubo verdadera Iglesia ciertamente entre los judíos y los gentiles, antes por supuesto de la encarnación de Cristo. La misma no era tan perfecta y acabada por cierto como la que empezó con los apóstoles. La nueva Iglesia de Cristo vino como continuación de la antigua existe desde Abel. Lo dice San Pablo: “*Pues Él [Cristo] es nuestra paz, que hizo de los dos pueblos uno, derribando el muro de separación, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos formulada en decretos, para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, y estableciendo la paz, y reconciliando a ambos en un solo cuerpo con Dios, por su cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad*” (Ef 2,14–16).

Los cristianos primeros aceptaron por supuesto el catálogo de la sagrada Escritura tal como lo mantenían los judíos anteriores a Cristo. Correspondió a las autoridades de la Iglesia de entonces, la de los judíos ciertamente, reconocer e insertar en un catálogo los libros de la Biblia del antiguo Testamento. Y aquella autoridad de los judíos era ciertamente divina. Respecto a la inserción en el catálogo de la sagrada Escritura de los libros del nuevo Testamento se sabe que fue algo que se realizó por acción de toda la Iglesia. Y es cierto que no se suele precisar mucho al realizar esta aseveración; pero es cierto que fueron elegidos como libros canónicos del nuevo Testamento los que aceptaron como tales las Iglesias todas seguidoras de Cristo y no puede excluirse que hubiera habido además un reconocimiento de los que eran principales de ella; es decir, de los obispos, y de modo especial, del sumo Pontífice.

Por cierto, muchos fueron los libros que tuvieron la pretensión de quedar incluidos un día en el catálogo de la sagrada Escritura; pero les fue preciso a todos ellos el pasar por una regla o un canon. Se pidió efectivamente a todas las iglesias o comunidades cristianas que examinaran y refirieran si un libro concreto contenía de veras lo que recordaban que habían predicado en público los apóstoles. Resultó de esta manera que hubo libros que todas las Iglesias los reconocieron como tales. No fueron con todo aceptados los mismos por ello sin más como canónicos o regulares. Hubo de darse además un reconocimiento ciertamente de parte de la autoridad suprema de la Iglesia. Ésta no puede equivocarse al enseñar la fe a todos y al imponer a todos cuál es la verdadera y auténtica sagrada Escritura.

En su primera *relección* sobre la sagrada Escritura había expuesto ya Domingo de Soto cómo tenía la Iglesia actual, la existente después de la muerte de los apóstoles, potestad para extraer un artículo de fe desde la sagrada Escritura hasta el punto incluso de que lo que la Iglesia redactara como tal fuera infalible y obligatorio para todos en cuanto a la fe expresa. Dice ahora en esta su segunda que es la Iglesia la que ha dicho y dice qué libros son los que de

verdad son la sagrada Escritura, siendo desde ellos desde los que será posible, por ser sagrados, extraer los nuevos artículos de fe. Aunque no tiene la Iglesia actual potestad para hacer la sagrada Escritura, la tiene efectivamente para reconocerla e imponerla como tal a todos. Es más, su deber es reconocerla y refutar asimismo lo que no lo es.

Ciertamente, una de las primeras decisiones del concilio de Trento fue declarar a todos el canon de la sagrada Escritura. Antes de pasar a exponer la verdadera fe de la Iglesia en un tiempo tan confuso como el del siglo XVI y en orden a ser mejor entendido, tomó Trento la decisión de aclarar e imponer el catálogo de la sagrada Escritura. Y hay que tener en cuenta que Soto expuso su opinión al respecto en su segunda *relección* nueve años antes de celebrarse el concilio de Trento. Dijeron los padres conciliares al establecer el catálogo de los Libros sagrados: “Si alguno no recibiere como sagrados y canónicos los libros mismos íntegros con todas sus partes, tal como se han acostumbrado leer en la Iglesia Católica y se contienen en la antigua edición vulgata latina, y despreziare a ciencia y conciencia las tradiciones predichas, sea anatema”<sup>69</sup>.

Con la exposición de la segunda *relección* no había acabado Soto con todo lo que tenía que decir sobre la sagrada Escritura. Y esto hizo que afrontara al año siguiente (1538) la tercera. ¿De qué trató ésta? Simple y llanamente, sobre los sentidos de la sagrada Escritura? Años después de la exposición de Soto dijo claramente Trento: “Además, para reprimir los ingenios petulantes, decreta [el mismo sacrosanto Concilio] que nadie, apoyado en su prudencia, sea osado a interpretar la Escritura Sagrada, en materias de fe y costumbres, que pertenecen a la edificación de la doctrina cristiana, retorciendo la misma Sagrada Escritura conforme al propio sentir, contra aquel sentido que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien atañe juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras Santas, o también contra el unánime sentir de los Padres, aun cuando tales interpretaciones no hubieren de salir a luz en tiempo alguno”<sup>70</sup>. Esta decisión del concilio corresponde, como el citado en el

<sup>69</sup> “Si quis autem libros ipsos canonicos cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedicatas sciens et prudens contempserit: anathema sit”, in DENZINGER, H. – SCHÖN-METZER, A., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1976, n° 1504.

<sup>70</sup> “Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decemit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretad audeat, etiamsi hujus interpretationes nullo umquam tempore lucen edendae forent”. DS 1507.

apartado anterior, al seis de abril de 1546, y sigue a lo que se decidió sobre el catálogo de la sagrada Escritura. Ocho años antes había expuesto Domingo de Soto su doctrina particular al respecto.

Una vez que ya se ha mostrado en las dos *relecciones* precedentes que el nuevo artículo de fe surge de la sagrada Escritura y de haber detallado qué libros la forman en concreto, pasa a afrontar Soto un problema que está en la mente de todos, el de si podría un teólogo particular saber ya ahora, antes de que lo redactara la Iglesia, si tal o cual verdad presente en la sagrada Escritura puede llegar a convertirse un día en artículo de fe o, al menos, siendo reconocida simplemente como infalible por todos como verdad de fe, sin tener que ser sabida además por todos. Al respecto puede adelantarse que, con el correr de los años, se va conocer a estos posibles artículos y verdades de fe con el nombre de dogmas, obligatorios por supuesto para todos por decisión e imposición de la Iglesia.

Se ha señalado ya aquí asimismo precedentemente que el artículo de la fe no se halla siempre en la superficie de la sagrada Escritura, hallándose a veces en su profundidad. Grande es por cierto la sabiduría y la pericia de los teólogos. De todas las formas, hay que reconocer que no gozan éstos de la infalibilidad al detectar la verdad de fe presente en la sagrada Escritura. La suya es sólo una propuesta más entre otras y a manera de opinión. Siempre debe decir el teólogo que cuanto expone él es un parecer. Por cierto, se trata de una labor legítima del teólogo y ha de reconocerse que mucho de bueno le habría sobrevenido a la Iglesia ciertamente si los teólogos precedentes al siglo XVI hubieran profundizado en la realidad de la Iglesia. Con toda seguridad se habría hecho frente entonces con mucha más efectividad y facilidad a las tesis que los protestantes exhibían en contra de la autoridad suprema de la Iglesia.

De todas formas, la diferencia existente entre lo que un teólogo sugiere como firme en la fe desde un estudio suyo de la sagrada Escritura a partir del sentir de los santos y del magisterio de la Iglesia y lo que ésta redacta como artículo nuevo o simple verdad de fe está en que a teólogo alguno le asiste por necesidad el Espíritu Santo. Aunque los obispos y el Papa sepan menos teología que los teólogos, cuentan con la ventaja de gozar al definir de la asistencia del Espíritu Santo, el cual no ha de permitir que, tras el estudio, el debate, la reflexión y el debate realizados, decida la Iglesia redactar una verdad concreta desde la Escritura como artículo de fe que no lo sea. Suelen decir a este respecto los salmantinos del siglo XVI con más precisión que nunca que no permitirá jamás el Espíritu Santo que se defina si no se ha puesto previamente la debida diligencia; pero añade que, si se diera el caso de que el Papa a solas, llegara a determinar algo como verdad o artículo de

fe sin serlo, habrá de ocuparse el Espíritu Santo de que nadie admita su decisión, quedando entonces totalmente claro que quien define es en realidad un verdadero hereje.

A veces se tiene la impresión de que todo cabe dentro de la sagrada Escritura. Bastaría con que algo encontrara sentido en la Biblia para pensar ya que tal realidad puede convertirse un día sin más en definición de fe o en artículo de fe. Al respecto hay que recordar que el sentido auténtico de la sagrada Escritura no es el posible, sino el que es el verdadero. Y ese sentido puede conocerse desde la misma sagrada Escritura, así como desde lo que ha sentido siempre la Iglesia desde los santos padres y el magisterio de la Iglesia. De todas formas, lo que se rechaza siempre de plano aquí, y lo hace también el concilio de Trento, es la petulancia de los que, habiendo entendido por su cuenta que un determinado pasaje de la Biblia tiene sentido, piensan ya que el mismo es el que debe preferirse, pasando a decir que el mismo es de veras ya de fe. Hay que estar siempre a que lo decida la Iglesia al ser ella la única que puede decir cuál es el sentido auténtico que se desprende de lo existente en la Biblia.

Realizadas estas tres introducciones, queda únicamente poner punto final a esta introducción general. Y es en este momento cuando conviene decir que Domingo de Soto tuvo muy presentes al realizar sus exposiciones los vientos que soplaban en su tiempo por el norte de Europa; es decir, por Alemania, cuando daba a conocer antes de la celebración del concilio de Trento estas sus tres *relecciones* sobre la Sagrada Escritura (1536–1538) cuando impartió la exposición al respecto en sus lecciones ordinarias del curso de 1538–1539. En la inteligencia de la Biblia es donde Martín Lutero no sólo quiebra profundamente el discurrir de la misma fe por el tiempo. El mismo altera además el equilibrio reinante entre los teólogos de los tiempos todos. Y lo hace tanto a la hora de entender lo recibido desde el pasado como a la hora de llevar adelante en sintonía con los tiempos lo que existió con anterioridad. De todas formas, sería inexacto imaginar que existieran respecto a los problemas de la sagrada Escritura en el siglo XVI dos bandos sólidos y compactos, y además netamente contrapuestos; es decir, que la apreciara (el bando de protestantes), y otro que la rechazara (el de los católicos).

Debe señalarse aquí que, al repasar ahora las enseñanzas de Soto, no sabe uno a ciencia cierta si el objetivo de ellas fue salir al paso de lo que pensaban los protestantes sobre la sagrada Escritura o de lo que decían algunos católicos. Y no hay inconveniente alguno en mantener ahora en este momento que las tesis de los luteranos fueron en sí una continuidad de mucho que ya se sostenía como corriente o vía entre los católicos; es decir, como opinión. A este respecto, una de las tareas que se propuso la Escuela de Salamanca del

siglo XVI como inaplazable fue la de enderezar lo que se había torcido con precedencia. Cierta era que, en los siglos XIV y XV, habían corrido algunos teólogos por caminos peligrosos de verdad, acostumbrándose a poner en duda verdades que eran de lo más inconcuso.

Amando el riesgo, solían enorgullecerse los tales en la manifestación constante de su arrojo. La osadía ha de ser atemperada en todo momento por la sensatez en orden a que dé buenos frutos. A los jóvenes o *neotéricos* de principios del siglo XVI solía faltarles por desgracia en ocasiones el fundamento preciso; es decir, ese lento aprendizaje de lo que quedó dicho con total sentido y tino en la antigüedad. Debe reconocerse en todo momento que la comprensión del pasado en su justo término es de veras la que posibilita poder innovar en su momento con acierto y poder construir además con solidez. Las exposiciones sobre la sagrada Escritura de Soto que se presentan aquí son en sí mismas una historia que viene de lejos, desde los santos padres concretamente.

Por supuesto, ha sido siempre grande la preocupación de la Iglesia por el conocimiento de la sagrada Escritura y de todo lo que a ella le rodea. A los argumentos lanzados por esos jóvenes o *neotéricos* de la edad moderna, católicos por supuesto, se les puede reconocer que no eran de peso todos en realidad; pero debe reconocerse también al mismo tiempo que muchas cosas que afirmaban con buena intención quienes querían quedarse al lado de lo tenido en la antigüedad no eran ya de recibo, precisando urgente corrección. Pese a todo, fueron precipitadas, desatinadas y erróneas (incluso heréticas) muchas de las sentencias manifestadas en el siglo XVI por los protestantes, pese a que las mismas vinieran como consecuencia de lo que algunos católicos sostenían como opinión de vía o de corriente.

Soto se propuso exponer en estas cuestiones relativas a la Sagrada Escritura la doctrina común. Y este propósito le llevará en ocasiones a oponerse y contradecir a autores que son católicos de verdad. Domingo de Soto establece en línea de principio que, desde la sagrada Escritura, es capaz la Iglesia actual de redactar un artículo nuevo de fe, es decir, una verdad presente de veras en las Escrituras infaliblemente y con la obligación para todos de creerla en adelante de modo expreso. Por supuesto, este poder supremo y divino de la Iglesia convive con el poder también supremo y divino que tiene la sagrada Escritura. La una y la otra, la de la Iglesia y la de la Biblia, son la misma autoridad de Dios. Tal es el tema de la primera *relección*. Pero, ¿cuál es de hecho la sagrada Escritura?

Apoyado en lo que dicen los propios judíos, lo recibido desde los santos padres y autores eclesiásticos, así como lo existente en documentos pontificios, expone Soto uno por uno los libros que forman la sagrada Escritura, sin olvidarse de decir, quizás en orden a lo que está a punto de llegar con la cele-

bración de un nuevo concilio, que tiene poder la Iglesia actual para determinar con autoridad de fe qué libros en concreto forman de hecho las Escrituras canónicas. Tal es el tema de la segunda *relección*. Y en la tercera, afronta Soto una cuestión simple y complicada al mismo tiempo. Y es que, al no ser unívocas las frases o sentencias de la sagrada Escritura por admitir diversos, y hasta opuestos, sentidos, quiere saber cuál es en tales el sentido desde el cual puede extraerse el dogma con total seguridad. Hay que buscar entonces criterios fundados y serios desde los que pueda extraer el teólogo qué es y qué no es lo que dice de veras la sagrada Escritura.

Estas exposiciones de Soto sobre la sagrada Escritura responden por lo demás a lo que se pensaba él en un momento dado; es decir, unos años antes de la celebración del concilio de Trento. Aunque era fray Domingo teólogo de consideración y de altura ya entre 1536 y 1538, no estaría de más indicar en orden a la claridad y a la precisión también que el concepto de teólogo en el siglo XVI difería del actual. Los teólogos de aquel tiempo eran completos de verdad. No eran especialistas en el sentido de los de la actualidad; es decir, limitados a un determinado campo en exclusiva. Aquéllos eran absolutamente universales. El teólogo dogmático de entonces, como lo fueron ante todo por ejemplo estos teólogos salmantinos del siglo XVI, resultó que eran al mismo tiempo juristas, biblistas, patrólogos, dogmáticos, moralistas, etc. Hoy suelen echarse en falta ciertamente figuras que salgan fuera de su propia especialidad y sean capaces de presentar una visión verdaderamente común de la teología. Es difícil ciertamente encontrarlas. No lo era el dar con ellas en el siglo XVI.

## 5. Sobre la presente edición

Ante todo, se ha de decir aquí que debe constar a todos claramente que ni las transcripciones ni las traducciones que se van a ofrecer en las páginas siguientes reemplazan y eliminan el texto del ms. 13 existente en la Biblioteca del Cabildo catedralicio de Palencia, así como los manuscritos Ott. lat. 782 y 940 de México. Por tanto, si alguien deseara hacer un trabajo con todo rigor, haría muy bien en cotejar con los originales. No quiere decirse con esto que lo que se aporta carezca de valor; pero es preciso señalar muy claramente en todo momento que se trata sólo de un adelanto, el cual quiere facilitar el acceso al texto real existente, sin eliminarlo por supuesto en modo alguno. Aquí se ha trabajado en todo momento desde la humildad.

Ocurre a veces en transcripciones y traducciones que, desde ellas, no encuentra el lector seguridad plena de que algo está o no está de veras en el

manuscrito que se transcribe y se traduce. Antes de nada hay que decir al respecto que cada párrafo transcrito o traducido viene precedido de una concreta numeración entre corchetes. Es la misma ciertamente para el texto transcrito y para el texto traducido. Por supuesto, estas numeraciones no están en los manuscritos. Han sido colocadas únicamente en esta obra para que, dado que no se hace la edición publicando a la izquierda el texto latino y a la derecha el castellano, sino que se coloca en primer lugar la traducción castellana toda seguida y, después, se pone la transcripción del texto latino, también toda seguida, pueda el lector acceder rápida y eficazmente desde la transcripción a la traducción, y viceversa.

Cada párrafo de los textos lleva entre corchetes y en negrita tres indicaciones. La primera y la segunda son letras. Mayúscula la primera y minúscula la segunda. La tercera indicación es un número. ¿Qué significan? La primera letra, mayúscula, indica el texto. Si es R, quiere decir *Relección* (relectio). Si es L, quiere decir *Lección* (Lectio). La segunda letra, minúscula, indica si se trata del texto primero: a; del texto segundo: b; o del texto tercero: c. La indicación es un número y es indicador del párrafo. Gracias a esto resulta muy sencillo cotejar el texto castellano y el latino.

Por cierto se hallan los textos llenos de citas de la Biblia. Hay que advertir al respecto dos cosas. La primera, que se sigue la numeración de capítulos y versículos de la Vulgata, tanto en el texto latino como en el castellano, ocurriendo lo mismo con la citación de los dos libros de Samuel (1 y 2 Sam) y dos de los Reyes (1 y 2 Re). La segunda, que siempre que ha sido posible se ha usado la traducción de E. Nácar y A. Colunga, pues hay ocasiones en las que el traductor se ve obligado a traducir el texto al pie de la letra del latín o del texto del manuscrito, en orden a que se perciba con más facilidad el hilo de la exposición original. Asimismo, conviene llamar la atención sobre el hecho de que se ha buscado una traducción al castellano lo más cercana al texto latino. Por supuesto, las traducciones elegantes y las que miran sobre todo al sentido despistan mucho del discurso histórico y teológico.

Cuando aparecen corchetes en el texto latino, se está significando que lo comprendido en su interior está en el manuscrito al margen y no en el cuerpo del mismo. Si hay corchetes en el texto latino que incluyen sólo puntos suspensivos, se está ante una cita de la Biblia donde Soto ha suprimido alguna palabra o palabras, nunca que se haya dejado de transcribir algo que está de veras en el manuscrito. Ahora bien, todo cambia cuando los corchetes se hallan en el texto castellano. A veces se introducen los corchetes, para hacer más accesible la traducción de lo que dice el texto del manuscrito. Hay que tener muy en cuenta este dato. Y si uno quiere saber si lo que está entre corchetes es algo que ha decidido el traductor, no tiene más remedio que ir a comprobarlo

con el texto latino transcrito. Si no se halla en éste el texto entre corchetes, es claro que el mismo corresponde en exclusiva al traductor<sup>71</sup>.

A veces vengo oyendo yo que, en los tiempos que corren, no conviene dar un texto a la imprenta en latín exclusivamente, así como que, si se quiere que se lea el mismo y que se aprecie, se le ha de colocar en la lengua vernácula correspondiente. Y suele añadirse incluso que, por desgracia, no sabe hoy la gente latín. De veras, yo no sé si la gente sabe o no sabe latín; pero debo confesar a este respecto que, si me he decidido por ofrecer aquí junto a la transcripción de las *relecciones* sobre la sagrada Escritura de Soto la traducción, se debe ante todo al hecho simple de que una traducción permite, incluso también a los que saben latín, acceder con más facilidad a captar el verdadero sentido latino de las palabras transcritas. Con la sola transcripción queda quien la hace ciertamente muy tranquilo al no quedar el mismo en cierta manera comprometido. No deja él ver a los demás cómo entiende un texto en concreto que es difícil. El original es entonces, en cierto sentido, un paraguas que sirve de protección frente a la lluvia de la profundización y precisión. Ciertamente, es mucho más arriesgado ofrecer la traducción al lado de la transcripción. El traductor toma partido entonces respecto a la intelección del texto. Y esto, hay que reconocerlo, es muy de agradecer por los que saben latín, siéndolo incluso también por los que saben mucho latín.

---

<sup>71</sup> En páginas precedentes se han usado algunas siglas para identificar referencias bibliográficas más frecuentes, todas ellas explicadas en su lugar. Para mayor comodidad se recogen aquí en una sola relación: ATG = *Archivo teológico granadino*, Granada, desde 1938. BHS = Beltrán de Heredia, sobre Domingo de Soto, 1960. BHV = Beltrán de Heredia, sobre Francisco de Vitoria, 1939. BKT = Becker, sobre la tradición manuscrita, ATG 29 (1966). BPE = Belda Plans, sobre la Escuela de Salamanca, 2000. EMM = Ehrle, sobre manuscritos vaticanos, *Estudios eclesiásticos* 1929. MHR = Martín de la Hoz, *Scripta theologica*, 1982. Para las citas de la Biblia, remitimos a la traducción de E. Nácar y A. Colunga indicada.

## II. Tres textos de repasos solemnes (*Relectiones*)

### a) *Sobre el canon sagrado y sus sentidos (1536)*

[R.a.1] *Relección* del reverendísimo maestro, padre fray Domingo de Soto, sobre el libro primero de las *Sentencias* que trata sobre el canon sagrado y sus sentidos. Tuvo la misma lugar en Salamanca el año 1536 después de Cristo. “*Vi a la derecha del que estaba sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera*” (Apoc 5,1)<sup>72</sup>. 1ª conclusión: El canon de la Sagrada Escritura fue revelado inmediatamente por Dios; el del Antiguo Testamento lo fue ciertamente por los profetas, mientras que lo fue en cambio el del Nuevo por los Apóstoles y por quienes fueron aprobados por ellos. 2ª conclusión: No puede redactar la Iglesia católica la Sagrada Escritura sin los Apóstoles. De todas formas, es capaz de exponer, y definir incluso, por medio de los artículos de fe las dudas que surgen desde ella. 3ª conclusión: La autoridad de la Sagrada Escritura es de algún modo más inmediata y anterior que la de la Iglesia. Pese a ello, no es mayor, ya que son ambas iguales, aunque se reciba el canon de la Escritura por la autoridad de la Iglesia.

[R.a.2] Establecemos nosotros esta disertación para los que se adentran en el estudio de las Escrituras Sagradas. La intención es colocar una cierta introducción ante los ojos. La misma se coloca sobre el prólogo del Maestro de las *Sentencias*, concretamente allí donde, puestos los ojos en los doctores, suele disertarse de si hubo necesidad de que se revelara divinamente a los hombres una cierta ciencia espiritual de la que, por supuesto, es resultado la Sagrada Escritura. Como motivo básico elegimos ese pasaje perteneciente al capítulo quinto del Apocalipsis. En él dice San Juan: “*Vi a la derecha del que estaba sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera*” (Apoc 5,1). A éste se asemeja el del capítulo segundo de Ezequiel: “*Vi que se tendía hacia mí una mano que tenía un rollo. Lo desenvolvió ante mí y vi que estaba escrito por delante y por detrás*” (Ez 2,9). Ahí es donde dice San Gregorio en la homilía novena sobre Ezequiel que el libro de la expresión divina estaba escrito alegóricamente desde la historia por dentro y por fuera. Con estas palabras se insinúa el sentido genuino de la Sagrada Escritura; a saber, el histórico o literal que aparece en la superficie, y el espiritual que está escondido abajo. De ellos tratará nuestra disertación.

[R.a.3] Pero es verdad que tenía establecido yo tratar aquí ciertamente tres cosas en orden a que se considerara el asunto con un poco más de altura.

<sup>72</sup> Los textos bíblicos se toman siempre se que sea posible, de la versión de Eloíno Nácar y Alberto Colunga, *Sagrada Biblia*, Madrid, BAC, 1962. Los salmos se citan siempre según la Vulgata.

La primera, cuál es el libro canónico y cuánta es su autoridad. La segunda, cuántos y cuales son tales libros. La tercera, cuántos son los modos del sentido de estos libros. Ahora bien, cuando uno empezó a fabricar una ánfora, resultó que, al dar vueltas la rueda, salió un puchero. Porque estoy cierto de que me es una imposibilidad cumplir ahora todo esto, he de decir en consecuencia que, por la estrechez de tiempo, se me debería dar licencia en otra *relección* para terminar lo aquí iniciado. Prometo que lo he de hacer en breve, si Dios me da el resto.

[R.a.4] [Primera cuestión.] Por tanto nos es preciso establecer primero cuál ha de ser considerado libro canónico; es decir, lo que se requiere para que sea canónico. Y es preciso al parecer que se inicie nuestra disertación desde el nombre mismo. Canon es nombre griego. Vertido en latín vale lo mismo que regla. Por ello, libro canónico es lo mismo que regular. Efectivamente, es uno de los libros que forman parte de los prescritos por la Iglesia. Goza el mismo de autoridad divina. Tampoco hay posibilidad de añadir, ni de quitar, alguno de este número de libros. Por esto, es llamado regla tal catálogo de libros con razón. Y a todo libro allí inscrito se le dice regular. De todo esto resulta que el canon no tiene la misma validez entre los teólogos que entre los canonistas.

Éstos llaman cánones a las sentencias de los santos padres y a los decretos, significación que usamos también nosotros; pero vale aquí lo mismo libro canónico que si decís vosotros libro divino; es decir, libro que posee autoridad divina. De ahí que acostumbren a definir [los teólogos] el libro canónico así. Libro canónico es uno al que es impiedad y herejía contradecir; es más, del que nada siquiera de lo que allí hubiera sido afirmado es lícito ponerlo en duda. Pienso yo que esta definición la reúnen [los teólogos] desde lo expuesto por San Agustín en la *Carta a San Jerónimo*, concretamente en la cuestión decimonovena. La misma se halla también en la distinción novena del capítulo titulado en latín con las palabras iniciales de *yo a solos*, donde dice: Aprendí a otorgar este temor y honor *yo a solos* esos libros de las escrituras llamados ya canónicos hasta el punto de creer muy firmemente que ninguno de sus autores en nada se equivocó al escribirlos. Una vez que cuenta que un libro ha de tenerse como canónico, [dice San Agustín que] no es lícito dudar de su autoridad.

[R.a.5] De todas formas, nosotros tenemos duda sobre la causa de esta autoridad del libro canónico; a saber, si se requiere ser revelado por Dios, para que un libro cualquiera sea canónico. Esto lo tienen todos como seguro y, en consecuencia, es digno para mí de exposición. Se argumenta así en sentido negativo; es decir, que no se requiere lo indicado. En primer lugar, por haber mucho en el canon sagrado que conocieron los escritores sin revelación algu-

na, especial o espiritual. Esto queda claro en las historias de ambos Testamentos. Escribió en efecto Moisés la salida de Israel de Egipto, la peregrinación del desierto, cosas que vio con los propios ojos. Como es manifiesto, Josué escribió su historia. Asimismo, está la historia de los Jueces, Reyes, Crónicas. Todo lo contado allí fue conocido sin revelación. También escribió San Mateo en el Nuevo Testamento su vocación y la predicación de Cristo, e igualmente Juan, cosas todas que observaron naturalmente. Y Lucas escribió los Hechos de los Apóstoles. Y Marcos escribió el evangelio al referírsele San Pedro. Así también San Lucas, por referírsele San Pablo y los demás Apóstoles. Fue así como lo escribió San Jerónimo tras el antiquísimo autor Papías en su obra *Sobre los hombres ilustres*, y así lo dicen todos. En consecuencia, no escribieron aquellas cosas desde la revelación. Por eso, San Agustín no parece fundar en el principio del libro primero sobre el consentimiento de los evangelios la autoridad de los evangelistas como tenida al instante en revelación alguna, sino por haber escrito fielmente lo que habían visto u oído de otros. En contra de Fausto Maniqueo, el cual abatía la autoridad de los evangelistas, usó [San Agustín] este argumento.

**[R.a.6]** A esto se añade la autoridad de los Apóstoles mismos. En el capítulo cuarto de los Hechos contestaron San Pedro y San Juan: “*No podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído*” (Hech 4,20). En el capítulo primero de su carta canónica dice asimismo San Juan: “*Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos [...] os lo anunciamos a vosotros*” (1 Jn 1,1-3). Dice San Lucas también en el prólogo de su evangelio, que es él el que ordena la narración de las cosas “*según que nos ha sido transmitida por los que, desde el principio, fueron testigos oculares y ministros de la palabra*” (Lc 1,2). Aquí tienes entonces tú cómo los santos Apóstoles no refieren su testimonio a otra revelación sobrenatural, sino que fueron testigos de vista. Ahora bien, si alguien hubiera dicho que Cristo mismo les reveló al predicarles que era revelación, confesamos que es algo que puede decirse de algunas verdades sobrenaturales, pues tuvo revelación San Juan en el bautismo de Cristo de que era el Hijo de Dios, como el mismo lo atestigua en el capítulo primero de San Juan. Y el mismo Cristo reveló a los Apóstoles la resurrección cuando se les apareció. Pero, ¿qué necesidad había con todo de hacer revelación de esas otras cosas que eran conocidas naturalmente? En fin, estas cosas se confirman. Si Josefo o cualquier otro historiador que estuviera presente hubiera escrito aquella historia, no sería Escritura Canónica. Tampoco, al parecer, habría tenido mayor revelación San Mateo de su vocación. ¿Por qué se dice entonces a ésa revelada y canónica, más que lo sería si uno quisiera contar ahora la historia de la guerra contra los cartaginenses o contra los galos?

[R.a.7] A favor de la respuesta afirmativa de que es una necesidad se coloca San Pablo<sup>73</sup> en la carta a los Hebreos. Ante todo: “*Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló en el Hijo* [Heb 1,1–2], donde dice que ambos testamentos fueron revelados “*por la boca de sus santos profetas desde antiguo* [Lc 1,70]”. El primer capítulo de la segunda de San Pedro dice también: “*La profecía no ha sido en los tiempos pasados proferida por humana voluntad, antes bien, movidos del Espíritu Santo, hablaron los hombres de Dios*” (2, Petr 1,20). Se añade la razón misma: porque todo hombre es engañoso (cf. Sal 115,11)<sup>74</sup>. Pero, como dijimos, llamamos Escritura Sagrada a la que es impiedad contradecir. Se requiere entonces que [la misma] sea revelada por Dios.

[R.a.8] Despejamos nosotros esta duda al exponer qué revelación se requiere para que una escritura sea canónica. A esto daremos razón con esta distinción. La revelación puede tomarse de dos maneras. Una de las maneras es hacerlo propiamente, por la infusión de una ciencia que se desarrolla sobrenaturalmente. Y esto es en efecto lo que hace sonar el nombre propio de revelación, se haga por la infusión del hábito, como se infunde en el bautismo el de la fe, se haga por apariencias, como caían en los profetas las apariencias que representaban lo futuro y que distaban del conocimiento humano, se haga por infusión de lo uno y lo otro, como es verosímil que ocurriera en nuestro primer padre porque le fueron infundidas tanto las apariencias de las cosas y los hábitos de las ciencias, se haga por la sola noticia actual, como le aconteció quizás a San Pablo en su arrebatamiento. Todo lo señalado se dicen en efecto propiamente revelaciones; es verdadera revelación incluso la predicación misma de Cristo y de los Apóstoles sobre los misterios de la fe.

[R.a.9] Al respecto, establecemos la primera proposición. [La primera proposición] es que no se requiere que sea así revelada para que la Escritura sea la Canónica. La juzgo yo abundantemente probada entre lo expuesto en la argumentación. Se toma de otra manera la revelación. A la misma se le dice más expresamente inspiración por el movimiento piadoso por el que, a saber, mueve a algún escritor a escribir y cuida de que no pueda equivocarse.

[R.a.10] Y está la segunda conclusión. [La segunda proposición] es que se requiere esta revelación para la autoridad del libro canónico. El ejemplo está en que Moisés y San Mateo escribieron mucho que conocieron naturalmente; pero no fueron movidos a escribirlo por la razón humana como Josefo o Li-

<sup>73</sup> Soto atribuye la carta a los Hebreos a San Pablo.

<sup>74</sup> Se sigue siempre la numeración de los capítulos de la Vulgata en orden a que haya coincidencia con el texto de Soto.

vio, sino que fueron movidos por la inspiración espiritual del Espíritu Santo. Para ello, eran tenidos en cuanto a la voluntad en orden a que no mintieran escribiendo de manera distinta a la que habían conocido; y respecto al entendimiento, para que no se resbalaran al recordarlo. Es usual muchas veces que refieran los testigos oculares las cosas de manera distinta a como sucedieron. Así suceden aquellas cosas que sucedieron en el teatro. Unos refieren distintamente lo que todos vieron. Y es por esto que no se le dice tan propiamente revelación. Esto es patente. Porque no hay siempre infusión de ciencia, ni tiene lugar sólo sobre el entendimiento, sino [también] sobre la voluntad. Por esto, aunque podría decirse asimismo revelación, es llamada pese a todo más expresamente inspiración. Y fue así como dijo San Pedro que hablaron los santos todos de Dios, no por voluntad humana, sino por la inspiración del Espíritu Santo (cf. 2 Petr 1,21); esto es, por el Espíritu Santo, el cual movía las voluntades.

**[R.a.11]** Viene luego la segunda duda. Después de haber establecido que no se requiere esa revelación indicada en el modo primero, se pregunta si se requiere al menos una revelación cualquiera para que un libro sea canónico. Al parecer así es, al dar la impresión de que da igual libro revelado y libro canónico. Y se da respuesta a la pregunta por dos proposiciones. La primera, que como no es requerida que una infusión sobrenatural sea de la ciencia, tampoco basta la revelación en el primer sentido para que sea Escritura Canónica. La prueba está en que, si hubiera permitido Dios que Isaías escribiera al modo humano después de haberle revelado todos los misterios que escribió, habría escrito por la fuerza humana, como lo hubiera hecho Catón o como lo hubiera escrito San Jerónimo. Por más que hubiera contado todo fielmente, no sería en efecto Escritura Canónica. Porque, a pesar de ser verdadera, no tendría con todo certidumbre divina. La suya sería falible. De esto se sigue que no es pertinente a la autoridad del libro sagrado la revelación realizada de ese modo, por más que concurra la misma a menudo. Así ocurrió en los profetas y los Apóstoles.

**[R.a.12]** Segunda proposición. De la manera que se requiere la revelación entendida de la segunda manera, es suficiente así [lo que se requiere] también para la autoridad de un libro canónico. Efectivamente, sería Escritura Canónica cuanto hubiera escrito un hombre desde la moción y la inspiración divina con tal de que lo recitara la Iglesia como perteneciente a la fe. Se ha de señalar aquí que, aunque fuera revelada de la misma manera, no sería Escritura Canónica si no la hubiera aceptado la Iglesia. Porque, como se verá más adelante, a ella misma corresponde determinar qué escritura es la canónica; es más, sería quizás necesario que se tratara de una verdad pertinente a la fe o a las costumbres de los fieles. Aunque hubiera constancia ahora de que Dios reveló

a un pastor en el campo cierto exilio del orbe o la buena fortuna de alguien que había de tener lugar, no sería efectivamente eso en adelante ya Escritura Canónica.

[R.a.13] Aparece la duda tercera. Surge ésta a continuación de lo dicho. Cualquier concurrencia del Espíritu Santo en cuanto moción espiritual, ¿es suficiente para que un libro canónico posea autoridad? La misma viene provocada particularmente por los concilios generales y por los decretos de los [Sumos] Pontífices, al menos según Santo Tomás y los que mantienen que el Papa no puede equivocarse en lo perteneciente a la fe. Ahora bien, hablemos aquí del concilio congregado legítimamente en orden a que haya acuerdo entre los católicos todos. Parece en efecto que, según lo dicho, son también las actas de los concilios Sagrada Escritura, al concurrir especialmente el Espíritu Santo con la Iglesia en orden a que no pueda equivocarse en conformidad con el capítulo veintidós de San Lucas: “*Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe*” (Lc 22,32), y con el decimooctavo de San Mateo: “*Donde estén dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos*” (Mt 18,20). Hay que contar incluso con la determinación de la Iglesia de que el concilio no puede errar.

[R.a.14] Se añade la autoridad de Graciano. Al menos, en cuanto piensa el mismo que es sentencia de San Agustín en el capítulo que comienza en latín con las palabras *en las canónicas* de la distinción decimonovena. Allí mantiene el mismo con todos los glosadores que las decretales todas son escrituras canónicas. Y no pueden excusarse, diciendo que lo entienden impropriamente de escrituras canónicas al hablar efectivamente San Agustín de modo impropio de escrituras canónicas en aquel pasaje de donde se ha tomado el texto. Queda abierta aquí la cuestión ilustre de la autoridad de la Iglesia. Y veremos en primer lugar qué puede la Iglesia alrededor de la Escritura Canónica. Y en segundo lugar comprobaremos la autoridad de la Iglesia respecto a la autoridad de la Sagrada Escritura.

[R.a.15] Respecto a lo primero estableceré yo cinco proposiciones, etc. La primera, que Cristo nuestro redentor reveló por los Apóstoles todo cuando reveló a la Iglesia pertinente a la fe, de tal manera que la Iglesia toda existente desde el tiempo de los Apóstoles hasta el fin del mundo no puede hacer otra cosa más que tener de fe lo que los Apóstoles predicaron, ya explícita ya implícitamente, o [existente] en la doctrina que los mismos aprobaron como de fe. Esta conclusión se prueba primeramente desde el nombre mismo de apóstol, que vale lo mismo que enviado. Con este nombre se consideran sólo aquellos doce que fueron enviados particularmente a predicar la doctrina de Cristo, en conformidad con lo del Apóstol en el capítulo quinto de la segunda a los Corintios: “*Somos embajadores de Cristo como si Dios os exhortase*

*por medio de nosotros*” (2 Cor 5,20). Se comprueba esto en segundo lugar desde su elección misma, en el capítulo noveno de San Lucas y en el décimo de San Mateo: “*Habiendo convocado [Jesús] a los doce, les dio poder sobre todos los demonios y de curar enfermedades, y les envió a predicar el reino [o la palabra] de Dios*” (Lc 9,1-2; cf. Mt 10,1-5), y en el capítulo último de San Mateo: “*Id al mundo entero; enseñad a todas las gentes, bautizándolas*” (Mt 28,19). Aquí es donde señalan los doctores todos lo propio que es de los Apóstoles la predicación de la doctrina de Cristo, así como que les pertenece únicamente a ellos.

[R.a.16] Y por esto, les prometió según el capítulo decimocuarto de San Juan particularmente el Espíritu Santo, el cual les enseñaría toda la verdad. También se dice en el capítulo último de San Lucas cómo dijo estando en medio de ellos: “*Vosotros daréis testimonio de esto [que se ha cumplido en mí]. Pues yo os envió la promesa de mi Padre; pero habéis de permanecer en la ciudad hasta que seáis revestidos del poder de lo alto*” (Lc 24,48-49). Cita este lugar San Lucas en el capítulo primero de los Hechos de los Apóstoles. Aquí tenéis vosotros que les fue prometido particularmente el Espíritu Santo como testigos de Cristo. Y fue a ellos así enviado particularmente. Es como se tiene en el capítulo segundo de los Hechos. Pero, ¿duda alguno quizás de que no prueben lo intentado con suficiencia estos testimonios? Efectivamente, los obispos suceden a los Apóstoles. Este modo de hablar lo autoriza San Agustín al comentar el salmo cuarenta y cuatro: “*A tus padres sucederán tus hijos*” (Sal 44,17). Es esto tenido también en la distinción sesenta y ocho, concretamente en el canon *cuyos caminos* y en el concilio de Florencia. Por tanto, todo lo que se dice en un evangelio propiamente de los Apóstoles ha de entenderse en general de todos los obispos. Así las cosas, parece que puede al menos el concilio hacer la Sagrada Escritura.

[R.a.17] A lo anterior se responde que es verdad que suceden los obispos a los Apóstoles; pero no [les suceden] para redactar una fe nueva, sino para exponer lo que aprendieron de los Apóstoles y en orden al gobierno de la Iglesia, de manera que, como no pudieron los Apóstoles predicar cosa alguna más que lo que Cristo les enseñó, tampoco puede tener así la Iglesia más que lo que aprendió por los Apóstoles. De ahí que, al distribuir el Apóstol los oficios de la Iglesia distintamente en el capítulo duodécimo de la primera a los Corintios dijo que puso “*primero apóstoles, luego profetas, luego doctores*” (1 Cor 12,28). Los Apóstoles y los profetas reciben las revelaciones inmediatamente. Los doctores exponen en cambio lo revelado a los Apóstoles.

[R.a.18] Y halla esto confirmación en esta solución nuestra. Si tuvieran en efecto los obispos que suceden a los Apóstoles, o los elegidos por los Apóstoles, la potestad que éstos tuvieron; a saber, que sus dictados tuvieran

la autoridad divina de predicar una doctrina nueva, no habría sido necesario haber inscrito a San Matías en el lugar de Judas por una revelación inmediata proveniente de Dios, tal cual se tiene en el capítulo primero de los Hechos. Allí dice San Pedro: “*Conviene que, de todos los varones que se han reunido con nosotros en todo tiempo por el que entró y salió entre nosotros el Señor a partir del bautismo de Juan hasta el día en que fue tomado de entre nosotros, uno de ellos sea testigo con nosotros de la resurrección*” (Hech 1,21-22). Ahí tenéis vosotros que dice que ha de ser elegido un testigo de vista y que ha de ser elegido ciertamente por Dios. Alabaron así a Dios para que el mismo lo eligiera. En consecuencia, la autoridad [de elegir] no la tienen los Apóstoles.

**[R.a.19]** Queda esto confirmado también en segundo lugar porque, por las obras, maquinaban los falsos apóstoles junto a los Gálatas que San Pablo no era apóstol verdadero al no haber sido elegido por Cristo. Decían conseqüentemente que no había de ser tenida como de fe su predicación. Ante la calumnia de los tales se aclara él mismo comparándose con los otros Apóstoles, y empieza [la carta]: “*Pablo, apóstol no de hombres ni por hombres, sino por Jesucristo y por Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos*” (Gál 1,1). ¿A qué viene esto si es que alguien que no es apóstol tuviera la autoridad de rectificar la fe de Cristo? De ahí que atribuya Cristo a los Apóstoles las propiedades que le eran propias. Así consta en el capítulo veinte de San Juan: “*Como me envió mi Padre, así os envío yo*” (Jn 20,21). Dice de sí [Cristo] en el octavo de San Juan: “*Yo soy la luz del mundo*” (Jn 8,12). Dice en el quinto de San Mateo: “*Vosotros sois la luz del mundo*” (Mt 5,14). Y dice que ellos están sobre el candelabro para que iluminen a todos los que están en la casa; eso es, los que están en la Iglesia; [dice] que ellos son como la sal de la tierra y como la ciudad puesta en el monte. Muestra esto también Cristo con la obra misma al no haber promulgado inmediatamente en primer lugar la ley a todo el pueblo, sino a los Apóstoles solos. Por ellos había de ser predicada por el orbe. Efectivamente, al haber ascendido al monte dice Mateo que “*se le acercaron sus discípulos y abriendo Él su boca, los enseñaba diciendo: Bienaventurados los pobres*” (Mt 5, 1-3). Esto lo insinuó también San Lucas al decir que “*levantando los ojos sobre los discípulos, decía: Bienaventurados los pobres*” (Lc 6, 20), instruyendo a los que habían de predicar a otros. Lo enseña esto San Pablo en el capítulo segundo de la primera a los Corintios al hablar de una sabiduría divina que ninguno de los príncipes de este mundo conoció. Dice: “*Dios nos lo ha revelado por su Espíritu*” (1 Cor 2,10).

**[R.a.20]** Tenemos entonces que son los Apóstoles solos las personas por las que Cristo reveló inmediatamente su fe a la Iglesia. De todas formas, añadimos en la conclusión que hizo la revelación por los Apóstoles solos, y [también] por los que fueron recibidos y aprobados por los Apóstoles. Dijimos esto

por San Marcos y San Lucas. De ahí que San Jerónimo en su obra *Sobre los varones ilustres* hable de que los doctores todos dicen también que San Marcos escribió todo lo que aprendió de San Pedro, y que San Lucas lo hizo desde la instrucción de San Pablo. Hay ciertamente quienes sospechan al respecto que, cuando el Apóstol habla a Timoteo en el segundo capítulo de la segunda de evangelio mío (cf. 1 Tim 2,8), lo entiende del evangelio de San Lucas. De todas formas, dejemos que valga esto lo que puede valer.

**[R.a.21]** Aquí se halla también la duda de si San Marcos y San Lucas fueron inspirados inmediatamente de una manera tal para escribir como lo fueron los Apóstoles. Aquí decimos tres cosas. La primera, que fueron inspirados. Si sólo hubieran sido efectivamente inspirados por los Apóstoles, no consideraría la Iglesia sus evangelios como suyos, sino más bien como de los Apóstoles. De ellos serían los mismos como [de sus escritos lo son los] notarios. Así lo serían, porque no toma la Iglesia la carta a los Romanos como epístola de Tercio. En efecto, así llamaba el Apóstol al notario que escribió la carta a los Romanos. Es lo que tenemos en el capítulo último a los Romanos (cf. Rom 16,21). Al contrario, aunque la escribiera Tercio, es tenida como carta de San Pablo desde el dictado del mismo. Por la misma razón, tampoco se considerarían suyos los evangelios de San Marcos y de San Lucas si no los hubieran escrito los mismos como autores verdaderos. Digo yo en segundo lugar que fueron quizás inspirados [por la inspiración de los Apóstoles]. En tercer lugar digo, bajo censura de los que entienden esto más ampliamente, lo necesario que fue que los Apóstoles hubieran aprobado sus evangelios para que fueran tenidos como canónicos. En caso contrario no los habría podido tener la Iglesia por canónicos, si no hubiera creído que habían sido aprobados por los Apóstoles. Todo esto se sigue de lo dicho por nosotros en la prueba de la conclusión. Desde ello probamos de cualquier manera que reveló Cristo la fe por los Apóstoles solos.

**[R.a.22]** Se confirma esto también por la autoridad de San Agustín. Parece sentir esto mismo en el libro primero sobre el consentimiento de los evangelios. No quería que se pensara que corresponde a la hora de preceptuar un evangelio que nada se pusiera de por medio, como es [eso de] si lo anuncian los que siguieron al Señor en carne que aparecía [a la vista] o ésos que, desde ellos, creyeron fielmente lo descubierto por la providencia divina. Para ello se procuró que, incluso esos que seguían a los Apóstoles, no habían de ser recibidos a menos que los Apóstoles los comprobaran [como tales] [Aquí están los casos de San Marcos y de San Lucas]. Dice asimismo en el capítulo segundo que, precisamente, los colocó entre San Mateo y San Juan para que se equipararan por ambos lados. Y en el capítulo octavo del libro cuarto, al dar razón de por qué la Iglesia recibió a San Lucas y a San Marcos mientras rechazó a

otros, dice que así fue porque escribieron en aquel tiempo en el que no sólo pudieron probar [cuanto decían] por la Iglesia, sino por los mismos Apóstoles que vivían en carne. El mismo San Lucas lo atestigua con todo en relación a esta conclusión al decir: *“Puesto que ya muchos han intentado escribir la historia de lo sucedido entre nosotros, según que nos ha sido transmitida [...] me ha parecido también a mí [...] desde los orígenes escribirte ordenadamente”* (Lc 1,1-3). Es más, dice San Agustín en el capítulo cuarto del libro decimocavo *Contra Fausto* que nunca habría recibido la Iglesia a San Pablo mismo si no lo hubiera encontrado viviendo en carne y, además, que apareciera por ella tras la comunicación y la entrega de que su evangelio era de la misma sociedad. Debe extraerse de esto la regla usada por la Iglesia en la recepción de los libros canónicos. En efecto, ha de ser tenido todo libro recibido por la Iglesia como canónico perteneciente al Nuevo Testamento como cierto por ser de un apóstol o por haber sido recibido por los Apóstoles.

[R.a.23] Aquí tenéis vosotros la primera conclusión; a saber, que todo lo que Cristo reveló a la Iglesia perteneciente a la fe lo reveló por los Apóstoles. Esta conclusión la afirmaba San Agustín en el capítulo último del libro primero *Sobre el consentimiento de los evangelios*, diciendo que les mandó él, Cristo, escribir a los Apóstoles como con sus propias manos todo lo que quiso que nosotros leyéramos de sus hechos y dichos. San Jerónimo lo dice más brevemente al exponer lo del salmo ochenta y seis: *“Inscribirá el Señor en el libro de los pueblos”* (Sal 86,6), añadiendo: *De los príncipes que fueron en ella*. No dijo de los que son en ella, sino de los príncipes que fueron en ella; a saber, de los Apóstoles. Desde aquí señala San Jerónimo que el canon todo del Nuevo Testamento es de los Apóstoles o, al menos, fue recibido por ellos.

[R.a.24] Junto a esta primera conclusión colocamos una segunda; a saber, que esto que se ha dicho de los Apóstoles en el Nuevo Testamento, ha de entenderse de los profetas en el Antiguo Testamento. Nada podían tener como de fe más que lo que les fue revelado por los profetas. Nos lo enseña San Pablo en el capítulo primero a los Hebreos: *“Muchas veces y de muchas maneras habló Dios por los profetas [...], últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo”* (Heb 1,1-2), como diciendo que lo que se habla ahora en el Hijo por los Apóstoles se hablaba entonces por los profetas. Y se dice en el capítulo segundo a los Efesios que, por los profetas y los Apóstoles, hablan de fundamento de la Iglesia: *“Ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre, etc.”* (Ef 2,19), como diciendo que Cristo es el fundamento mismo de ambos Testamentos y que, por los profetas y los Apóstoles, están como lo están los fundamentos, los cuales se basan a su vez en el fundamento primero. Desde esto dice San Agustín al comentar el salmo ochenta y seis: *“Fundada está sobre los montes, etc.”* (Sal 86,1). Lo

expone hermosamente Cristo en general al decirse piedra angular que se halla en la base del edificio, al ser el fundamento primero. El fundamento en los edificios terrenos subyace más profundamente en el egregio edificio. El fundamento está en un lugar más hondo y dependen de él los otros fundamentos. Se comprende que enseñara Cristo en el capítulo quinto de San Mateo que los doce Apóstoles suceden a los profetas y que dijera al apercibir a los mismos para que soportaran las persecuciones: “*Así persiguieron a los profetas que hubo antes de vosotros*” (Mt 5,12). Al respecto, los compara San Pedro a los profetas en el capítulo primero de su carta segunda para expresar más perspicazmente la autoridad apostólica al decir: “*Tenemos aún algo más firme, a saber, la palabra profética, a la cual muy bien hacéis en atender, como a lámpara que luce en lugar tenebroso*” (2 Petr 1,19).

**[R.a.25]** Se sirvieron también por eso los mismos evangelistas muchas veces de los profetas como autoridades. Es más, el mismo redentor nuestro, Cristo, manifestó los misterios de la redención a los discípulos que iban a Emaús por la exposición de los profetas. Pero extendemos en orden a que sea verdadera esta conclusión el nombre de profeta a la Ley y a los Salmos, por distinguir tres cosas nuestro redentor en el último capítulo de San Lucas cuando dice: “*Era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y en los Salmos de mí*” (Lc 24,44). Por tanto, que Dios reveló la fe de ambos Testamentos por los profetas y los Apóstoles. De ahí resulta que dijera San Ambrosio en el capítulo quinto del libro segundo *Sobre la penitencia* que son los Apóstoles y los profetas la boca de Dios.

**[R.a.26]** La tercera conclusión es que lo importante en la fe de la Iglesia no es que se revelara por escrito o sólo de palabra, sino que permaneciera más firmemente en la memoria. Quiero decir que no tienen autoridad menor los dichos de los Apóstoles aunque fuera tenida sólo de palabra. Esto se establece consecuentemente contra esos herejes modernos que piensan que nada puede tener la Iglesia si no lo que está en la Sagrada Escritura. Con poco se prueba esta conclusión. Hubo un tiempo en el que estuvo la Iglesia sin Escritura. Basta que pienses tú en antes de que San Mateo y San Pablo escribieran. Tenía también como de fe aquellas cosas que escribieron después. Es más, después de que fue el último [capítulo], añadió al final de su evangelio: “*Muchas otras cosas hizo Jesús, que, si se escribieran una por una, creo que este mundo no podría contener los libros*” (Jn 21,25). Nunca se lee que Cristo hubiera mandado a los Apóstoles escribir. Dijo en cambio: “*Id, pues; enseñad a todas las gentes*” (Mt 28,19). Al decir: Id, insinuó que deberían enseñar a los presentes de palabra y no, por escrito, a los ausentes. Esto se confirma asimismo porque, como es por lo demás verosímil, escribió San Pablo algunas cartas a los ausentes, las cuales no las hubiera escrito si pudiera haber estado presente.

Lo insinúa en el capítulo primero a los Romanos: “*Muchas veces me he propuesto ir a vosotros; pero he sido impedido hasta el presente*” (Rom 1,13). Y así, parece que escribió la carta porque no podía venir. Por eso, si hubiera venido, habría enseñado de palabra lo que enseñó por escrito, y esto sería en consecuencia de fe. De ahí que diga en el capítulo segundo de la segunda a los Tesalonicenses: “*Manteneos firmes y guardad las enseñanzas que recibisteis, ya de palabra ya por nuestra carta*” (2 Tim 2,15). San Ireneo dice en el capítulo cuarto de la distinción novena que muchos extranjeros tienen fe sin [disponer todavía de] caracteres [escritos].

[R.a.27] Se argumenta en tercer lugar en razón de que la ley nueva fue prometida como la que no se escribiría en tablas de piedra, sino en los corazones de los hombres. Así aparece escrito en el capítulo treinta y uno de Jeremías: “*Yo pondré mi ley en sus entrañas y la escribiré en su corazón*” (Jer 31,33). En el capítulo tercero de la segunda a los Corintios dice el Apóstol: “*Sois carta de Cristo, expedida por nosotros mismos, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo*” (2 Cor 3,3), no en las tablas de piedra sino en las tablas carnales del corazón. De ahí que dijera el Crisóstomo en el *Prólogo sobre San Mateo* lo preciso que era que, no necesitando en nada del auxilio de las letras, tuviéramos que servirnos en cambio de ellas desde la gracia del Espíritu Santo, en orden a enseñar a continuación que, por la malicia de los hombres, se escribió la ley con letras; y añade [también] que dio Dios los antiguos preceptos a los padres: Abrahán, Isaac y Jacob, sin escritura, ya que los puso en los corazones que tenían limpios entonces. De todas formas, termina diciendo que los escribieron con todo en tablas de piedra, en tiempo de Moisés, por haber aumentado la malicia de los hombres.

[R.a.28] Del mismo modo se hizo en el Nuevo Testamento. No tuvo la primitiva Iglesia al instante la Escritura, por tener que escribirse la ley en los corazones por el Espíritu Santo. De todas formas, cuando empezaron los falsos apóstoles, comenzaron a escribir. Y por eso, cuando San Mateo quería irse de los judíos, le hicieron una petición los que creían, dejándoles entonces por escrito su predicación según la referencia concreta del Crisóstomo y de San Jerónimo en el *Prólogo sobre San Mateo*. Por tanto, no era necesaria la Escritura por la fe. De todas formas, hay una duda sobre esta conclusión tercera. Hay que averiguar si, aunque no hubiera sido necesario por la fe, se escribió sin embargo de veras todo lo que ha de tenerse como de fe, o si hay algo como de fe en la Iglesia que dura sólo de palabra desde el tiempo de los Apóstoles. Aquí hemos de distinguir lo cierto de lo dudoso.

[R.a.29] Que sea puesta al respecto la primera conclusión de que, aunque hubiera todavía algunas cosas no escritas en la Iglesia, habrían de tenerse las mismas como de fe cual si hubiesen sido escritas en un evangelio si las tuviera

la Iglesia como entregadas por los Apóstoles. Esto es lo que habría dicho yo contra esos herejes que dicen lo contrario. Además, esto ha quedado probado en la tercera conclusión principal. Lo segundo que digo es que no hay duda de que hay en la Iglesia muchas tradiciones de los Apóstoles que no están escritas en el canon y que han de tenerse como de los Apóstoles, a pesar de que no sean del todo de fe como un evangelio. Esto lo enseña Orígenes en la homilía tercera sobre el libro de los Números. Allí dice que hay muchas ceremonias en la Iglesia que fueron entregadas y confiadas por el pontífice, Cristo, y que sus hijos recibimos. Tales son el orar arrodillados hacia Oriente, los exorcismos y catecismos en el bautismo, así como otras ceremonias semejantes en la administración de los sacramentos, que es verosímil que circularon desde el tiempo de los Apóstoles en la Iglesia. Lo mismo dice Dionisio en el capítulo primero de la *Jerarquía eclesiástica*; a saber, que muchas doctrinas y prescripciones nos las entregaron los Apóstoles, parte por escrito y parte sin escribirse. Asimismo, San Cipriano y San Hilario. Lo refiere el Rofense<sup>75</sup> en la verdad novena contra Lutero.

[R.a.30] El dicho tercero es que podría la Iglesia sacar algo como de fe por los artículos que no está expreso, pero que está implícitamente contenido, en la Sagrada Escritura. Probaremos esto al instante en la conclusión quinta. Viniendo al punto, el cuarto dicho es que nada tiene quizás la Iglesia propiamente como de fe que no esté implícita o explícitamente en el canon sagrado; pero que, de suyo, es un accidente que se haya escrito todo. Porque sería pese a todo de fe. Decimos además que la providencia del Espíritu Santo hizo que todo lo limpio quedara limpio [también] por escrito a causa de los hombres herejes. Tal es mi persuasión. En primer lugar, porque nada tiene la Iglesia por el canon sagrado como propiamente de fe más que los catorce artículos de fe, y todos ellos están en canon sagrado expresa o implícitamente. En segundo lugar, que confirmamos este dicho con la autoridad citada anteriormente de San Agustín y de San Jerónimo. Dice en efecto San Agustín que todo lo que quiso Cristo que leyéramos de sus hechos y dichos, lo entregó a los Apóstoles para que lo escribieran con sus propias manos. Sobre aquello dice también en *Las escrituras de los pueblos* San Jerónimo que el Señor contó no de palabra, sino con la Escritura. Y parece así que toda la fe esté ya colocada en la Escritura. Parece adherirse a esta sentencia el Waldense<sup>76</sup> en los capítulos veinte y veintinueve del libro segundo de su libro primero, al decir que no puede la Iglesia redactar una nueva Escritura Canónica, entendiéndolo como que no puede declarar que hay más Escritura de los Apóstoles que la que ya ha sido recibida.

---

<sup>75</sup> Juan Fisher.

<sup>76</sup> Tomás Netter.

[R.a.31] La cuarta conclusión es principal y dice [la misma] que la Iglesia no puede hacer la Escritura Canónica. Eso se desprende de la primera ya que, si Dios reveló algo a la Iglesia por los Apóstoles, no puede la misma redactar otra nueva como de fe. La quinta y última conclusión es que la Iglesia, tomándola por la Iglesia toda y de la cual quedan excluidos los Apóstoles, tiene la autoridad de poner fin a las dudas existentes en la Sagrada Escritura y la de exponer los nuevos artículos de fe, sacándolos de la Escritura Sagrada. Es ampliamente clara ésta entre los autores que escribieron contra los wiclefitas y, en la actualidad, contra los luteranos. Estos herejes piensan que no puede la Iglesia determinar duda alguna y que [si hubiera necesidad] es preciso esperar la revelación del Espíritu Santo. Así lo decía Wiclef en el sermón cuarenta y cinco según referencia del Waldense en el capítulo diecinueve del libro segundo del tomo primero. Y porque no intentamos disputar aquí contra esos herejes, declararemos brevemente la conclusión.

[R.a.32] En primer lugar, con el capítulo veintinueve de San Mateo: “*Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo*” (Mt 28,20), y el catorce de San Juan: “*Yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado, que estará con vosotros para siempre*” (Jn 14,16). ¿Para qué prometió que él y el Espíritu Santo habían de permanecer con nosotros si no es principalmente para exponer la Sagrada Escritura que ellos mismos habían revelado? Y se prueba contra éstos con la razón. Porque, sin cambiar la condición de los hombres, no pudo Cristo entregar una doctrina tan clarísima que no fuera entendida variadamente por la gente que era diversa. De hecho, es ésta la condición humana. Hay tantas cabezas como sentidos hay. De ahí que, de la mala inteligencia de la Sagrada Escritura, crecieron herejías diversas en la Iglesia. Y de aquello: “*El Padre es mayor que yo*” (Jn 14, 28), concluyó Arrio que el Hijo no era consustancial al Padre. Y de esto otro: “*Yo y el Padre somos una sola cosa*” (Jn 10,30), dedujo por el contrario Sabelio que no eran personalmente distintos. Hubo entonces necesidad de que permaneciera en la Iglesia una regla cierta para poner fin a las dudas. En caso contrario podría desfallecer la fe en contra de la promesa de Cristo: “*Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe*” (Lc 22,32). Imposible es representarse esta regla si no es el Papa, el cual es el vicario de Cristo, o la Iglesia congregada legítimamente con el Papa. Ahora no se discute de esto.

[R.a.33] Si hubiera que esperar una revelación nueva, como decían aquellos herejes, habría que esperar que se hiciera la revelación a cada una de las personas de la Iglesia o que se hiciera a una, a la cual atenderían las demás. No es aceptable lo primero. Porque sería fatuo decir que cada uno debería esperar la revelación. Y si ocurriera lo segundo, nos encontraríamos sin saber si es de fe que la persona a la que se le hizo la revelación no podía engañar a los

demás o no era de fe. Si no fuera esto de fe, ¿qué certidumbre tenemos de que la misma no miente? De hecho, Mahoma afirmaba también que Dios le había revelado su secta. Ahora bien, si fuera de fe que él no puede engañar, no puede tratarse ciertamente de otro más que del vicario de Cristo, al cual prometió Cristo que no desfallecería su fe, o toda la Iglesia, de la cual dijo [además] que, donde estuvieran dos o tres congregados en su nombre, allí estaría él en medio de ellos. También se confirma esto por el uso de la Iglesia. Determinó ésta en el concilio de Nicea, y determinó también en el de Constantinopla, ciertos artículos de fe en contra de herejes diversos. Ampliamente corrobora esta conclusión un señor como el Waldense en el capítulo diecinueve del libro segundo del tomo primero. Quiero advertir sólo una cosa que él afirma precisamente allí, concretamente en el capítulo veintidós. Dice en efecto que, aunque la Iglesia pudo redactar antes nuevos artículos, no lo puede pese a todo ya, por haber llegado a la edad perfecta.

**[R.a.34]** Con todo el respeto debido a tan importantísimo doctor debo decir yo que no veo cómo lleve en esto la verdad. Es que, si aquellos artículos fueron redactados por necesidad en la Iglesia ante los herejes, como puede pensarse de la consubstancialidad de las personas divinas, de la divinidad de Cristo, desconozco por qué, si aparecen ahora herejías nuevas, no han de poderse redactar artículos nuevos. Esto podría ocurrir por ejemplo si se determinara ahora, en un concilio futuro, como artículo que Cristo está realmente en el Sacramento, contra esos herejes que le niegan esto a la Iglesia. En consecuencia, de esa duda tercera: de si la Iglesia sería capaz de redactar la Sagrada Escritura, negamos en efecto que pueda. De esto se sigue el corolario en contra de aquel texto de Graciano tomado falsamente de San Agustín en el capítulo *en las canónicas* de la distinción diecinueve, así como en contra de los canonistas. Es que se equivocaron por el mismo al decir que las decretales y los concilios son escritos canónicos.

**[R.a.35]** Se sigue entonces en contra de éstos que ni las decretales ni los concilios son Escritura Canónica. Esto se ha probado suficientemente ya y se confirma además, al ser la Sagrada Escritura del todo invariable e inmutable. Las decretales y las actas de los concilios pueden y deben cambiarse sin embargo en conformidad con la variedad de los tiempos. Y esto se confirma. Porque las actas del concilio son a veces de cosas de una importancia no tan grande. Puedes pensar [esto] respecto a lo pertinente a algunas ceremonias de la Iglesia o de las personas eclesiásticas que suelen en consecuencia sufrir la abrogación por la costumbre. Impiedad es decir que la Sagrada Escritura quede abrogada por costumbre alguna. Y la apariencia es todavía menor sobre las decretales. Aunque es común el consentimiento de todos sobre el concilio congregado legítimamente con el Papa, el cual no puede equivocarse, no se

tiene como herética sin embargo la opinión de los que puede el Papa errar como el Papa, por más no sostuviera ahora el Papa esta opinión. Pero, ¿qué necesidad hay de más cosas? En parte alguna, sea en un concilio o en un decreto del Sumo Pontífice, como tampoco en santo padre alguno, son contados los concilios o las decretales entre los libros canónicos. Esto puede verse en el concilio de Laodicea, en el de Cartago, en el de Florencia, que es donde se enumeran los libros canónicos. A su vez, Gelasio coloca en la distinción decimoquinta en el canon que empieza por la palabras en latín de *la Iglesia de Roma* los sagrados concilios después de la Sagrada Escritura.

**[R.a.36]** A partir de aquí decimos nosotros al texto de Graciano en el capítulo *en las canónicas* que el mismo está tomado falsa y muy defectuosamente de San Agustín. Las palabras de éste en el capítulo segundo del segundo *Sobre la doctrina cristiana*, de donde ha sido tomado dicho texto, son: *Así se tienen en las canónicas escrituras de las Iglesias católicas*. Ante todo se está indagando la autoridad de las escrituras y sigue diciendo: Entre *las cuales*, a saber Iglesias, están verdaderamente las que son *letras* de la Sede Apostólica y es desde ella desde donde merecieron las otras recibir ese relativo de *las cuales*. En San Agustín, la referencia va dirigida a *Iglesias* y, en Graciano, a *cartas*. Esto fue lo que le impulsó a la perversión. Así le es manifiesto al que se dirige al texto de San Agustín y al texto de Graciano. Por eso cayó en este error [concreto] de no creer sólo que eran canónicas las escrituras de la Iglesia de Roma, sino que lo eran también las que ésta recibía de otras, de manera que se tendría entonces como canónica la carta que le escribiera al Papa cualquier obispo. Con todo, después de que ha comenzado a darse esto entre los mismos, será una opinión, por más que vean el error clarísimo en la letra. Además, aunque Graciano hubiera tenido un libro defectuoso, debió haber señalado las palabras que siguen de San Agustín al declarar al instante en particular cuáles son los libros canónicos y pasar revista a todos los que están en la Biblia. Allí no se acordó de los concilios ni de las decretales. Pero, que baste esto al respecto como declaración momentánea.

**[R.a.37]** Al argumento de que sean Escritura Canónica los concilios y los decretos se dijo arriba que no era necesario para la autoridad de un libro canónico otra revelación, sino la moción especial del Espíritu Santo que tenía además la mano del escritor para que no pudiera equivocarse. De todas formas, resulta que concurre así con el concilio. Entonces, salta la consecuencia. A esto decimos que se requiere la revelación inmediata para la autoridad de un libro canónico; es decir, que no proceda de otra revelación ni venga según la costumbre humana. Así fue efectivamente como escribieron los evangelistas; no, de modo que pusieran por escrito lo que deducían de otra escritura por disputa o indagación. El caso es que el concilio no recibe revelación inme-

diata [alguna]. Queda requerido por el Espíritu Santo para que no se equivoque al exponer la Sagrada Escritura y al extraer de ella algunas conclusiones. Aparece en contra de esto que los evangelistas se sirvieron también de los testimonios de los profetas en el concilio que cuenta el capítulo quince de los Hechos. Para confirmar los decretos del concilio se sirvieron asimismo de testimonios de las Escrituras. Al respecto, puedes pensar tú en el capítulo noveno de Amós: “*Después de esto volveré y reedificaré la tienda de David*” (Hech 15,16; cf. Am 9,11). A pesar de ello, tal concilio es Sagrada Escritura. Lo mismo ocurre en el capítulo cuarto a los Gálatas. San Pablo expone aquello de que Abrahán tuvo dos hijos. Lo expone alegóricamente de los dos Testamentos, teniéndose aquel sentido por canónico precisamente por hallarse regido por el Espíritu Santo en orden a que no pudiera errar en tal exposición. En consecuencia, al no poder errar si usa al menos la Sagrada Escritura se sigue que podría exponer la Sagrada Escritura de tal manera que tal exposición fuera Escritura Canónica.

**[R.a.38]** A esto decimos que los Apóstoles y los evangelistas se servían de los testimonios de los profetas ciertamente, pero que lo hacían accidentalmente, de forma que no tendrían ninguna autoridad menor si nada hubieran citado. Citaban sin embargo cuando redactaban las Escrituras. Lo hacía también el mismo Cristo al servirse de las Escrituras mismas, para confundir a los judíos o para establecer cómo tenía lugar todo en figura en ellas. Con todo, la Iglesia debe servirse de la Escritura absolutamente. Si el concilio quisiera determinar algo sin establecer al modo humano la discusión sobre la Sagrada Escritura, erraría ciertamente. Además, su revelación no es en ese caso inmediata. Por lo mismo decimos a lo segundo que Pablo no extrajo aquel sentido alegórico a la manera humana, por otro texto de la Escritura. Con todo, no podría la Iglesia exponer una escritura, sino por otra, sea sirviéndose de disputas o de las razones naturales de los que saben. Es por eso, a menos que determine ella algo como artículo contenido en la Sagrada Escritura, por lo que su escritura no es canónica por más que sea exposición de la Sagrada Escritura.

**[R.a.39]** Otra diferencia se sigue de esto, y es que, independientemente del sentido cualquiera con el que cite el Apóstol alguna autoridad, es de fe que es tal el sentido verdadero. No es con todo así cuando se habla de la Iglesia, exceptuado el caso de que lo determine ésta como artículo. El ejemplo ilustrativo al respecto es que se cita en el concilio de Florencia aquello de Santiago: “*¿Alguno entre vosotros enferma? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia*” (Sant 5,14), para que lo fortifique el sacramento de la extremaunción. No es de fe que tal sea el sentido del autor. Es sin embargo una determinación de la Iglesia que allí hay un verdadero sacramento. Es posible establecer todavía un último argumento aquí. Parece que la Iglesia tiene muchas cosas como de

fe que no están en el canon. Así es el caso de lo que se tiene de la perpetua virginidad de la Virgen, el purgatorio y otras cosas del género. Decimos que todas ellas están en la Sagrada Escritura en conformidad con la exposición de la Iglesia en tiempos de los Apóstoles. Pide sin embargo esto un tratado más amplio.

[R.a.40] Ya tenemos la primera parte de la duda tercera, la cual trata de la autoridad de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura; a saber, de que no puede redactarla, sino declararla. Queda disputar todavía de la segunda; es decir, de la comparación de la autoridad de la Iglesia con la autoridad de la Sagrada Escritura. Se trata de averiguar si tiene una autoridad menor la Sagrada Escritura o la Iglesia. Es esto discutido entre los doctores. Hay al respecto tres opiniones. Dos son extremas. La tercera parece conformar la una y la otra. Pertenece la primera opinión al señor Abulense y está en la cuestión trece de su introducción *Sobre San Mateo*. Dice que la Iglesia posee mayor autoridad que la Sagrada Escritura. La razón dada es que, en el primero de los *Posteriores*, expone Aristóteles el principio: *debido a que cada cosa es lo que es y aquello más*<sup>77</sup>. Al creer nosotros a un evangelio por la Iglesia no se deja esperar la consecuencia. Prueba él la menor al decir que la certidumbre y la autoridad de los evangelistas no les viene por sí mismos, sino por la Iglesia, como tampoco creemos a los evangelistas porque son San Mateo o San Marcos, sino porque la Iglesia afirma que dicen lo verdadero y porque manda que se les crea. Compara por tanto el resto con la Iglesia, diciendo que tiene el mismo [resto] menos autoridad. Lo prueba en segundo lugar porque, aunque se supiera que hay que creer a San Mateo, no creeríamos nosotros sin embargo que este libro es de San Mateo, a menos que la Iglesia lo dijera. Además, se confirma esto por aquello de San Agustín escrito en el capítulo quinto *Contra la epístola del fundamento de Maniqueo*: No creería a un evangelio si no fuera movido por la autoridad de la Iglesia católica. Y añade palabras de mucho peso; a saber, que la Iglesia tiene mayor autoridad que cualquier evangelista o profeta, incluso mayor que mil evangelistas o profetas tomados todos juntos.

[R.a.41] La opinión segunda se sitúa en el otro extremo y pertenece al señor Cayetano, en el capítulo cuarto de la pequeña obra *Sobre la comparación del Papa y del concilio*. Dice en efecto que tiene mayor autoridad San Juan Evangelista que el Papa, entendiendo además con el nombre del Papa a toda la Iglesia. Y si hubiera dicho San Juan algo en tiempo de Lino o de Clemente en contra de la sentencia de éstos en lo pertinente a la fe, prevalecería la sentencia de San Juan, como prevalece ahora un evangelio a la sentencia de toda la Iglesia. La razón es que Dios dio a los Apóstoles solos la autoridad de

---

<sup>77</sup> (Traducción del editor de ATG).

redactar la Sagrada Escritura. No aduce ninguna otra prueba. De todas formas, el señor Waldense confirma con muchas pruebas en el capítulo veintiuno del libro segundo del tomo primero esta opinión al lanzar estas palabras; esto es, que sostener que el decreto de los padres en la Iglesia tiene mayor altura y peso que la tenida por la autoridad de las Escrituras no lo ve tan sólo como inepto sino como fatuo.

[R.a.42] La tercera opinión es la del egregio autor Juan Driedo. La expone en el libro cuarto de la obra *Sobre las escrituras eclesiásticas*. Allí se sirve de esta distinción. Podemos hablar doblemente de la Iglesia. Una manera es cuando se toma por toda la Iglesia, desde el tiempo de los Apóstoles e incluyendo a los Apóstoles mismos. A partir de esto coloca la primera conclusión. Aunque la Iglesia tenga una autoridad más amplia y se extienda a más que la Sagrada Escritura, como es el caso de la remisión de los pecados o redacción de leyes, tienen con todo la Iglesia y la Escritura igual veracidad, fuerza y dignidad para que se les crea. La razón es que fue redactada con el mismo espíritu la Escritura por el que es iluminada la Iglesia; es más, hubo algún tiempo en el que la Iglesia estuvo sin Escritura y, con todo, tenía una autoridad tan grande como la que está también hoy en la Escritura. Una manera segunda de hablar se da cuando se toma la Iglesia por la que existe ahora o, también, por la que fue desde el tiempo de los Apóstoles, pero excluyendo de ella a los Apóstoles. A partir de aquí es como coloca la segunda conclusión, diciendo que, de esta manera, no tiene la Iglesia una autoridad tan grande como la Sagrada Escritura ni como la Iglesia entendida de la primera manera. Lo prueba. Porque la Iglesia se apoya entonces en la autoridad de los Apóstoles. Además, parece que coincide en el conclusión con Cayetano, entendiéndolo ambos entonces de la Iglesia en la primera manera aquello de San Agustín: No creería a un evangelio si no fuera movido por la autoridad de la Iglesia católica. Es más, Driedo dice que, si se tomara de la primera manera, habría dicho lo contrario San Agustín; a saber, que no creería que ésta es la Iglesia si no se lo afirmara un evangelio.

[R.a.43] A esta conclusión respondemos por las proposiciones siguientes. La primera conclusión se forja desde la distinción de Driedo sobre la Iglesia. Que sea puesta. Al compararse la autoridad de la Iglesia con la autoridad de la Sagrada Escritura no debe tomarse la Iglesia de modo que incluya a los Apóstoles como los Apóstoles; esto es, en cuanto tienen autoridad de redactar la Sagrada Escritura. La prueba de ello está en que es entonces como si comparáis vosotros el testigo con su testimonio. Esto ocurriría si preguntarais si el Emperador tiene mayor autoridad que la verdad que el mismo afirma. Así las cosas, nadie duda de que es igual la autoridad del que afirma la verdad que la verdad afirmada.

[R.a.44] La proposición segunda dice que, si se hiciera incluso así la comparación, se da quizás en los Apóstoles el caso particular de que su testimonio es de una autoridad mayor en lo que es de fe que los mismos Apóstoles absolutamente, y es mayor incluso que aquello que afirman por sí. No repugna en efecto al Apóstol ni al confirmado [por los Apóstoles] decir una mentira jocosa al no ejercer el oficio de apóstol, como tampoco le repugna pecar venialmente. De todas formas, lo que afirma sobre la fe tiene la autoridad procedente del Espíritu Santo que revela. Es así como tienen mayor autoridad que los Apóstoles absolutamente. Sin embargo, no la tienen mayor que un apóstol ejerciendo su oficio; es decir, el de apóstol. Por eso, no debe establecerse la comparación entre la Iglesia donde se incluyan los Apóstoles y las Escrituras. Se confirma esto porque, al comparar la Iglesia con la autoridad de redactar la Sagrada Escritura, la separamos a través de los Apóstoles en cuanto redactores de la Sagrada Escritura.

[R.a.45] Tercera conclusión. Si se toma la Iglesia habiendo excluido la autoridad de redactar la Escritura, en modo alguno tiene mayor autoridad que la Sagrada Escritura. Hablo aquí de mayor veracidad y queda excluida la autoridad de gobernar a los fieles, de la que ahora no se habla. Afirmando yo esta conclusión contra la opinión del Abulense. De todas formas, dejo a salvo la autoridad del muy ponderado doctor. La autoridad y veracidad de la Escritura Sagrada es autoridad divina. Ya probaremos que esto es así por la revelación inmediata del Espíritu Santo. Éste, como no puede engañarse, tampoco puede engañar. En consecuencia, la Sagrada Escritura posee la autoridad suma. No puede darse una autoridad mayor que ella.

[R.a.46] No tiene Dios mayor autoridad incluso que la Sagrada Escritura. Es imposible ciertamente que tenga mayor autoridad que su testimonio. Por tanto, decir que la Iglesia tiene mayor autoridad que la Sagrada Escritura es decir que tiene mayor autoridad que Dios. Esto lo significó Cristo nuestro redentor en el capítulo veinticuatro al decir: *“El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán”* (Mt 24,35). En efecto, como el cielo y la tierra son las cosas más sólidas de todas las que caen bajo nuestros ojos, quiso decir que nada puede compararse a la Sagrada Escritura en firmeza y veracidad. [Si] *anunciamos*, [lo contrario a lo anunciado] *sea anatema*” (Gál 1,8). Y cuando dice: nosotros, entendí yo: la Iglesia; es más, él mismo como apóstol. Y no contento añade el mismo: y un ángel del cielo. En consecuencia, se sigue que, si toda la Iglesia y todos los Apóstoles hubieran dicho a nosotros lo opuesto a la Sagrada Escritura, no debemos creer. Ciertamente, no puede defenderse en otro sentido que tenga la Iglesia mayor autoridad que la Sagrada Escritura. Y está en contra el argumento del Abulense y el común. A la Sagrada Escritura no habríamos creído más que por la Iglesia que lo afirma. Por tanto, tiene la Iglesia una autoridad más grande.

[R.a.47] Respondemos que eso que antecede puede tener un triple sentido. El primero es que creemos la Sagrada Escritura, por ejemplo que el Verbo se hizo carne (cf. Jn 1,14), porque es la Iglesia la que afirma que eso es verdadero. Este sentido es falso. Así lo conceden todos. En efecto, no creemos eso más que porque fue revelado por Dios. El segundo sentido es que creemos que eso es verdadero porque fue revelado por Dios. De todas formas, creemos que ha sido revelado porque la Iglesia lo dice al afirmar que eso es el evangelio de San Juan. Puede además entenderse esto de dos maneras más todavía. De una manera primera, si se entiende que la última resolución de esta fe descansa en una autoridad humana, como es en la opinión de algunos. Esto lo estima como probable Escoto en la distinción veintitrés de sus comentarios sobre el tercero de las *Sentencias*. Dicen éstos que creemos a la Sagrada Escritura porque la reveló Dios; pero que creemos que la Iglesia no puede engañarnos al decirnos que esto fue revelado. En efecto, dicen éstos que es esto lo que afirman los predicadores fidedignos, así como los hombres muy ponderados y fidedignos. La razón y la causa de opinar así les vino a los tales para evitar el círculo al responder. Es que, si decís vosotros que creéis que el Verbo se hizo carne porque fue revelado, y esto lo creéis porque lo dice la Iglesia, y creéis además que la Iglesia no se equivoca porque fue revelado que no puede engañar, estáis probando en definitiva que algo fue revelado porque fue revelado.

[R.a.48] Así las cosas y para evitar esto, dicen que hay que acudir también a la autoridad de las personas fidedignas. De todas formas, es cierto que esta opinión es peligrosa y además es con mayor motivo falsa. Se sigue entonces que la fe no es poseedora de autoridad divina ya que, a fin de cuentas, vosotros probáis el artículo de fe porque lo dicen las personas fidedignas, lo cual es un error. Principalmente, al ser el hombre mendaz, no basta el mundo entero para engendrar una fe tan firme como la que es preciso otorgar a la Sagrada Escritura. A ésta debemos creerla con mayor certidumbre que a una conclusión demostrada matemáticamente. Asimismo, porque si yo creo por decirlo las personas fidedignas, a saber, los predicadores, se seguiría que, si enseñaran éstos lo opuesto, no lo creería como lo creo, e iría entonces en contra de aquello ya citado del capítulo primero de San Pablo a los Gálatas. Es por eso por lo que decimos nosotros que creemos que la Escritura es verdadera porque fue revelada, y que creemos que fue revelada porque lo dice la Iglesia, y que creemos que la Iglesia no puede errar por la misma fe infusa que inclina interiormente a ello, así como por la inspiración del Espíritu Santo. Y ésta es la última razón fundamental de la fe. Y así, es falso en aquel sentido sostener que creemos la Escritura en último término por la Iglesia.

[R.a.49] Pero, si se admite el tercer sentido, de que creemos la Sagrada Escritura no porque la Iglesia afirma que es verdadera, sino porque afirma que

es la Sagrada Escritura; es decir, porque fue revelada, concedemos nosotros lo que antecede. De ello no se sigue con todo que posea mayor autoridad que la Sagrada Escritura. Es que, después de que yo creo ya que es la Escritura Sagrada, creeré más firmemente a la Sagrada Escritura. Ejemplo al respecto lo constituye que, si hay en un caso dado un hombre de gran autoridad a mi lado al que no conozco, como si viviera ahora San Jerónimo, y éste estuviera en mi presencia sin conocerle yo, y [entonces me] dijera un hombre plebeyo: Aquí lo tienes; éste es San Jerónimo, no se sigue de ello que ése tenga mayor autoridad ante mí que San Jerónimo, ya que, una vez que he creído que se trata de San Jerónimo, creeré con mayor firmeza a sus dichos que a los dichos de algún otro. El ejemplo se halla en el capítulo primero de San Juan sobre Andrés, que fue quien introdujo a su hermano Simón, así como de Felipe que introdujo a Natanael. Es claro que Natanael creyó que él era Cristo por la autoridad de Felipe; pero no se sigue de inmediato que Felipe tuviera mayor autoridad ante Natanael que la que tuviera Cristo. Además, aunque creamos por la autoridad de la Iglesia que ésta es la escritura de San Juan, no se sigue que posea mayor autoridad que la Escritura. Un ejemplo semejante está en el de capítulo cuarto sobre la mujer samaritana que anunció en la ciudad que Cristo había venido y creyeron por la mujer los samaritanos que era Cristo. Es que, una vez que supieron que era Cristo, decían a la mujer: “*No creemos por tu palabra*” (Jn 4,42). Tenemos entonces que no se sigue que la escritura es la Escritura por la Iglesia y que, en consecuencia, es mayor su autoridad. Se pregunta sin embargo por el contrario si, al menos, la Escritura tiene mayor autoridad que la Iglesia.

[R.a.50] También damos respuesta a esta duda mediante proposiciones y distinguimos lo cierto de lo incierto. La primera proposición es que una y otra autoridad es autoridad divina; a saber, [tal es] la autoridad de la Iglesia en cuanto se distingue ésta de los Apóstoles. Esta autoridad se halla probada ya porque la Iglesia no puede errar en lo pertinente a la fe por regirla el Espíritu Santo mismo que habló por los profetas y los Apóstoles, y por tenerla para que no se equivoque. Segunda proposición. Tal es lo que se sigue de ésta. Al fin y al cabo la misma herejía es negar los hechos de un concilio y negar la Escritura Sagrada. Eso es herejía de la misma especie, porque, en ambos casos, es negar el testimonio del Espíritu Santo. La tercera proposición es que la revelación de la Sagrada Escritura es más inmediata que la revelación de la Iglesia. Como dijimos, es que la Sagrada Escritura fue redactada inmediatamente por el mismo Espíritu Santo; es decir, inspirando. De todas formas, no es iluminada la Iglesia más que por la Sagrada Escritura. De este modo, se comporta la revelación de la Sagrada Escritura respecto a la revelación de la Iglesia como lo hacen los principios de cara a la conclusión. De ésta se sigue

la cuarta conclusión y es que podemos decir que es el testimonio de la Sagrada Escritura más cierto que el testimonio de la Iglesia, como lo dice Aristóteles en el primero de los *Posteriores*; es decir, que creemos más a los principios que a la conclusión. De todas formas, no sé qué otra cosa quiera decir con ese más<sup>78</sup> [Aristóteles] si no es más inmediatamente. De veras, no es que se asienta con mayor firmeza.

[R.a.51] Por eso coloco también yo como quinta proposición que se ha de decir absolutamente que son iguales en autoridad. Quiero decir que, si por un imposible, dijera la Iglesia como Iglesia algo y un evangelista dijera al mismo tiempo lo opuesto, ni creería a la Iglesia ni creería a la Escritura. Y no penséis que esto es malsonante en la fe. El antecedente es condicional e implica una contradicción. La Iglesia nada puede determinar a menos que se siga de la Sagrada Escritura, y es a partir de ella que implica seguirse algo contra la misma. Hablo sin embargo *por un medio exterior*. Es que, si afirmaran dos cosas contradictorias, a ninguna de las dos creería. En efecto, así lo insinúa San Pablo: “*Aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciara [...] distinto [...], sea anatema*” (Gál 1,8). Pero aparece un argumento en contra de esta conclusión en la carta de San Judas, la cual ya se verá que es canónica. Es citado en ella el libro de Henoc. Allí se afirma que el mismo es canónico (cf. Jds vv. 14–15); pero resulta que, porque la Iglesia no lo tiene por canónico, no ha de ser tenido como tal. Entonces, se ha de creer más a la Iglesia que a la Escritura.

[R.a.52] Respondo yo en primer lugar que, al citar el Apóstol aquel libro no está por ello afirmando que es canónico. Es que pudo citar también un libro de filosofía natural. Decimos en segundo lugar, y tal es el sentir de San Agustín en el capítulo treinta y ocho del libro dieciocho *Sobre la Ciudad* [de Dios], que pudo haber en aquel libro algo revelado por el Espíritu Santo y algo añadido por motivo humano, debiéndose a ello que la Iglesia no lo recibiera. Dijimos en la quinta proposición eso de *si dijieran al mismo tiempo*. Es que, si dice el Apóstol antes y dice después la Iglesia o el Apóstol mismo lo contrario, creeré yo lo que ha sido afirmado primero. De esto deduzco que la Escritura tiene ahora una autoridad tan grande que, si todos los Apóstoles dijieran en este momento lo opuesto, no creería más que a la Escritura. Además, esto lo enseña el Apóstol en el primero a los Gálatas. En consecuencia y así las cosas, si la Iglesia congregada legítimamente me afirmara ahora un artículo como de fe y dijera después el Apóstol lo contrario, creería a la Iglesia. Ocurre entonces al contrario que en la autoridad humana. Es que, dado que los hombres conocen sucesivamente las cosas y cambian en su conocimiento, lo último que es afirmado posee mayor autoridad. Precisa-

---

<sup>78</sup> Illud magis.

mente, porque es inmutable, tiene la primera afirmación mayor autoridad si por un imposible se afirmaran dos cosas contradictorias sucesivamente. De esto se sigue la inteligencia de aquel dicho de San Agustín: No creería a un evangelio si no fuera movido por la autoridad de la Iglesia católica. No creo que deba entenderse de la Iglesia que incluye los Apóstoles, como piensan el señor Cayetano y el señor Driedo. Es que sería entonces como si dijera: No creería a un evangelio si no me hubieran movido los Apóstoles. Esto es lo mismo que no decir nada.

[R.a.53] El mismo San Agustín quería magnificar de esta manera también en ese pasaje la autoridad de la Iglesia que negaba Maniqueo y que hablaba consecuentemente de la Iglesia de su tiempo. Por tanto, el sentido es: No creería a un evangelio si no me moviera la Iglesia a creer que es evangelio. Así es como lo expone el señor Waldense en el capítulo veintiuno del segundo libro del tomo primero. Se sigue en segundo lugar de lo dicho que, aunque la Iglesia se distingue de los Apóstoles, posee y poseerá la misma autoridad. Antes de que existiera la Escritura, nada podía añadir la Iglesia a la doctrina de los Apóstoles que predicaban de palabra; pero podía definir entonces las dudas y hacer artículos de fe. Entonces, la misma autoridad tiene ahora sobre la Escritura. De todas formas, cuando la Iglesia incluye a los Apóstoles y éstos son miembros también de la Iglesia, incluso en cuanto los Apóstoles, no puede en este mismo momento lo que pudo entonces con los Apóstoles. Es que no puede aumentar la doctrina de la fe. Todo esto es lo que hay de la primera duda principal de la reelección entera; a saber, sobre la autoridad de la Sagrada Escritura canónica. Del punto segundo y de otros más hablaremos con posterioridad. Amén.

[R.a.54] Al Señor Uno y Trino sea la gloria por siempre. Amén.

*b) Sobre el catálogo de los libros de la Sagrada Escritura (1537)*

[R.b.1] *Relección* tenida en Salamanca por nuestro reverendísimo maestro, fray D. de Soto, sobre el catálogo de los libros de la Sagrada Escritura en el año del Señor 1537. El lugar que ha de leerse corresponde al capítulo quinto del Apocalipsis: “*Vi a la derecha del que estaba sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera*” (Apoc 5,1). Primera proposición. A la Iglesia católica pertenece incluir las Escrituras Sagradas dentro del canon. Ahora bien, ésta no recibió al mismo tiempo todas ellas, sino que lo hizo con el paso del tiempo. Segunda proposición. Aunque algunos libros del Antiguo Testamento los retiraron los hebreos del catálogo de los Sagrados, verdad es que, en la actualidad, todos los cuarenta y cuatro que ya se divulgan en las Biblias

obtuvieron la autoridad canónica, si se exceptúan los libros tercero y cuarto de Esdras juntamente con el librito atribuido a Baruc. Tercera conclusión. De los libros del Nuevo Testamento que se hallan en las Biblias no es lícito dudar ahora de si se han incluido erróneamente, ya que se hallan referidos todos los veintisiete en el canon, por más que hubiera habido dudas al respecto entre los padres católicos.

**[R.b.2]** En la anterior *relección* tenida el año pasado sobre la autoridad de la Sagrada Escritura prometimos hacer examen de tres cosas. La primera, alrededor de la autoridad de la Sagrada Escritura; a saber, cuánta es y a quiénes pertenece su redacción. Después, alrededor del número de sus libros; es decir, cuántos y cuáles son los libros canónicos. Por último, alrededor de sus múltiples sentidos; es decir, cuántos y, en consecuencia, qué sentidos se distinguen en ella. De todas formas, como apenas fue posible terminar entonces la primera de estas tres por la extensión y fecundidad del asunto, juzgamos necesario ofreceros otra exposición en la que expusiéramos las otras dos que quedaban. Por no haber dado cumplimiento de inmediato a lo prometido veo ahora que se me ha acabado el crédito de tiempo y tengo que llevar a cabo un asunto que me es bastante inoportuno. Sin embargo, transcurrido ya un año entero, me voy a esforzar por acomodar esta *relección* a aquélla. Verdad es por cierto, y así lo pienso, que habría sido juzgado yo más absurdamente por vosotros si hubiera dejado inacabado y truncado un asunto tan digno de ser concluido. Por esto, estimé que ninguna otra cosa ha de ser valorada por vosotros si despertamos de nuevo un asunto sepultado ya casi en el olvido y le volvemos a dar vida en esta exposición.

**[R.b.3]** Establecimos en la anterior *relección* dos conclusiones principalmente y, a menos que me equivoque, hicimos de ello demostración con abundancia. La primera fue la de que, en manos de los Apóstoles solos, había estado la autoridad de redactar la Sagrada Escritura en lo pertinente al Nuevo Testamento. La otra fue que la autoridad de la Sagrada Escritura es tan grande respecto a uno y otro Testamento como la autoridad de Dios; es más, que es la misma. Viene la tal de Dios [de tal forma] que, si dijera Dios por un imposible lo opuesto, si es permitido hablar así y que es lo que dice San Pablo cuando habla de toda la Iglesia, de los mismos Apóstoles resucitados o de los ángeles del cielo, no habría que creer, habría de mantenerse entonces incluso uno más bien en la anterior verdad de la Sagrada Escritura. Otro punto propuesto entonces giró alrededor del número de los libros del canon. Y es de éste del que hablaremos ahora principalmente. Si hubiera todavía tiempo, se hablaría del miembro tercero; es decir, de los sentidos de la Sagrada Escritura. De todas formas, sea como sea, lo tocaremos ligeramente. Ahora bien, si no fuerais capaces quizás de soportar una molestia tan grande, añadiremos otra *relección*

sobre eso de forma que, cual Orestes, quede escrito también en la espalda como algo que todavía no ha terminado.

**[R.b.4]** Versará nuestra exposición sobre la cuestión duodécima y las consiguientes distinciones del segundo libro de las *Sentencias*, que es precisamente donde el Maestro expone el primer capítulo del Génesis. Así será, porque estamos obligados a acomodar allí esta segunda *relección* y fue interpretado el año pasado. Se pondrá por entero en la exposición el mismo motivo previo de la anterior *relección*, que es lo existente en el capítulo quinto del Apocalipsis: “*Vi a la derecha del que estaba sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera*” (Apoc 5,1). Ante todo, ha de ser interpretado el nombre de libro canónico por nosotros, los cuales estamos hablando del catálogo de los libros canónicos: por supuesto, a menos que lo hubiéramos hecho ya al tratar la primera *relección*. Por consiguiente, estimamos que nuestra exposición ha de partir ya. Y empezamos a poner de inmediato en el mismo vestíbulo los fundamentos por los que hemos de explorar los libros canónicos.

**[R.b.5]** A consecuencia de esto aparece la primera conclusión fundamental. Los libros canónicos se reciben sólo desde la autoridad de la Iglesia. De su autoridad sola o de la autoridad del Sumo Pontífice se toma por tanto el argumento eficaz para comprobar que un cierto libro sea canónico o no lo sea. La razón de ello está a la vista. El canon de las Escrituras divinas no hace otra cosa que proponer a los fieles lo revelado en orden a que se crea. Como esto pertenece a la Iglesia sola, de ahí la consecuencia. La mayor es clara. Queda declarada la menor al ser dos los requisitos para el acto de fe, según la enseñanza de Santo Tomás en el artículo primero de la cuestión sexta de la *Secunda Secundae*; a saber, el hábito existente en el entendimiento, el cual inclina al asentimiento y, en segundo lugar, que se nos proponga lo que ha de creerse. Si no se me propusiera a mí lo que he de creer, no podría creerlo. Lo uno y lo otro es obra de Dios. Es él el autor de la fe en conformidad con aquello del capítulo segundo de la carta a los Efesios: “*De gracia habéis sido salvados por la fe, y esto [...] es don de Dios*” (Ef 2,8). Dios da sin embargo estas dos cosas diferentemente. Dios infunde el hábito de la fe de inmediato en el bautismo; pero, en lo tocante a lo segundo, no propone de inmediato a todos lo que han de creer. Hace esto por la Iglesia en conformidad con el capítulo décimo de San Pablo a los Romanos: “*¿Cómo creerán sin haber oído de Él?*”. *Y, ¿cómo oirán si nadie les predica?*” (Rom 10,14). En consecuencia, como pertenece a la Iglesia proponer lo que se ha de creer, corresponde a ella también distinguir qué libros son los canónicos. Esta razón queda confirmada porque no pudo proveernos Dios por un camino más cómodo más que haciéndolo por la autoridad de la Iglesia, en orden a que llegáramos a conocer la Escritura velada.

[R.b.6] En efecto, lo expuso ya San Agustín en el libro veinticinco contra Fausto. Aunque hubieran sido redactados por la mano propia del mismo Jesucristo o de los Apóstoles y hubieran perdurado intactos incluso hasta los tiempos actuales, no podríamos creer que son sus libros, a menos que alguien con autoridad divina nos lo afirmara en la actualidad. Las cosas son así a menos que diga alguien con ciertos herejes que deberíamos esperar cada uno revelaciones particulares al respecto. Va esto ciertamente en contra de la providencia divina. Ya reveló ésta todo suficientemente. Transmite esta verdad ante todo el papa Nicolás en la distinción diecinueve del capítulo que comienza en latín con estas palabras de *si de los romanos*. Esto mismo quiso enseñarnos San Agustín en el capítulo quinto *Contra la carta de Maniqueo*, con su frase de que no creería un evangelio si no me moviera a ello la autoridad de la Iglesia; esto es, a menos que me enseñara que esto es un evangelio. Es por esto por lo que tiene como fuera de toda duda en los capítulos veintiocho y treinta y dos del libro undécimo *contra Fausto* que no hay otro camino para explorar la Sagrada Escritura más que el único de la autoridad de la Iglesia. Dice asimismo que no sólo de ésta que es ahora, sino desde la que, desde el mismo Cristo, se dilata propagada por los Apóstoles hasta la actualidad en quienes les suceden. También en el capítulo cuarto del libro decimotercero dice que cómo dará Fausto a sus escrituras autoridad si no ha aceptado las constituidas desde los mismos Apóstoles desde la Iglesia de Cristo. San Ireneo enseña también lo mismo en el capítulo tercero del libro tercero *Contra los valentinianos*; a saber, que los Apóstoles los entregaron a los obispos, y éstos, a su vez, a sus sucesores hasta llegar a nosotros, lo que ha de tenerse desde la fe. Tertuliano lo enseña desde las prescripciones de los herejes al decir que, en efecto, no puede probarse lo revelado por Cristo a los Apóstoles más que por las mismas Iglesias que fundaron los mismos Apóstoles.

[R.b.7] Pero existe la duda ahora por decir que la Iglesia tiene la autoridad de recibir los libros como canónicos. Se quiere saber qué Iglesia entendemos. ¿Es acaso la Iglesia toda desde el tiempo de los Apóstoles y que incluye a éstos, o lo es ésta también que está en la actualidad sin los Apóstoles? En efecto, es que hablamos así distintamente sobre la Iglesia en la *relección* anterior. Tales santos parecen indicar con su autoridad que la autoridad de distinguir qué libro es canónico lo tiene la sola Iglesia entendida de la primera manera, donde se incluyen los Apóstoles. Así sería, porque dicen que esto lo tenemos desde los Apóstoles por la sucesión de las Iglesias. A partir de esto se argumenta. Comprobamos ya en la primera *relección* que la Iglesia toda no puede sin los Apóstoles redactar la Sagrada Escritura, como tampoco puede distinguir proposición alguna como de fe, a menos que sea en cuanto se deduce desde la Sagrada Escritura. Como la proposición de que éste es el evangelio de

San Mateo o de que ésta es la carta de San Pedro, así como otras semejantes, no es algo deducido de otra Escritura Sagrada, sino que se afirman inmediatamente por la Iglesia, se concluirá que esto no puede definirlo la Iglesia sin los Apóstoles. La confirmación se hallaría en que, en caso contrario, recibiría la Iglesia actual alguna revelación inmediata, como la recibieron los Apóstoles. Así las cosas, podría por la misma razón redactar la Escritura Sagrada incluso.

[R.b.8] Sin que lo dicho constituya obstáculo respondemos que, incluso sin los Apóstoles, pertenece a la Iglesia actual, así como a cualquiera [Iglesia] que exista en el tiempo, determinar cuál es un libro canónico. La razón de ello reside en que, en caso contrario, no habría hecho provisión Dios en orden a que tuviéramos tal certidumbre. En efecto, yo no estoy en que este evangelio de San Mateo nos fue entregado desde los Apóstoles mediante la sucesión de las Iglesias más que porque me lo asegura esa Iglesia que existe en la actualidad. Si no fuera sí, ¿cómo sabría yo que lo entregó la Iglesia que fue en tiempo de San Jerónimo? San Agustín hablaba por esto de la Iglesia existente en su tiempo con las palabras citadas de que no creería a un evangelio si no me moviera a ello la autoridad de la Iglesia. De todas formas, ha de tenerse en cuenta en esta segunda proposición que la Iglesia no puede determinar que este o aquel libro es canónico desde una revelación inmediata, como es inmediatamente revelada la afirmación de San Juan: “*Al principio era el Verbo*” (Jn 1,1). Deduce la Iglesia esto de los concilios precedentes, de los dichos de los obispos pasados, desde la viva voz o historias, o desde otras conjeturas. De todas formas, no puede equivocarse al hacer esta conclusión. Erraría la Iglesia si quisiera determinar que una proposición es de fe y no la extrajera desde la Sagrada Escritura (de todas formas, no se le permitirá que haga esto). También se equivocaría si quisiera determinar que este libro es canónico y no extrajera su afirmación de las historias de los padres o de otras conjeturas, y se limitara a esperar una revelación nueva.

[R.b.9] Con todo, no se le permitirá que haga esto. Pienso que lo comprueban así las razones citadas arriba. San Agustín, Tertuliano, San Ireneo y todos, dicen con verosimilitud que esto lo tiene la Iglesia desde los Apóstoles por la sucesión de las Iglesias. Asimismo, porque no se habría aprovisionado en caso contrario suficientemente a la Iglesia si hubiera que esperar una revelación nueva, de ello resulta que es siempre verdadero que no puede redactar la Iglesia la Sagrada Escritura. Es que no es Sagrada Escritura la proposición: Este evangelio es de San Mateo, sino que es una afirmación que denota la existencia de una Sagrada Escritura distinta, la cual no fue inmediatamente revelada sino que lo fue mediante los Apóstoles y sus sucesores. Puedes añadir a esto tú que el Papa puede determinar también cualquier libro como canónico, principalmente según Santo Tomás y los que dicen que puede determinar un

artículo de fe, aunque ha de hacerlo extrayéndolo de los [escritos] antiguos. Así lo dijimos.

**[R.b.10]** La conclusión segunda y principal es que la Iglesia no recibió en su comienzo los libros canónicos todos al instante ni al mismo tiempo. Es esto algo que tuvo lugar con el pasar de los años. Ahora, unos y, luego, otros. Quiero decir únicamente aquí que no existió toda ella escrita al mismo tiempo. En efecto, esto es claro. De todas formas, existieron después algunas dudas de la Iglesia misma sobre algunos libros y éstos fueron recibidos más tarde. Esto queda patente por los concilios mismos y por los padres antiguos. En el canon cincuenta y nueve del concilio de Laodicea quedan recibidos totalmente los libros del Antiguo Testamento, con la excepción de los que excluyó San Jerónimo en el *Prólogo galeato*; es decir, Tobías, Judit, el libro de la Sabiduría, el Eclesiástico y el libro de los Macabeos. Éstos fueron con todo recibidos todos después en el concilio de Cartago. De los del Nuevo Testamento no se lee allí el Apocalipsis de San Juan. Por tanto, fue recibido después, en el mismo concilio de Cartago. De la carta a los Hebreos dice San Jerónimo en su misiva a Evagrio y en los capítulos sexto y octavo de la exposición sobre Isaías que, en su tiempo, no la había recibido todavía la Iglesia universal de los latinos. Ahora bien, la misma ha sido recibida ya en la actualidad por el concilio de Cartago y por el concilio de Florencia. El mismo San Jerónimo dice en su obra *Sobre los varones ilustres* que la carta de Santiago había obtenido poco a poco en el tiempo precedente la autoridad. A ello se debe que San Agustín diga en el capítulo octavo del segundo *sobre la doctrina cristiana* que se atenderá el investigador de las Escrituras a este modo en las Escrituras canónicas y ha de poner las recibidas por todas las Iglesias católicas delante de las que algunos no reciben. Ahora bien, dentro de estas que no las aceptan todos, han de poner delante las que las reciben los que son muchos y ponderados respecto a las que tienen los que, en la Iglesia, son menos y de menor autoridad. Aquí es donde enseña con claridad que fueron recibidos los libros canónicos sucesivamente, según el paso creciente de los tiempos.

**[R.b.11]** La anterior conclusión causa sin embargo una duda al seguirse de ella que Dios no habría provisto suficientemente a la Iglesia al haber permanecido ésta algún tiempo sin la certidumbre de los libros; además, porque parece ir esto en contra de lo dicho arriba por nosotros de que la Iglesia no puede recibir un libro canónico más que deduciéndolo desde la antigua sucesión de las Iglesias. Es que, si recibió los Libros Canónicos desde los Apóstoles por sucesión continua, estuvo siempre cierta de ello. Respondemos a lo primero que, en los [libros] necesarios para la fe, quedó instruida la Iglesia al instante; pero que no era tan necesario saber si Tobías, por ejemplo, era Sagrada Escritura. Es en ellos donde avanzó en consecuencia la Iglesia poco a poco, como

su cabeza: Cristo, no hizo desdén de ir creciendo en ciencia y en edad. De ahí que las hijas de Jerusalén canten también de la Iglesia en el capítulo sexto del Cantar de los Cantares: “¿*Quién es ésta que se alza como aurora?*” (Cant 6,10); es decir, que recibe incrementos mayores en la aurora que los de la luz. A lo segundo se ha de decir que, aunque se tuviera por sucesión, no constituía una necesidad que la certidumbre la obtuviera a continuación de todos los libros. Alguna vez no se ocupaba la Iglesia de esto o estaba ocupada en otras cosas. Se ocuparon después los padres de ello, deduciendo desde las antiguas historias, tradiciones o viva voz, que uno u otro libro era canónico.

[R.b.12] Sobre estos fundamentos es donde viene a continuación la cuestión principal. Alrededor de ella versará toda nuestra exposición; a saber, si todos los libros que se divulgan en nuestras Biblias son ciertamente tan canónicos que negarlo fuera herejía. Para que no sea necesario repetirlos a menudo todos los contenidos en las Biblias, os pondré ante los ojos al mismo tiempo los libros todos. Juntamente con los del Nuevo Testamento dan éstos el número de setenta y cuatro. En efecto, los libros del Antiguo Testamento son: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, a los que llaman Pentateuco; es decir, volumen de cinco libros. A continuación, siguen Josué, Jueces, Rut, los cuatro de los Reyes, los dos de las Crónicas y los cuatro: Esdras, Tobías; Judit y Ester. Luego, el libro de los Salmos y los cinco libros dichos de Salomón: Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los cantares, Sabiduría y Eclesiástico; además, los cuatro de los profetas mayores, como Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel con la ayuda de Baruc, y los doce menores: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías; y, por fin, completan los dos de los Macabeos el número de cuarenta y siete libros. Los libros del Nuevo Testamento son éstos: cuatro de los evangelistas, los Hechos de los Apóstoles, catorce cartas de Pablo; a saber, una a los Romanos, dos a los Corintios, una a los Gálatas, una a los Filipenses, una a los Colosenses, dos a los Tesalonicenses, dos a Timoteo, una a Tito, una a Filemón, y una a los Hebreos; después, una de Santiago, dos de Pedro, tres de Juan, una de Judas, todo lo cual con el Apocalipsis completa el número de veintisiete libros. Así resulta que todos juntos, de uno y otro Testamento, den el número de setenta y cuatro.

[R.b.13] Los herejes trataron de destruir siempre al instante todo ese canon, desde el mismo principio del nacimiento de la Iglesia, así como de extirparlo absolutamente. En efecto, fueron los primeros [que lo intentaron] los cerdonianos. Luego, los severianos. Así lo relata Agustín en el *Libro sobre las herejías*, en los capítulos veintiuno y veinticuatro. Negaban todo el Antiguo Testamento, aunque hay quienes llevan hacia atrás esta herejía a alguien más antiguo. Así, Carpótrates. Ciertamente, ennobleció después esta herejía Mani-

queo, al decir que el Antiguo Testamento existió desde el dios malo. Escribió contra este error San Agustín los libros *Contra Fausto Maniqueo* y *Tibión*. Así lo dice Ireneo en el libro primero *Contra los Valentianianos*, en el capítulo veintiséis. Recibían del Nuevo Testamento sólo a Mateo y rechazaban todas las cartas. De todas formas, Fausto no recibía ni siquiera a San Mateo. Y todos los demás, herejes ciertamente, excluían asimismo las demás cartas de los otros Apóstoles del canon sagrado. Así puede verse sobre Valentín, Marción y el resto de teólogos en Ireneo, Tertuliano y Agustín, en aquellos libros que compusieron en contra de los herejes. De todas formas, no tenemos nosotros el corazón para disputar sobre los libros todos. Al fin y al cabo, debatir con aquellos herejes de los que se ha librado ya por la acción de Dios la Iglesia no era un trabajo tan útil como prolijo, y fastidioso en consecuencia. Solamente nos tomaremos nosotros la molestia de aducir algunos fundamentos generales para explorar los libros canónicos. Todo lo que podemos reunir desde los autores lo disputaremos; pero lo haremos solamente de aquellas cosas que hubo duda entre los santos padres, cuando alcanzó la Iglesia ya la edad adulta; incluso, sobre aquellas cosas que hay entre ellos ahora alguna duda.

**[R.b.14]** En lo tocante al Antiguo Testamento dividamos primero esos cuarenta y siete libros recordados en tres partes, en orden a separar así lo cierto de lo incierto. De ellos hay tres de los que no existe controversia alguna de ser apócrifos. Hay seis de los que se dudó alguna vez. A éstos se añaden los treinta y ocho de los que no hubo duda de que fueran canónicos, a no ser de parte de los herejes. Los tres primeros son el tercero y el cuarto de Esdras y el librito atribuido a Baruc. En la segunda clase indicada se hallan Tobías, Judit, el libro de la Sabiduría y el Eclesiástico, así como los dos libros de los Macabeos. De los otros treinta y ocho enumerados nunca hubo duda. En orden a que resulten así las cosas claras, tomemos nosotros el arranque desde Orígenes. También, desde San Jerónimo en el *Prólogo galeato* sobre el libro de los Reyes. Allí enseña que son veintidós los libros canónicos entre los hebreos, en conformidad con número de las veintidós letras de las que los mismos se sirvieron y cuenta bajo el nombre de veintidós todos aquellos treinta y ocho que enumeramos nosotros al excluir los del género primero y segundo. El libro de Rut lo comprende en el libro de Judit, y hace de los cuatro de los Reyes dos solos. Llama también uno a los dos de las Crónicas, así como llama uno a los dos de Esdras; a saber, al primero y al segundo, ya que al tercero y al cuarto juntamente con Baruc pasa ante ellos en silencio, que es lo que hace también con el Apocalipsis. Comprende asimismo los doce profetas menores en un solo libro. Y resulta entonces que los que nosotros distinguimos en treinta y ocho conforme a la división de la Vulgata, el mismo los comprende en veintidós, según la partición de los hebreos. En efecto, añade la Sabiduría, que es

asignada vulgarmente como de Salomón. Y también como el libro de Jesús Ben-Sirac al que nosotros llamamos Eclesiástico. Judit, Tobías y el Pastor<sup>79</sup> no están en el canon. Dice [San Jerónimo] haber encontrado el libro primero de los Macabeos en hebreo. El segundo es griego. Hasta aquí San Jerónimo. De todo esto podemos deducir una división en tres partes. La señalamos.

**[R.b.15]** Antes de acceder con mayor propiedad al asunto aparece la duda sobre la partición de San Jerónimo. Queda separado ciertamente el Antiguo Testamento en tres; a saber ley, profetas y libros que llaman hagiógrafos; es decir, los libros escritos santamente o libros santos. En el orden primero coloca sólo el Pentateuco. Coloca en el segundo a Josué y al libro de los Jueces con Rut, así como al libro de los Reyes con los demás que nosotros llamamos profetas. En el tercer orden pone a Job, al Salterio, al libro de Salomón con Daniel, a las Crónicas, así como a Esdras y Ester. Diré yo que existe una triple duda. Primeramente, que los libros esos legales son también proféticos, ya que Moisés fue eximio entre los profetas. ¿Cómo es que se distingue entonces la ley de los profetas? La duda segunda es que, entre los profetas, se cuenta a Josué, al libro de los Jueces, a Rut y al libro de los Reyes. Pese a todo, son éstos libros de historia. Pero, si alguien dijera que contienen muchas cosas proféticas, aparece el argumento en contra de que también contiene Job muchas cosas proféticas y, pese a ello, no es colocado entre los hagiógrafos. La tercera duda es todavía mayor, ya que se trata de averiguar por qué excluyó a Job y a David del número de los profetas cuando lo son. Obtiene por antonomasia sobre todo David el nombre de profeta.

**[R.b.16]** A lo primero respondemos que, aunque Moisés profetizó mucho en el Pentateuco y es profético lo allí profetizado, son denominados esos libros propiamente ley desde lo más principal: por la dignidad de la ley y los mandamientos de Dios que allí se inscriben. Son por ello citados en el anuncio evangélico distintamente como la ley y los profetas. A lo segundo ha de decirse que, aunque esos libros describían muchas historias, hay dos sin embargo entre ellos proféticos. Aunque Isaías y Jeremías son profetas, esto nada impide que contengan muchas historias. De ahí que diga San Jerónimo en la *Carta a Paulino* que viene a Josué, hijo de Nun (cf. Eclo 46,1). Éste es tipo del Señor no sólo por los gestos, sino también por el nombre. Y más adelante, dice que los libros de los Jueces muestran tantos príncipes del pueblo cuantas figuras existen; añade que, para Isaías, cumple la moabita Rut el vaticinio de Samuel en Helí muerto, mostrando además Saúl en el muerto la ley antigua como abolida; más tarde, dirá que quedan atestiguados en Sadoc y David los sacramentos del nuevo sacerdocio y del nuevo imperio, así como que esto se

---

<sup>79</sup> Se trata del Pastor de Hermas. Cfr. fol257v.

atestigua desde los libros restantes de los Reyes, si uno mira la historia; dice que son palabras simples si, en la letras, se hubiera examinado el sentido latente: la pequeñez de la Iglesia y las guerras de los herejes.

**[R.b.17]** Resta ahora de todas formas dar respuesta a la duda tercera. Dice [San Jerónimo] allí también de Job que profetiza la resurrección de los cuerpos como nadie la hubiera escrito con más claridad o más seguridad. ¿Cómo es que no coloca entonces en el orden de los profetas a Job y, principalmente, a David? A esto se responde de dos formas. De una manera primera, que San Jerónimo no colocó allí su sentencia como propia y verdadera, sino que retuvo lo que estaba ya en la opinión de los hebreos. Lo insinúa él mismo en el libro segundo en la *Apología contra Rufino* al decir que, de Daniel, responderá que lo negué como profeta habiéndolo profesado como tal al instante en el principio del prólogo. Dijo lo que los hebreos habían querido mostrar. Lo dice aquel obispo de Constantinopla: Valentín, en el *Prólogo sobre el salterio*, que aunque no hubieran dudado antes de la venida del Señor de que David fue un profeta, pero que, conociendo después que había profetizado tan claramente sobre Cristo, se condujeron maliciosamente para que fuera excluido de entre los profetas. De una segunda manera puede responderse también. La respuesta es quizás más verosímil: que los hebreos no colocaban en el orden de los profetas a todos los que tenían conocimiento profético, sino sólo a los que fueron enviados con oficio por Dios a anunciar algo al rey o al pueblo. De esta manera fue enviado Moisés al Faraón y fue enviado Josué a introducir el pueblo. Esto es lo que se ha de decir de los demás profetas. Con todo, aunque tuvieron Job, David y Daniel conocimiento profético, no fueron como oficio enviados a predicar. Ciertamente, al menos parece que se comprueba por el testimonio de Cristo en el último capítulo de San Lucas que David quede separado singularmente de los demás profetas al distinguir entre la ley, los profetas y los salmos, quizás por la dignidad de las alabanzas divinas existentes en los salmos (cf. Lc 24,44). Esto, sobre la distinción de San Jerónimo.

**[R.b.18]** San Agustín parte de otra manera el Antiguo Testamento en el capítulo octavo *Sobre la doctrina cristiana*. Desde la misma volvemos en efecto al instante a la división que hicimos. Establecemos la primera conclusión. No hay controversia alguna de que el tercero y el cuarto libro de Esdras, así como el librito intitulado aquí como Baruc, sean apócrifos. La comprobación de esta conclusión está en que, según consta en las actas, no los recibe la Iglesia en el canon. Así puede verse en todos los concilios y decretos de los Sumos Pontífices que recitaremos más adelante. Además, dijimos ya en el primer fundamento que se tienen como canónicos los libros desde la sola autoridad de la Iglesia; así como que, aunque se divulguen en las Biblias, se señala asimismo en ellas que no son del canon. Esto puede verse en el *Prólogo*

sobre el tercero y el cuarto de Esdras. De todas formas, es San Jerónimo el que, en el *Prólogo a todo Esdras*, llama al tercero y al cuarto apócrifos: sueños, diciendo además sobre Jeremías en el prólogo que dejó de lado el libro de Baruc como notario de Jeremías porque, entre los hebreos, ni se lee ni se tiene. Ciertamente, también es claro que el tercero y el cuarto de Esdras no fueron editados desde Esdras. No lo fueron; pero el estilo usado en ellos se toma a partir de los libros primeros. El argumento es también claro de que el tercero no contiene otra cosa que lo que surge gratuitamente de los libros de los Reyes y de las Crónicas; es más, abundantemente quedó inducido a error desde el anterior mismo libro de Esdras. De todas formas, permanecen en las Biblias por su antigüedad.

[R.b.19] Verdad es que, aunque no sea tenido en el canon hebreo con la anotación previa del mismo libro, está Baruc en la edición conocida como la Vulgata. Es por eso que tiene algo de autoridad mayor que los últimos libros de Esdras. Esto se debe principalmente a que se prueban desde él muchas cosas clarísimamente sobre la venida de Cristo y sobre nuestra redención con el nombre de liberación babilónica. De ahí que San Cipriano, San Ambrosio y los demás padres se sirvan a menudo de sus testimonios. De todas formas, es preciso avisaros a vosotros aquí que, por el capítulo segundo del libro sexto de *Las etimologías* de San Isidoro, no se tienen el tercero y el cuarto libro de Esdras entre los hebreos, y que son considerados como apócrifos. Ahí parece que nombra también entre los apócrifos al segundo [de Esdras], que es el de Nehemías. Con todo, se ha de anotar que San Isidoro no intenta excluir del canon aquel segundo libro que llamamos de Nehemías. Al contrario, lo incluye en el libro primero de Esdras, diciendo además expresamente que los discursos de Nehemías se contienen del mismo modo en el libro de Esdras conformemente con la costumbre de los hebreos, así como que no distinguimos en tercero y cuarto según la partición de griegos y latinos, haciendo el mismo la distribución en tres; es decir, el segundo, el tercero y el cuarto, a los cuales llama correctamente apócrifos. De aquel *Librito del Pastor*, del cual se acordó San Jerónimo en dicho *Prólogo galeato*, no hacemos aquí hincapié al ser cierto hasta el punto tal punto de que es apócrifo, el cual no se tiene siquiera en las Biblias. Se acordó de él San Cipriano en *La exposición del símbolo*, el cual es anotado previamente entre las obras de San Jerónimo con el nombre de Rufino. Diré que se acordó de él entre los apócrifos del Nuevo Testamento como de un cierto pastor o Hermas. Lo mismo es lo que juzga de él Eusebio en el capítulo veinticinco del libro tercero.

[R.b.20] Conclusión segunda. De aquellos seis libros anotados en el segundo orden; a saber, Tobías, Judit, el libro de la Sabiduría, Eclesiástico y los dos de los Macabeos, se dudó también largo tiempo en la Iglesia católica

de si eran canónicos; a saber, de si tenían autoridad divina. Aunque fueran tenidos como de gran autoridad, parece sentir el moderno Driedo lo contrario al respecto en el capítulo tercero del libro primero. Dice en efecto que no quiso San Jerónimo excluir en el *Prólogo galeato* a aquellos libros del canon de la Iglesia católica, sino que intentó solamente calcular el canon según los hebreos. Yo pienso sin embargo de veras que ni la Iglesia los recibió como canónicos. Al menos, [pienso] que tal fue la opinión de Jerónimo. Se prueba esto primeramente porque, en caso contrario, nos hubiera advertido Jerónimo de esto; a saber, que la Iglesia los tenía como canónicos. Pese a todo esto, no lo dice, sino que infiere absolutamente que esos libros no están en el canon.

[R.b.21] De todas formas, en segundo lugar y en orden a que nuestra solución se haga más clara, se argumentará diciendo que la Iglesia puso en duda de alguna manera aquel canon que les recuerda Jerónimo: antes lo recibe la Iglesia de los hebreos. El primero en quien se encuentra esto es Josefo, concretamente en el libro primero *Contra Apión*. Allí dice que no tenemos libros infinitos, sino sólo veintidós. A ello se debió que lo tuviera así la Iglesia de los griegos. Es sin embargo Dionisio Areopagita en el capítulo tercero de la *Jerarquía de la Iglesia* quien refiere el canon de los libros eclesiásticos, y no los llama sólo desde el nombre, sino que insinúa además las materias de cada uno. Dice en efecto que todos los textos de la Sagrada Escritura predicán tanto la sustancia y distinción de las cosas realizadas por Dios en relación al Génesis, como el sacerdocio legal en relación al Éxodo y al Levítico. Y es así como discurre por cada uno hasta el Apocalipsis, al que llaman arcana y mística revelación del Discípulo Amado. Pero hablemos oscurísimamente. Así es como suele acostumar Orígenes en la *Exposición del salmo primero* según referencia de Eusebio en el capítulo decimoquinto del libro sexto. Dice que no se ha de ignorar que son veintidós los libros en el canon, como está atestiguado, a la manera como los hebreos transmiten según el número de los elementos que tienen a su disposición. Y enumera entonces los mismos que San Jerónimo, excluyendo los mismos seis. Y también el Damasceno, que es griego, refiere la misma sentencia en el capítulo quince del libro cuarto. A esto se debe precisamente que la Iglesia de los griegos desde su mismo inicio no haya exigido al instante otros libros del Antiguo Testamento que los que tenían entonces los hebreos. Así puede verse en el canon cincuenta y nueve del concilio de Laodicea, [que es] donde se vuelven a examinar los mismos libros referidos por San Jerónimo.

[R.b.22] Esto se confirma todavía con la ayuda de Melitón, antiquísimo obispo de Sardes, según el capítulo veintiséis del libro cuarto de Eusebio. Sus palabras son que, en orden a llevar hasta el fin las tuyas: Me envió al lugar de Oriente donde dio inicio la predicación de nuestra fe y donde se gestó todo

lo que se lee escrito; y exploré allí diligentemente sobre todas las cosas que tenían los volúmenes del Antiguo Testamento, siendo allí precisamente donde, terminada toda la investigación, averigüé que son éstos: los cinco libros de Moisés. Refiere a continuación todos, excluyendo los mismos que excluyó San Jerónimo. Y refiere asimismo cómo no tenían los griegos otros libros como canónicos y cómo, de ellos, los recibían también los primeros latinos. De ahí que San Cipriano en la dicha *Exposición del símbolo*, o Rufino si fue él el autor, refiere del todo los mismos libros. Y añadió que se ha de saber con todo que hay asimismo otros libros que los mayores no llamaron canónicos sino eclesiásticos, los cuales nosotros evocamos; a saber, Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico y el libro de los Macabeos. También es la misma la sentencia de San Jerónimo. De ahí que, en el *Prólogo sobre los Proverbios* diga expresamente que, como lee la Iglesia consecuentemente Judit, Tobías y los libros de los Macabeos sin recibirlos entre las Escrituras Canónicas, así lee también estos dos volúmenes de la Sabiduría y del Eclesiástico para edificación de la plebe, no para confirmar la autoridad de los dogmas eclesiásticos. De esto se deduce que dice expresamente San Jerónimo que la Iglesia no recibía entonces aquellos seis libros como canónicos.

[R.b.23] Y me admiro yo de que el muy diligente Driedo no lo hubiera advertido respecto a estas palabras. Aunque responda en la séptima dificultad del capítulo cuarto del libro primero a las palabras de San Cipriano; a saber, que la Iglesia no los lee para confirmar desde esos [libros] la autoridad de fe, digo que da la respuesta en cuanto que San Cipriano entienda sólo que no valen para confirmar la fe contra los judíos, valiendo sólo entre los católicos. Pero se ha de reconocer que no responden éstas a las palabras de San Jerónimo; a saber, que no recibe la Iglesia dichos libros como canónicos. Tampoco, responden a las palabras de San Cipriano; a saber, que se dicen no canónicos, sino eclesiásticos, por los mayores. Creo por eso que San Cipriano y San Jerónimo entienden como los griegos todos que la Iglesia no los tenía entonces como canónicos. Además, al hablar sobre Dionisio en el capítulo cuarto dice Santo Tomás, no precisamente donde Dionisio cita un libro de la Escritura con el nombre de Filón, se tiene como texto otro; a saber, *dicen algunos*. Santo Tomás dice, hablo yo: de donde se deduce que el libro de la Sabiduría no estaba entonces entre las Escrituras católicas, insinuando así entonces que es cierto que se halla entre las Escrituras canónicas. Así es, por más que no lo estuviera entonces. Lo mismo hay [que decir] de los otros cinco.

[R.b.24] ¿Qué ocurre si argumentara alguno que, en el prólogo sobre Judit y Tobías, dice San Jerónimo que esos libros están entre los hagiógrafos, y, sin embargo, es preciso tener en cuenta también que, en el *Prólogo galeato*, contó a los hagiógrafos en el canon? Asimismo, dice en el *Prólogo de Judit*

cómo se lee que fue el concilio de Nicea el que contó ese libro en el número de las Sagradas Escrituras. Da la impresión entonces de que San Jerónimo los tendría ya para entonces como canónicos. A lo primero respondemos que, cuando dice San Jerónimo en el *Prólogo galeato* que los hebreos tienen a esos libros fuera del canon, repitiendo lo mismo en el prólogo de Tobías, se hace necesario decir que, cuando dice allí que son hagiógrafos, existen aquí dos posibilidades; una es que es un error; a saber, que recibiera los hagiógrafos como canónicos; la otra es que los recibió como realidades hagiógrafas, no como lo hizo en el *Prólogo galeato*, sino como libros de los santos fuera del canon; algo así como podríamos llamar realidades hagiógrafas al libro de San Jerónimo o al de San Agustín. A lo segundo decimos que no dice ni insinúa San Jerónimo que él lo hubiera leído en las actas de aquel concilio que fue decretado, sino, en otra parte, en otro autor; y es por eso por lo que lo dejó como opinión. Decimos también lo posible que es que entienda sólo que el concilio de Nicea recibió aquellos libros no como canónicos, sino como eclesiásticos, como dice el mismo en las palabras alegadas sobre los Proverbios y como lo dice también San Cipriano.

[R.b.25] Está a continuación la tercera proposición. Sin que lo anterior sea obstáculo para ello, diré yo que esos seis libros juntamente con los otros dieciocho son ya canónicos y todos hacen los cuarenta y cuatro del Antiguo Testamento. Dicen algunos lo contrario. Es el caso de Nicolás de Lyra sobre Tobías y sobre Esdras. También lo dice nuestro San Antonino en el capítulo sesenta y dos del tomo dieciocho de la *Tercera parte*. También el señor Abulense, en las cuestiones segunda y cuarta del *Prólogo sobre San Mateo*. En efecto, dice que no se aceptan como eficaces en el testimonio de la fe ni como parte del canon. San Antonino dice que se reciben como los libros de otros santos; es decir, de San Agustín o San Jerónimo. Esto no es obstáculo para la prueba de nuestra proposición. Se dijo en el primer fundamento que esto se ha de comprobar por la sola autoridad de la Iglesia y de los Sumos Pontífices; pero es un hecho que la Iglesia ya los recibió y los cuenta además como canónicos. En primer lugar, hay constancia de esto en el concilio tercero de Cartago. Al suscribir San Agustín el canon cuarenta y siete titulado *son todos ellos*, dice que son todos ellos contados como canónicos. De ahí que San Agustín los reconoció en el capítulo octavo del segundo *Sobre la doctrina cristiana* al hacer la numeración sobre los cuarenta y cuatro; de todas formas, en orden a confesar lo verdadero, dice que, entre ellos, hay unos que se han de preferir a otros en cuanto fueron recibidos por muchas y ponderadas iglesias. El concilio de Cartago sólo fue provincial; pero existe ya la autoridad de Inocencio en el capítulo séptimo de la *Carta a Exuperio*, arzobispo de Toledo. Allí se cuentan todos los libros dichos como canónicos.

[R.b.26] Idéntico es el decreto del papa Gelasio al retener con setenta obispos los mismos cuarenta y cuatro libros en el canon. Como dijimos antes, no puede en esto errar el Papa. Finalmente, lo expresó el concilio de Florencia al hacerse allí entrega del mismo catálogo a los griegos y a la Iglesia universal. Una chanza y un subterfugio podría alegarse aquí; es decir, que, aunque la Iglesia los refiera, no los recibe como canónicos por no haberlo determinado de fe, como decíamos ahora mismo. Quizás opinó así también San Jerónimo que hubiera recibido el concilio de Nicea aquellos libros, no como canónicos, sino como eclesiásticos. Independientemente de cuál sea la opinión de San Jerónimo o del concilio de Nicea en el que aquel decreto no se divulga, se responde y se dice que ya no podemos negar que sean canónicos. Por eso mismo, donde hace la Iglesia mención de los libros canónicos, enumera los seis dichos sin distinguirlos, y lo hace mezclados entre los otros. Entiende claramente que todos son canónicos. En caso contrario, podría dudarse de la misma manera de un evangelio y de los demás libros. Ciertamente, si bajo la misma voz como lo están en el concilio de Florencia, los hubiera visto San Jerónimo en el concilio de Nicea o los hubiéramos visto nosotros, ni él mismo ni nosotros habríamos dudado de que eran canónicos.

[R.b.27] Se confirma también. Porque se exponen indistintamente en la Iglesia aquellos libros entre los otros canónicos; a saber, como se lee en cuaresma el Génesis, se lee así en el mes de agosto el libro de la Sabiduría, en septiembre Job y, en octubre, los de los Macabeos. Se comprueba esto por el *Decreto de Gelasio* en el capítulo *santa romana* de la distinción quince. De la dicha conclusión se sigue que nada vale el argumento de que Orígenes, San Cipriano, San Jerónimo y los demás no tuvieron esos libros como canónicos, de donde se extrae la conclusión de que no son canónicos. Es que el mismo San Jerónimo confiesa asimismo que, en el tiempo anterior, obtuvo la autoridad la carta de Santiago, sintiendo lo mismo también del libro de la Sabiduría, que ya se ha citado. Lo diría yo además con el perdón bondadoso de doctores muy ponderados que se engañaron: el doctísimo Nicolás de Lyra, el señor Antonino y el señor Abulense, al inferir que, porque no los tuvo San Jerónimo como canónicos, no han de tenerse como tales. Así es como dice San Antonino que no tienen autoridad más que como libros de los santos; es decir, como los de San Jerónimo, de San Agustín o de otros semejantes.

[R.b.28] Sea entonces la cuarta proposición que, en la porción de tiempo en el que florecieron San Jerónimo y San Agustín, fue cuando comenzaron a ser tenidos los libros mencionados como canónicos; es decir, después del año cuatrocientos de nuestra redención. Fue entonces, en tiempo de San Jerónimo, cuando fue papa Inocencio I y, como ya hemos dicho con anterioridad, el decreto de éste lo vio San Jerónimo. El mismo siglo fue el de Gelasio, y

fue entonces cuando tuvo lugar asimismo el concilio tercero de Cartago. San Agustín, que no duda de que éstos sean canónicos y, además del lugar citado en el capítulo octavo del libro segundo sobre la doctrina cristiana, dice por ello asimismo en el capítulo catorce del libro primero *Sobre la predestinación de los santos* que el libro de la Sabiduría ha de anteponerse a todos los intérpretes, como cuando le antepusieron en el tiempo a él también los próximos a los Apóstoles, ya que éstos creyeron al aducirlo como testigo no aducir otra cosa que el testimonio divino. También dice en el capítulo treinta y seis del libro catorce *Sobre la Ciudad de Dios* que los libros de los Macabeos no los tendrían los judíos como canónicos. Al contrario, que los tendría la Iglesia por las pasiones de algunos mártires que, antes de la venida de Cristo, combatieron hasta la muerte por la ley. Además de todos estos testimonios, está la clarísima sentencia del ponderadísimo doctor San Isidoro, casi de aquel siglo, en el capítulo décimo del *libro sexto de las etimologías*. Después de retener el catálogo del Antiguo Testamento del modo como lo refiere San Jerónimo en el *Prólogo galeato*, añade cómo hay junto a nosotros un cuarto orden del Antiguo Testamento que lo forman aquellos libros que cortan los hebreos al no recibirlos en su canon y que la Iglesia cristiana honra y predica entre los libros divinos. No conviene dudar entonces de que todos esos libros estén ya restablecidos en el canon.

**[R.b.29]** Contra esta determinación está sin embargo el argumento de que, como Agustín repite a menudo, recibimos los cristianos desde la tradición de los hebreos el catálogo del Antiguo Testamento. De ahí se dice sobre el salmo cincuenta y ocho de ellos [los judíos]: “*No los mates ni se olviden de mi pueblo*”<sup>80</sup> (Sal 58,12); es decir, de tu ley, como el mismo lee. De todas formas, dice a continuación: “*Dispérsalos con tu poder*”<sup>81</sup> (Sal 58,12). Es que todo cuanto lucharon los judíos contra Roma fue hecho para utilidad de la Iglesia cristiana y, por eso, no fueron muertos, sino que, al sobrevivir, fueron dispersados para convertir en una imposibilidad, por testimoniarlo la ley y los profetas, que cristiano alguno pudiera negar que éstos eran libros de los profetas del Antiguo Testamento, al transmitírnoslos precisamente nuestros mismos enemigos: los judíos. Y repite lo mismo más ampliamente en la *Carta a Paulino*, la cual es la cincuenta y nueve. Allí expone aquello de Caín que, figurando esto, no habría matado al hermano, poniéndole Dios el signo de que nadie lo matara. En consecuencia, si la Iglesia recibió los libros de los judíos y los judíos no los tienen en el canon, ha de deducirse entonces que tampoco la Iglesia debió recibirlos como canónicos. Esto se confirma. Porque, como

<sup>80</sup> La biblia de Nácar-Colunga dice: *Mátalos, Dios, no hagan caer a mi pueblo.*

<sup>81</sup> La biblia de Nácar-Colunga dice: *Hazlos errar con tu fuerza.*

confiesan los doctores, eran guardados los libros del Antiguo Testamento en el arca de la alianza. Esto lo comprueban desde el capítulo treinta y uno del Deuteronomio, ya que mandó Moisés a los levitas con estas palabras: “*Tomad este libro de la Ley y ponedlo en el arca de la alianza del Señor vuestro Dios*” (Deut 31,26).

[R.b.30] Así, es verosímil que Josué probó después su historia y, de esta forma, sucesivamente. De todas formas, no es verosímil que estuvieran en el arca aquellos cinco libros, ya que los hebreos no los tenían como canónicos. Así las cosas, tampoco la Iglesia debió recibirlos. Y esto se confirma. Porque, en el capítulo veintitrés del libro quince *Sobre la Ciudad de Dios*, San Agustín dice que ese libro de Henoc, del cual hace memoria en su canónica el apóstol San Judas, no fue guardado por su excesiva antigüedad en el arca, no teniéndose por tanto después como canónico por más que algunas palabras suyas hubieran tenido autoridad por citarlas ese apóstol. Asimismo debía decirse de estos libros. Es que, como dice cual autor el Damasceno en el capítulo dieciocho del libro cuarto, no se guardaban los libros de la Sabiduría de Salomón y el Eclesiástico en el arca con los otros libros. La misma es la razón sobre Tobías, Judit y los libros de los Macabeos. En consecuencia no los cuenta por eso el Damasceno entre los canónicos. A esto se responde. En primer lugar, que aunque nunca hubieran estado guardados los libros entre los judíos con tanta protección, habría tenido la Iglesia la autoridad de recibirlos como canónicos. Así lo dice San Ireneo en el capítulo veintiuno del libro tercero. Tertuliano dice también en el libro *Sobre la condición femenina* de los libros de la ley que, al haber quedado absorbidos por el fuego en la cautividad de Babilonia, fue Esdras quien los reparó con el mismo espíritu con que Moisés los había escrito. De todas formas, esto lo deja San Jerónimo bajo la duda en su carta a Elvidio. Pudo ocurrir que, aunque los libros que estaban en el templo hubieran sido tomados, hubiera entre otras cosas particulares otros libros quizás, los cuales tendrían la misma autoridad después de haber sido recibidos por la Iglesia de los hebreos. Así las cosas, con mucha mayor fuerza tendría entonces la Iglesia de Cristo autoridad de hacer canónicos estos libros, aunque los hebreos no los hubieran tenido como canónicos. Lo que dice San Agustín de que los judíos son testigos es algo que lo dice como testimonio mayor entre los gentiles y, principalmente, para convencer a los judíos mismos.

[R.b.31] Al otro argumento decimos en primer lugar que, aunque hubiera tenido quizás San Agustín tal sospecha, no es cierto que guardaron únicamente en el arca los cinco libros de la ley, ya que se conservaron en el arca también otros libros. De esta opinión fue asimismo el Damasceno. Podemos deducir de lo que se dice en el veintidós del libro cuarto de los Reyes que el pontífice Helcías encontró entre los tesoros del templo el libro de la ley. Y

también, cuando refiere estas mismas palabras Josefo en el capítulo cuarto del libro décimo *Sobre las antigüedades*, dice que encontró el libro sagrado de Moisés y que no encontró los de los otros. De todas formas, sea lo que sea en la primitiva sinagoga de los judíos, el caso es pese a todo que, tras el regreso de la cautividad, no se tenía tanto cuidado en la custodia del libro de la ley y, especialmente, sobre la venida de Cristo, no podríamos sospechar tampoco sin motivo que los saduceos, los cuales negaban la resurrección según el capítulo veintidós de San Mateo y el veintitrés de los Hechos, mutilaron del canon el libro de Tobías y los libros de los Macabeos, donde se hace tan amplia mención del cuidado que ha de tenerse de los muertos, lo cual es testimonio de la resurrección. Juan Ammonio dice en el libro catorce *Sobre la filosofía* que fue Josefo quien tuvo el primero el libro de los Macabeos como apócrifo y, que fuera lo que fuera de esto, aunque Dios no hubiera revelado a la Iglesia o la sinagoga que esos libros habían sido escritos con el espíritu divino, lo reveló sin embargo a la Iglesia.

[R.b.32] El último argumento es que aquellos libros son apócrifos. Apócrifo es en efecto, como suena el nombre griego, el libro que no tiene autor; es decir, cuyo autor desconocemos. Del Eclesiástico y del libro de la Sabiduría dice San Agustín en el capítulo veinte del libro diecisiete *De la Ciudad de Dios* y en el capítulo octavo del libro segundo de la doctrina cristiana que, aunque sea dicho como de Salomón por la semejanza de la expresión, no dudan los autores de que no es del mismo. Y dice además que éstos fueron compuestos por un cierto Jesús, hijo de Sirac. Aunque lo exponga de este modo en el capítulo cuarto *De las retractaciones*, vuelve otra vez diciendo que descubrió después como más probable que no era aquél su autor. De todas formas, no dice quién habría sido el autor. De este mismo modo se duda de Job y de los otros.

[R.b.33] Voluntad nuestra no es disertar aquí sobre los autores de estos libros al no poder definir algo como cierto. Nadie lo ha definido hasta ahora. Has de ver tú al respecto al señor Driedo. Recoge casi todo en la distinción tercera del libro primero. Dice el Damasceno en el capítulo dieciocho del libro cuarto sólo del Eclesiástico que fue escrito por el padre de Sirac en hebreo, siendo después traducido al griego por su nieto Jesús, el hijo de Sirac. Esto aparece por lo demás desde el prólogo mismo de ese libro al decir el autor: mi abuelo (cf. Eclo, prólogo del traductor griego,7). De la Sabiduría de Salomón se tiene sin embargo como opinión común que fue compuesta por Filón, no el que vivió después del Señor, ya que hay en el libro de la Sabiduría cosas profetizadas y dichas sobre la pasión del Señor, sino por otro Filón, el cual precedió a Cristo en ciento sesenta años, o por el mismo Salomón, como dicen muchos. No intentamos aquí exponer esto; pero, en lo que pertenece al asunto,

ha de decirse que se dice apócrifo un libro en un sentido cuando se ignora su autor por la etimología del nombre. En otro sentido, cuando se ignora si fue escrito por el Espíritu Santo. Esos primeros son considerados apócrifos en la Iglesia y de ahí que, aunque se dude del que escribió el libro de Job, también se duda de los autores de muchos salmos. Se duda todavía también del mismo Pentateuco, de si fue el que escribió Moisés o fue el que lo escribió Esdras tras la cautividad. De todas formas, son todavía apócrifos; pero no hay duda de que fueron redactados por el dictado del Espíritu Santo. Lo mismo decimos de esos cinco libros.

[R.b.34] Al ser posible que alguno llegara a dudar sobre esto, de que pudo ser que un libro no fuera escrito desde la inspiración del Espíritu Santo y que fuera con todo recibido después como canónico desde la inspiración del Espíritu Santo. El ejemplo de esto se halla en que la historia de Tobías, así como la de los Macabeos, hubiera sido escrita por un autor veracísimo; pero que lo hubiera hecho al escribirla a la manera humana. Lo haría a la manera como escribiría ahora uno los anales de los emperadores. Resultaría entonces que, pese a todo, seguirían siendo tan verdaderas aquellas historias escritas que la verdad aquella llegara a ser revelada después como infalible a la Iglesia por el Espíritu Santo. Al parecer, esto pudo hacerse. No hay duda de que pudo escribirse una historia verdadera a la manera humana donde ni una *iota* fuera falsa. ¿Por qué no ha de poder revelar después el Espíritu Santo a la Iglesia en orden a que se recibiera esa historia y pudo revelar a un apóstol que escribiera de algo que es nuevo? Esto equivaldría a decir que el Espíritu Santo habría revelado a la Iglesia por ejemplo que es verdadera la historia de Livio hasta la última *iota*, habiendo inspirado a otro para que la escribiera. Aunque pudo errar uno cuando escribía, una vez que escribió lo atestiguado por el Espíritu Santo, no erró al ser poseedor de la autoridad divina.

[R.b.35] Esto se confirma. El apóstol San Judas citó la sentencia de Henoc, según San Agustín, no era tenido este libro siquiera como canónico entre los judíos. En consecuencia, había sido escrito a la manera humana. Pese a todo, la sentencia que dijo Henoc posee autoridad divina, porque fue revelado a San Judas que él había dicho lo verdadero. Por tanto, lo que no fue escrito por el Espíritu Santo pudo ser revelado después como canónico. Por lo demás, dice expresamente a los atenienses San Pablo en el capítulo diecisiete de los Hechos que les predicaba lo mismo que tenían escrito en el altar al Dios desconocido (cf. Hech 17,23). Aquí tenéis entonces cómo aquella palabra compuesta humanamente les fue revelada a ellos que era verdadera por San Pablo. En efecto, pudo ser que esos libros hubieran sido escritos humanamente y, después, los atestiguara el Espíritu Santo a la Iglesia como que eran verdaderos.

[R.b.36] Digo en primer lugar al respecto que habría bastado esto para que

esos libros fueran canónicos; es decir, que se hubiera revelado que son verdaderos, aunque fueran redactados según la costumbre humana. Es que tendrían entonces ya el testimonio divino. Digo en segundo lugar que no hay resistencia alguna para que aquella pequeña historia que tuviera lugar en presencia de los escritores se escribiera tan verdaderamente que no impidiera después que la testimoniara el Espíritu Santo. Hablo aquí de pequeña y estando presentes. Es que, si es larga y sobre los ausentes, la cosa se hace más difícil. Digo en tercer lugar que, de hecho, no es verosímil que hubiera sucedido así, sino que lo fueron todos los tenidos por la Iglesia como canónicos desde la revelación del Espíritu Santo. Así lo dice San Pedro en su canónica: *“La profecía no ha sido proferida [...] por humana voluntad”* (2 Petr 1,20). Aunque esto estuvo oculto alguna vez, fue después también revelado.

**[R.b.37]** La última duda presente es si, aunque tiene la Iglesia la autoridad de recibir los libros y los recibe sucesivamente, tiene ahora autoridad de recibir más y queda aumentado así el número. Esto lo muevo yo por el Waldense. Tiene éste en el capítulo segundo del libro segundo del tomo primero que no puede. En efecto, [negaba] Wiclef la autoridad de la Iglesia en la recepción de los libros canónicos, poniendo como argumentos que, si se admitiera esto, podría caprichosamente recibir dentro del canon cualquier libro sin fin. El Waldense responde a esto con la negación de que pueda ya aumentarse el número de los libros canónicos, diciendo que le ocurre a la Iglesia como al hombre. Ciertamente, es la misma la fuerza en el hombre cuando es adulto que cuando es niño; pero, al ser hombre, ya no puede crecer más. Aunque tenga ahora la Iglesia la autoridad tenida anteriormente, no puede ya aumentar la Escritura por haber alcanzado ésta ya la plenitud de los tiempos, que es lo que dice San Pablo.

**[R.b.38]** De todas formas, ha de entenderse esto cuerdamente. En efecto, sólo intenta decir [el Waldense] que no puede la Iglesia caprichosamente recibir cualquier libro ya que, en la recepción de los libros, ha de servirse de la tradición o, al menos, de conjeturas de los padres precedentes, llegando hasta los Apóstoles. Quiere decir en segundo lugar [el Waldense] que no se ha de opinar que haya ahora un libro divino que, con mil quinientos años por delante, no haya sido revelado a la Iglesia. De todas formas, no negaría [el Waldense] que, si determinara la Iglesia ahora que un libro es canónico, sería tenido el mismo como canónico, igual en consecuencia que si hubiera determinado un artículo de fe. He aquí sobre los libros del Antiguo Testamento.

**[R.b.39]** Como dijimos, es veintisiete el número de los libros del Nuevo Testamento. Son veinte aquéllos de los que nunca hubo dudas de que fueran canónicos, excepto entre los manifiestamente herejes. Así lo refiere Eusebio en el capítulo veinticinco del libro tercero. Alguna vez hubo duda al respecto

entre los católicos, como el mismo refiere allí; a saber, hubo duda de la canónica de Santiago, de la segunda de San Pedro, de la tercera de San Juan, de la carta de San Judas y del Apocalipsis. Aunque no refiere muchos allí, fue tenida también alguna vez como dudosa la carta a los Hebreos. Así lo refiere en el mismo libro tercero. También San Jerónimo en el tercero *Sobre los varones ilustres*, en Gayo. Ni siquiera de esos establecemos la exposición al no haber duda alguna ya entre los católicos. San Jerónimo dice de la carta de Santiago al hablar sobre los hombres ilustres que, aunque se hubiera dudado de ella alguna vez, obtuvo poco a poco ya en el tiempo precedente la autoridad. El único que discrepa es Lutero, juntamente con sus cómplices. Precisamente, quiso romperla por decir que la fe sin obras está muerta, pasaje donde queda precisamente turbada su herejía; a saber, que la fe sola es suficiente para la salvación. Aunque refiere Eusebio y otros que es posible que se hubiera discutido sobre el Apocalipsis y no se haga del mismo mención en el concilio de Laodicea, está el hecho de que Dionisio, coetáneo de los Apóstoles, lo cuenta como canónico. Además, fue recibido como Escritura Canónica en el concilio tercero de Cartago, así como en el canon dieciséis del concilio de Toledo y en el concilio de Florencia. También lo fue por los pontífices Inocencio y Gelasio.

[R.b.40] Cuenta San Jerónimo a muchos autores ponderadísimos que, con Dionisio, lo glosaron: Alejandro, obispo en Mileto, San Hipólito y San Ireneo. También fueron recibidas por sus concilios casi todas las cartas que fueron alguna vez dudosas. Es la carta a los Hebreos la única de la que se duda ahora entre varones de una autoridad tal que no debe despreciarse. Entre ellos y tras algunos alemanes, está el señor Cayetano. Éste se esfuerza por probar abundantemente tres cosas en esa carta. La primera, que no fue escrita en hebreo, como lo tiene la opinión común. La segunda, que no fue de San Pablo. La tercera, que no tiene autoridad divina de la que sea valido extraer argumento alguno eficaz en la fe desde ella. Su principal argumento es el de que San Jerónimo, el cual [es tenido] como regla en la recepción de los libros sagrados. Dudó él de que fuera de San Pablo. Este argumento lo recibió gracias al viento del Norte, que es de donde pende todo el mal. Ciertamente, habría preferido yo que nunca hubiera dicho Cayetano estas palabras, no teniendo así que exponer [ahora] en su contra. Si no lo hacemos, no podemos darle aquí el honor que le debemos y que, en otra parte, solemos tributarle.

[R.b.41] Lo primero que parece decir se presenta como afirmación temeraria. Contradice a casi todos los autores. Lo hace además con un argumento muy ligero. Lo segundo es, o al menos parece ser, un error o algo que va contra la determinación de la Iglesia. De todas formas, es lo tercero lo que ha de juzgarse con un nombre peor todavía. Lo primero; a saber, que habría sido escrita en hebreo, no podemos probarlo de otra manera que desde los autores

antiquísimos. Con todo, se cuenta con que, según la referencia de Eusebio en el capítulo once del libro primero, dice Clemente de Alejandría, obispo y próximo a los Apóstoles, que la carta a los Hebreos es claramente de San Pablo, y redactada en lengua hebrea, en cuanto para los hebreos. Como refiere en el capítulo dieciocho del mismo libro, es Orígenes quien lo afirma con mayor fuerza al decir que habla de cómo los mayores le transmitieron que es clarísimamente de San Pablo, así como que la acogieron siempre todos los antiguos mayores nuestros, aunque haya sin embargo algunos que dicen que la habría expuesto en lengua griega. Clemente, discípulo de los Apóstoles. Y dicen en cambio otros que lo hizo San Lucas. Aquí tenéis que no había duda de que fue escrita en hebreo. Se dudaba sin embargo entonces; pero la duda era sólo sobre el traductor.

[R.b.42] Lo mismo dice también San Jerónimo al hablar de la misma carta en su obra *Sobre los varones ilustres*. Dice que San Pablo había escrito como hebreo a los hebreos en hebreo. Para no evocar aquí a más [personas] que dicen que fue de San Pablo, [diré que también] dicen de inmediato que fue escrita en hebreo. Se confirma esto. En efecto, son griegos los primeros autores que afirman que fue hebrea. A éstos se les ha de creer en grado máximo en esta parte ya que, habían podido conjeturar de ello el no haber sido escrita primero en griego o, y es esto más verosímil, vieron los mismos el ejemplar hebreo. Si no fuera así, no habrían tenido por tan indudable que fuera hebrea. El argumento de éstos [los contrarios a que sea de San Pablo] es que, en el capítulo séptimo de la misma carta a Melquisedec, se tiene como rey de Salem (cf. Heb 7,1), expresión que es interpretada como rey de justicia; luego, como rey de Salem, que es rey de paz. Por tanto, como aquel nombre Melquisedec es hebreo y es apreciado lo mismo que rey de justicia, se sigue que no fue interpretado desde palabras hebreas. En caso contrario habría dicho *Melquisedec, que es Melquisedec*. En consecuencia, ha de decirse como primera posibilidad que esas palabras no fueron escritas por el Apóstol y que fueron añadidas después por el intérprete. También podría decirse que la consecuencia sería que no fue escrita la carta en hebreo o que, al menos, no ha de afirmarse tal cosa. Esto es así porque, si no es de esta manera la explicación, sería la misma la interpretación y no pertenecería al canon. Habría que deducir de esta argumentación que la carta no fue escrita en hebreo.

[R.b.43] Esa colección [de argumentos] tiene muchos defectos. En primer lugar, podrían concluir los mismos de igual modo que el evangelio de San Mateo no fue escrito en hebreo por aquello del capítulo primero: *Emmanuel*, que se interpreta como Dios con nosotros (cf. Mt 1,23). Pese a ello, afirma San Jerónimo, no en un solo lugar sino en todos los lugares de sus obras, que San Mateo escribió en hebreo; es más, dice al hablar en la obra *Sobre los varones*

*ilustres* que vio él el ejemplar hebreo. A esto no pudo responder Erasmo. Y es, precisamente a éste, al que sigue en esto Cayetano, limitándose a insinuar que quedó engañado aquí San Jerónimo. Es lo que insinúa en la *Apología* contra Zúñiga. Ved el argumento con el que llega a esa desvergüenza. Dice que, si San Jerónimo lo hubiera visto, habría citado alguna vez la palabra hebrea. A continuación, se pregunta retóricamente Erasmo por qué afirma San Jerónimo que lo vio, añadiendo si [él, Erasmo] sospechará que quiere más que el lector quede arrojado a las conjeturas o elevar [él, Erasmo] la voz. Ciertamente, insinúa [Erasmo] que dice San Jerónimo falsamente que lo vio. San Jerónimo lo afirma y Erasmo lo niega. Juzgad vosotros [entonces] a quién hay que creer aquí. Esto basta. De todas formas, puede llegarse principalmente a lo mismo, porque San Jerónimo cita alguna vez palabras hebreas. En efecto, en la carta a Elvidio sobre eso de “*en la caída de la tarde del sábado*” (Mt 28,1), le parece que el evangelio de San Mateo, y éste lo escribió en lengua hebrea, no dijo *en la caída de la tarde*, sino *por la tarde*. En la carta al Damasceno dice *hosanna*, lo cual fue escrito por San Mateo en lengua hebrea y puso *barrama*, que es *hosanna* en las alturas.

[R.b.44] Ved sin embargo la pertinacia de éstos después de haber comenzado a defender sus opiniones. Erasmo dice que tomó esas palabras del evangelio de los nazareos, no tomándolas en cambio del hebreo de San Mateo. Es una necesidad que éstos caigan dentro de estas estrecheces. Razonamos nosotros de otra manera. En más de diez lugares afirma San Jerónimo que escribió San Mateo en hebreo, no habiendo un lugar siquiera donde dudara. Además de San Jerónimo, afirman sin duda alguna y en todos los lugares San Agustín, el Crisóstomo, Orígenes, San Clemente, Alejandro, Tertuliano, el Damasceno, Ireneo y el mismo Papías, el cual fue discípulo de San Juan, que San Mateo escribió en hebreo. Como dice San Jerónimo, escribió el evangelio por los que habían creído desde la circuncisión. En efecto, después de haber predicado en Judea y tras haber querido pasar a los gentiles, determinó dejar a los judíos su predicación por escrito. Por tanto, no hay duda alguna de que se ha de tener que San Mateo escribió en hebreo. Sin embargo, vieron todos estos padres aquel *Emmanuel* que se interpreta para nosotros: *Dios con nosotros* (cf. Mt 1,23), así como otra: locuciones semejantes. Por tanto, ningún argumento empleado nos ha de llevar a la opinión contraria, sino que hemos de creer más bien que no sabemos resolver que contradecir a la escuela universal de los santos. Ciertamente, esto no lo podemos hacer sin temeridad. Si he dicho esto, es para concluir que, aunque sepamos solventar el argumento de Cayetano, no debía concluirse que no hubiera sido escrita la carta en hebreo.

[R.b.45] Una cosa me admira con todo de Cayetano. Y es que, para negar la carta, dice que ha de tenerse como regla la sentencia de San Jerónimo y el

mismo la pone precisamente en duda. Cuando quiere negar que San Mateo escribió en hebreo, nada cuenta entonces San Jerónimo, el cual afirma lo contrario en los lugares todos sin duda alguna. En lo perteneciente a San Mateo y sin despreciar la autoridad dice algún moderno que, tras el regreso de Babilonia, había muchas palabras caldeas mezcladas con las hebreas y que fue por ello que San Mateo puso muchas palabras caldeas al escribir, expresándolas en hebreo, como es aquello del capítulo veintisiete: “*Gólgota, que quiere decir el lugar de la calavera*” (Mt 27, 33), así como aquello: “*Epheta, que quiere decir ábrete*” (Me 7,34), y aquello de *lama sabathani* (cf. Mt 27,46).

**[R.b.46]** Hablamos en segundo lugar respecto a lo del capítulo primero de San Mateo: “*Emmanuel, que quiere decir Dios con nosotros*” (Mt 1,23). El *Emmanuel* hebreo es también lo mismo que Dios con nosotros. Entregamos ciertamente esto; es decir, que esa interpretación es del intérprete, en cuanto no se sigue que no sea canónica. Lo primero, porque es verosímil que fue una traducción en tiempo de los Apóstoles. En parte alguna leímos esto; pero me parece que lleva rectamente a la conjetura de que, por eso, fue recibida la traducción por los Apóstoles. De ahí que, como dijimos sobre San Lucas y sobre San Mateo en la anterior relección, tienen sus evangelios autoridad canónica por haber sido recibidos por los Apóstoles. Esto mismo ocurrió entonces al traducir a San Mateo y la carta a los Hebreos. Por tanto, aunque aquellas interpretaciones fueran añadidas por el intérprete, han de contarse con todo como canónicas.

**[R.b.47]** Me parece sin embargo que hay otra manera de abatir a ese Aquiles. En efecto, pienso que, dado que sean aquellas palabras añadidos del intérprete y no aprobadas por los Apóstoles, han de considerarse sin embargo como canónicas. Admiro además que lo advirtieran quienes están versados en la solución de este argumento. Así lo hago públicamente. Por ejemplo, si no hubiera conservado el intérprete el nombre hebreo de *Emmanuel* y hubiera traducido Dios con nosotros, es claro que tales palabras serían entonces del canon, por haber sido tratado fielmente el *Dios con nosotros*. Pero no pudo traducir así el intérprete griego, ya que tales palabras no tienen la forma de nombre como *Emmanuel*. Es por eso que fue para él una necesidad las dos cosas: guardar el nombre hebreo y transferir el *Dios con nosotros*. Esto no pudo hacerse cómodamente más que con la partícula intermedia de *que es* o de *que se interpreta*. Todo esto ha de considerarse del canon. La partícula que se añade para guardar la concordancia no impide que sea todo del canon.

**[R.b.48]** Confieso sin embargo que no puede decirse en el capítulo séptimo de la carta a los Hebreos que esa interpretación fue añadida por el intérprete. Parece incluso que es del mismo autor o del intérprete al menos, el cual fue recibido por los Apóstoles. Esto queda claro desde el contexto mismo de la carta

donde se tiene: “*Éste, Melquisedec, rey de Salem, sacerdote del Dios altísimo*” (Heb 7,1), y sigue ciertamente lo primero: “*Que se interpreta primero rey de justicia*” (Heb 7,2), y, sin embargo, luego: “*Rey de paz*” (Heb 7,2); esto es: “*Sin padre, sin madre, sin genealogía*” (Heb 7,3). Se hallan entonces todas estas palabras en el mismo contexto; a saber, primeramente, rey de justicia, etc.; sin padre, etc.; y, por eso, orilló lo primero el autor mismo al poner después lo de sin padre. Esto se confirma primeramente por haber añadido antes en el capítulo quinto al decir de Cristo que fue llamado por Dios pontífice según el orden de Melquisedec, de lo cual trataremos nosotros no sólo con abundancia sino también como algo digno de interpretación. De ahí que lo que había dicho entonces como interpretable queda interpretado en el capítulo séptimo.

[R.b.49] La cuestión está ahora en nuestra respuesta a Cayetano de que, si Pablo escribió en hebreo, ¿cómo es que interpretó en hebreo Melquisedec, diciendo que es rey de justicia? Responderemos que, quizás, ese nombre Melquisedec es equívoco, por más que signifique rey de justicia, y tiene otras significaciones. Expresó por eso el misterio por otros nombres no equívocos. También cabría decir que *Melqui* no es literalmente un nominativo ni es *Sedec* un genitivo. Por eso, lo expresó por genitivo y por nominativo. Así lo dice el Crisóstomo como *Melca* rey de Salem, de justicia. Es como si alguien interpretara en latín *signifer*, diciendo: *que es el que lleva la señal*. No hizo esto San Pablo para explicar el nombre, el cual era claro. Lo hizo con todo para desagregar y agregar el misterio divino que se significaba por ese nombre: Cristo. También cabría decir por último que escribió San Pablo en hebreo la carta y que fue San Lucas quien la tradujo al griego en tiempo de los Apóstoles, de ahí que la misma traducción quedara aceptada por los Apóstoles y, en consecuencia, fue canónico cuanto añadiera San Lucas.

[R.b.50] El otro dicho de Cayetano es todavía peor; a saber, que aquella carta no fue de San Pablo. Lo es porque, además de decir los autores citados como Eusebio, Clemente, Alejandro que es muy claramente de San Pablo, lo mismo enseñaron también los mayores en todos los lugares. Es Dionisio, discípulo del mismo San Pablo, el cual cita frecuentemente esa carta como de su maestro. Así son las cosas, a menos que como es su costumbre negarlo todo, se vean obligados a negar también que aquél fuera Dionisio Areopagita. De todas formas, en orden a no evocar a todos, recordaré yo a los principales. Como refiere Santo Tomás, fue recibida originariamente en el concilio de Nicea. Así lo refiere en el prólogo de la misma carta. Por supuesto, fue dudosa antes de ese concilio; pero fue entonces recibida. Aunque no se encuentre ahora ese decreto en las actas del concilio, es sin embargo verosímil lo expuesto ya que, al instante, fue recibida en el concilio tercero de Cartago por el papa Inocencio I, en el capítulo séptimo dentro de la *Carta a Exuperio*, así como

por el papa Pelagio juntamente con setenta obispos. Finalmente, fue recibida en el concilio de Florencia, no teniendo valor que se diga que no fue recibida como de fe después de que es recibida igual que otros libros, sin nota alguna que la distinga. El Crisóstomo afirma asimismo sin duda alguna en la *Homilía sobre la misma carta* que fue escrita en Roma por San Pablo. Ciertamente, si a los mismos les agradara el uso universal de la Iglesia, probaría éste abundantemente. La lee [la Iglesia] y la enseña como de San Pablo.

**[R.b.51]** Al testimonio anterior se añade en primer lugar el argumento de la misma carta, el cual es ciertamente digno de San Pablo. En efecto, trata de mostrar [San Pablo] en la carta entera la excelencia de Cristo y de su sacerdocio respecto al sacerdocio del Antiguo Testamento. Como había cesado ya la ley, no había concurrencia con el Evangelio, el cual fue también el argumento de la carta a los Gálatas contra los convertidos del judaísmo que estaban en ese error. No es verosímil que no escribiera San Pablo a los hebreos sobre la fe de Cristo desde los Apóstoles, el cual quería ser antes anatema por los hermanos, o que, principalmente, que San Pablo no la hubiera escrito al ser convertido del judaísmo. Se añade en segundo lugar que es esta carta una exposición verdaderamente varia del Antiguo Testamento. De allí se deduce que fue escrita desde los Apóstoles o que la escribió sobre todo Pablo convertido desde el judaísmo. Se añade en tercer lugar a esto que se reciben en la misma carta muchas cosas que son hermanas de las que había esparcido en otras cartas. En cuarto lugar aparece el celo muy ferviente con el que es transportado por toda la carta, el cual lleva a solas con mucha claridad a San Pablo o comprueba al fin lo que, al final de la carta, encomienda a Timoteo, enviando la carta por medio de él entre otros y mandando que salude a todos los pastores (cf. Heb 13,23-24). Además, ¿quién podría enviar la carta por Timoteo si no fuera San Pablo, que lo tenía como compañero inseparable? Ciertamente, no dudará que tal carta es de San Pablo el que viera la exposición del Crisóstomo sobre ella y acomodara cualesquiera palabras de la misma carta al espíritu del Apóstol.

**[R.b.52]** Es mucho peor sin embargo lo que añade Cayetano en tercer y último lugar; a saber, que no puede determinarse duda alguna desde la autoridad de esta carta referente a la fe. Aunque hubiera constancia de que no es de San Pablo, no se sigue, como deduce Cayetano, que no sea canónica. En efecto, hay muchos salmos de cuyos autores tenemos dudas y no dudamos por ello de que sean canónicos. Asimismo, la historia de Job, de Ester y de los Jueces no cuentan con los autores ciertos y, con todo, la Iglesia está cierta de que son Escrituras Divinas. Así es lo que también podemos decir en relación a la carta a los Hebreos. En efecto, podemos nosotros citar el mismo pasaje de San Jerónimo que cita para sí Cayetano. Aunque diga San Jerónimo que no creen todos que es de San Pablo, dice sin embargo que todos consienten unánimemente

en que es de Bemabé, de Lucas o de Clemente. Independientemente de que fuera cualquiera de ellos el que la hubiera escrito, es verosímil que la escribió en tiempo de los Apóstoles, de los que fue por tanto recibida como lo fueron el evangelio de San Lucas y los Hechos de los Apóstoles. De todas formas, no me detengo yo más en esto porque juzgo que no dudamos nosotros de que, ciertamente, sea de San Pablo. Así ha quedado probado.

**[R.b.53]** El primer argumento de éstos, y también de Cayetano, es que elegimos como regla en la descripción de los libros sagrados a San Jerónimo y éste duda pese a todo de si fue la carta de San Pablo. Pero lo primero de todo es preguntarles por qué no se sirven entonces de San Jerónimo como regla al negar ellos que San Mateo escribió en hebreo y en otros muchos casos. Después, negamos que San Jerónimo sea esa clase de regla, al menos que no sean ahora libros canónicos más que los que lo eran en tiempo de San Jerónimo. En efecto, como dijimos en la conclusión segunda fundamental, recibió la Iglesia sucesivamente los libros canónicos y, si valiera esa regla [la de San Jerónimo], en modo alguno serían ahora canónicos aquellos seis libros del Antiguo Testamento, incluso no lo sería tampoco la carta a Filemón, ni la segunda de San Pedro, ni la segunda y tercera de San Juan. San Jerónimo [dice] que, de todos ellos, se dudó mucho. Dice en concreto de la carta de Santiago que obtuvo autoridad poco a poco. ¿Por qué no hemos de decir entonces lo mismo de la carta a los Hebreos?

**[R.b.54]** Digo en tercer lugar que nunca insinúa San Jerónimo haber dudado él de que fuera canónica. Esto le quedará claro al que lee todos los lugares citados por Cayetano. En la carta a Paulino dice que San Pablo escribió a siete Iglesias y que es la octava la escrita a los Hebreos, que muchos ponen fuera del canon. Ciertamente, esas palabras no son del que duda, sino del que cuenta una historia verdadera. Como si dijera yo ahora que la carta a los Hebreos no la ponen en el canon Erasmo o Cayetano, o que no fue siempre cierta como del canon. Por cierto, no estoy por eso insinuando que dudo de esto. Además, refiere en primer lugar de esta misma manera por cierto la historia verdadera en la obra sobre los varones ilustres en la palabra Pablo; es decir, refiere que no se cree que la carta a los Hebreos sea de él por el estilo y distinción del discurso; pero, al instante, añade su opinión o dice ciertamente: He aquí que esta partícula es del que afirma, no del que duda. Ello se debe a que San Pablo escribía a los Hebreos. A causa de la envidia que le tenían, había quitado el título del saludo. Había escrito, pues, como hebreo a los hebreos en hebreo. El caso es que Cayetano sólo cita lo primero y pasa por alto lo segundo.

**[R.b.55]** En la carta a Evagrio y al hacer la exposición sobre Melquisedec por usar los testimonios de aquella carta, dice [San Jerónimo] que la reciben todos los griegos y muchos de los latinos. Ciertamente, tampoco son estas pa-

labras del que duda sino, más bien, del que se abstiene de opinar; a saber, que la citaba, no sin razón, como canónica. Y es así como dice también San Jerónimo en los capítulos sexto y octavo, por servirse asimismo de los testimonios de esa carta que, sea de quien sea, la misma tiene autoridad. De todas formas, añade otra cosa al exponer *Sobre los varones ilustres* en la palabra Gayo o Bayo. Allí dice que, entre los romanos, no se tiene hasta hoy como de San Pablo. Me admira entonces que quiera lanzar estas palabras sobre San Jerónimo; pero me admira todavía más que, cuando ha presentado Cayetano con un cuidado tan grande cada lugar de San Jerónimo, no se precipitara en la *Carta a Dárdano*. Empieza ésta con las palabras de cómo es que busca Dárdano dónde están estas palabras, diciendo que se ha de decir ahora que esta carta, la cual se inscribe como a los Hebreos, no sólo es recibida por las Iglesias orientales sino también por todos los anteriores escritores eclesiásticos de lengua griega como del apóstol San Pablo, aunque muchos la juzguen de Bernabé o de Clemente, añadiendo que nada interesa de quién sea cuando tiene fuerza eclesiástica y es celebrada diariamente en la lectura de las Iglesias; y anota que, si no la recibe la costumbre de los católicos entre las Escrituras Canónicas, tampoco acogen ciertamente las Iglesias de los griegos con la misma libertad el Apocalipsis de San Juan; termina diciendo que, de todas formas, nosotros recibimos un escrito y el otro, y [que no lo hacemos] en modo alguno siguiendo la costumbre de este tiempo sino la autoridad de los escritores viejos, los cuales se sirven de testimonios del uno y del otro, no como apócrifos sino como de escritos canónicos y eclesiásticos. Esto es lo que dice San Jerónimo. Juzgad vosotros si dudó San Jerónimo.

**[R.b.56]** En el capítulo segundo de la exposición de la carta a Tito anima [San Jerónimo] a releer la carta a los Hebreos, independientemente de que uno piense que sea de San Pablo o de cualquier otro. Es que ha sido recibida ya entre las eclesiásticas. Cayetano, el cual se afanó mucho por San Jerónimo, habría debido [decir] que respondió ante esto. De todas formas, coloca después como objeción dos lugares de la misma carta, los cuales no parecen dignos de San Pablo. El primero aparece al instante en el primer capítulo. Para probar que Cristo es superior a los ángeles aduce [la carta] aquello del capítulo séptimo del libro segundo de los Reyes como dicho de Cristo: “*Yo seré para él Padre, y Él será Hijo para mí*” (Heb 1,5; cf. 2 Sam 7, 14), cuando se entiende esto literalmente de Salomón, y no parece que San Pablo hubiera aducido esto en sentido alegórico en contra de los judíos, los cuales no reciben esa digresión. El otro se halla en el capítulo noveno. Allí pone la diferencia entre testamento y pacto. Así lo señalaremos al instante.

**[R.b.57]** Entre tanto, se responde a lo primero cómo intenta San Pablo principalmente declarar en toda aquella carta que las ceremonias del Antiguo

Testamento fueron figuras del sacerdocio de Cristo y que, además, no sólo ceremonias sino historias mismas. Por esto, adujo la historia sobre Salomón del séptimo capítulo del primero de los Reyes, el cual, aunque se entienda literalmente de Salomón, se entendía pese a todo de él, en cuanto figura que era de Cristo. Esto mismo lo confesaban los judíos. No lo podían negar ya que, al instante, se añaden en el mismo capítulo palabras que no pueden entenderse de Salomón más que como figura de Cristo. Tal es el caso: "*Permanente será tu casa y tu reino para siempre ante mi rostro, y tu trono estable por la eternidad*" (2 Sam 7,16). En efecto, como los judíos no podían negar que se dice eso como figura del Mesías, no lo adujo San Pablo absolutamente en sentido alegórico, ya que, con la misma razón, trató de persuadir a los Gálatas de que cesó ya la ley vieja porque Isaac, el hijo de la libre, echó al hijo de la esclava, significándose por medio de una alegoría que había de ser reemplazada la ley vieja por la nueva.

[R.b.58] El segundo argumento de Cayetano es que el Apóstol intenta probar en el capítulo noveno que quedó fundado el Nuevo Testamento por la efusión de la sangre de Cristo, siendo figura de ello el capítulo veinticuatro del Éxodo donde, después que Moisés leyó las palabras al pueblo, salpicó al pueblo con la sangre (cf. Ex 24,7-8). Dice Cayetano que no se trataba allí de testamento, sino de pacto entre Dios y el pueblo, y que, por tanto, no habría aducido San Pablo eso como figura; es decir, porque sabía la diferencia existente entre pacto y testamento. De todas formas, este argumento de Cayetano es menos digno del propio Cayetano ya que San Pablo intentaba probar allí solamente que la promesa de Cristo sobre la herencia celeste tenía fuerza de testamento por la efusión de su sangre al ser el testamento la promesa de la herencia, la cual no es lícito aplicar más que por la muerte del testador. Dice que salpicó la sangre al pueblo como figura de Él a la manera como la ley vieja fue promulgada por Moisés. Habría sido ciertamente peor si hubiera querido [decir] Cayetano que ésa fue figura de aquello. Llama a eso testamento, como lo llama la Iglesia. No dice que tendría fuerza de testamento por aquella sangre. De todas formas, lo que se prometía en aquella ley era la herencia y ésta había de obtenerse en la muerte de Cristo.

[R.b.59] Concluye de todas formas también Cayetano no haber necesidad de tal conjetura, al ser claro que tal carta no es de San Pablo al contarse el autor en el capítulo segundo entre los que quedó confirmada la fe por los que la oyeron. San Pablo no recibió la fe de otros hombres sino de Dios inmediatamente. En efecto, prueba él de propósito a los Gálatas que no fue elegido por hombres, sino por Dios para el apostolado (cf. Gál 1,1). Los infinitos argumentos los multiplica a su vez Cayetano. Confiesa en primer lugar que esas palabras pudieron insinuar sospechosamente que correspondieran a San

Lucas, al haber dicho éste algo semejante en el prólogo de su evangelio: “*Según que nos ha sido transmitida por los que desde el principio fueron testigos oculares*” (Lc 1,3). Decimos sin embargo en segundo lugar que esas palabras no suenan disonantes con lo expuesto por San Pablo, ya que quiso insinuar por ellas que no era él de los que habían conversado con Cristo, habiendo oído sobre Cristo desde éstos muchos testimonios. Tampoco es obstáculo lo que dice en el capítulo primero a los Gálatas de que no era apóstol desde el hombre ni por el hombre, ya que intenta probar solamente no haber sido llamado al cristianismo por hombres, sino inmediatamente por Cristo. En efecto, hasta el momento de la vocación perseguía la Iglesia. Asimismo, porque ni fue destinado al apostolado por los otros apóstoles sino por Dios. Así tiene en el capítulo trece de los Hechos: “*Separadme a Bernabé y a Saulo para la obra a que los llamo*” (Hech 13,2), así como lo que sigue allí; a saber, que el evangelio por él predicado viene de él, no de hombres ni por medio de hombres, sino por revelación de Jesucristo (cf. Gál 1,11-12). Por supuesto, esto lo entiende tanto respecto a la verdad de fe como a lo revelado.

[R.b.60] Es sin embargo compatible con esto que aprendió de otros lo que podía saberse a la manera humana, como es lo que Cristo hizo en vida delante de ellos. ¿Quién duda de que, como aparece del capítulo noveno de los Hechos, aprendió muchas cosas de Ananías y de que ése es un modo de hablar de San Pablo? La confirmación de esto reside en que, al contar en el capítulo trece de los Hechos la muerte y la resurrección de Cristo, aduce como testigos a los que estaban al mismo tiempo con él, los cuales son según sus palabras testigos hasta ahora de ello ante el pueblo (cf. Hech 13,31), y no se cuenta él entre ellos; a saber, entre los testigos de la vida de Cristo. Esto es lo que dice allí. Se obtiene entonces correspondientemente que la fe de Cristo fue confirmada para nosotros por los que la oyeron. Sospecho yo que hemos dicho ya mucho de más a favor de esta carta a los Hebreos.

[R.b.61] Quedan por anotarse a pesar de todo dos palabras que son necesarias. La primera es la de si han de considerarse herejes quienes niegan que esos libros son canónicos. Parece que lo son después de que han sido recibidos en el canon por el Sumo Pontífice y los concilios. Esto lo vio Cayetano, así como lo vieron San Antonino y el Abulense. En efecto, no lo vio Nicolás de Lyra, al menos no vio [éste] el concilio de Florencia. Aunque hubiera visto otros decretos de los Sumos Pontífices, también es posible que se mantuviera [Nicolás] en aquella opinión de que el Papa podía errar en estas cosas. A esto respondemos que, respecto a los seis libros que no estaban en el canon antes de San Jerónimo, pudo excusarse Nicolás. Pudieron incluso excusarse también San Antonino y el Abulense que vieron el concilio de Florencia. Es así por opinar que no habían sido recibidos como canónicos, sino como de los santos.

Así lo dice San Antonino. Ciertamente, entendieron mal el concilio y los decretos de los Sumos Pontífices. De todas formas, unos varones tan egregios no han de ser juzgados como herejes. Decimos en segundo lugar que, respecto a la carta a los Hebreos, podemos salvar incluso a Cayetano; pero es que habría de decir esto desde un bondadoso perdón, ya que no es tan excusable como los otros. En primer lugar, porque la carta a los Hebreos fue recibida siempre desde el tiempo de los Apóstoles por todas las Iglesias orientales y griegas. Así lo dice San Jerónimo. Después, porque no siguió en esto a ningún doctor ponderado cuando, al aducir aquellos lugares desde San Jerónimo, no existió ese argumento de que San Jerónimo tuviera tal opinión. Así lo mostramos ya. De todas formas, como dio velas al viento del Norte, el cual es en estos tiempos tan contrario a la Iglesia, al hacerlo corrió un gran peligro.

**[R.b.62]** La duda segunda es la última. Se ha de averiguar si todos los cuarenta y cuatro libros del Antiguo Testamento y los veintisiete del Nuevo tienen la misma autoridad. Respondemos nosotros primeramente que todos tienen autoridad infalible. Porque todos han sido revelados por Dios. Digo en segundo lugar que, con todo, no tienen totalmente la misma autoridad. Así es porque, aunque todos han sido recibidos por la Iglesia, no existe sobre todos la misma certidumbre de que lo hayan sido como canónicos. En efecto, como ya dijimos, se excusan de la herejía los que no creen que esos seis libros del Antiguo Testamento fueron recibidos como canónicos. Sin embargo, no quedarían excusados los que dijeran esto de los evangelios. De ahí que, al instante y desde el principio, dice San Agustín en el libro primero sobre el consentimiento de los evangelios que sobresale merecidamente un evangelio entre la autoridad contenida en los libros santos.

**[R.b.63]** De todas formas, entre las Escrituras del Nuevo Testamento, sería ciertamente muy peligroso negarle a alguna la canonicidad, por más que fuera de aquéllas o aquélla de la que se dudó. En efecto, aquí es ciertamente donde es juzgado Lutero como hereje por negar la carta de Santiago, aunque se hubiera dudado alguna vez de ella. Aunque fueran sólo los alemanes los que negaran la carta a los Hebreos, no sé si entonces, desde esta circunstancia, los juzgaríamos también como herejes. Esto es lo que se ha dicho aquí del catálogo de los libros canónicos. Era el punto tercero. Por él habíamos levantado estas cuestiones del tratamiento sobre los sentidos de la Sagrada Escritura. Ahora bien, veo que no queda ya tiempo para poder tocarlo. Quizás llegue éste a ocupar otra *relección*. Amén.

**[R.b.64]** Al Señor uno y trino sea la gloria por siempre. Amén.

*c) Sobre los sentidos de la Sagrada Escritura (1538)*

[R.c.1] Relección del reverendo padre fray Domingo de Soto, maestro, sobre los sentidos de la Sagrada Escritura, tenida en Salamanca el año de nuestro Señor Jesucristo de 1538. El lugar que ha de releerse está en el capítulo quinto del Apocalipsis: *‘Vi a la derecha del que estaba en el trono un libro escrito por dentro y por fuera’* (Apoc 5,1). Primera conclusión. La división de los sentidos en literal y espiritual es propia de la Sagrada Escritura y tiene autoridad de fe católica, así como la distribución también del sentido espiritual descansa en alegórico, moral y anagógico, tanto en la Sagrada Escritura y tal como se lee desde muy antiguo entre los santos padres. Segunda conclusión. Al considerar todos como el sentido literal el que significan verdaderamente las palabras, no hay expresión verdadera que no sea verdadera en sentido literal. Pese a todo, las parábolas y las semejanzas quedan comprendidas en el sentido literal. Tercera conclusión. Como la única autoridad de la Sagrada Escritura tiene a su vez multitud de sentidos literales, no cambia el sentido literal el ser afirmada y citada por quienes son diversos. De todas formas, es citada por los Apóstoles a menudo en sentido espiritual. Así es, por más que se tome el argumento eficaz desde el solo sentido literal.

[R.c.2] De nuevo me empeño yo ahora en intentar abusar de vuestra benevolencia. Con la misma estáis acostumbrados a escucharme siempre que me presento a hablar a vuestro lado del mismo asunto, precisamente ya por tercera vez. Así son las cosas, que ya me habría salido casi de las leyes de Flaco. Escribe éste de la comedia que no debe alargarse más allá del acto quinto. Por supuesto, no quiero llegar yo a esta forma de hacer. Evitaría ciertamente el llegar yo en vez alguna a algo así, si es que puedo quedar ahora sin culpa. De todas formas, como el punto que había establecido exponer desde el inicio era principalísimo y, además, había de ser absurdo hacer otras dos *relecciones*, me pareció desde nuestro instinto, darle ya justamente la última mano; sobre todo, porque, al ser verdad esta clase de argumento que sería tratado ahora por su dignidad y no es de los que pueda producir saciedad en vez alguna, a menos que quisierais favorecer a vuestros oídos, fuisteis precisamente vosotros los que pedisteis con insistencia esto de mí, incluso después. Es que soléis animarnos al encomendar nuestros estudios y hacéis que tengamos siempre mayores trabajos. Pese a todo, los buenos poetas acostumbran a hacer añadidos con mucho arte, de modo que aparezca quien los hace como muy diligente y adornado. Es lo que hace Cicerón precisamente en el último capítulo de la fábula relativa al hermano Quinto. Desconozco todavía si esto nos ha de ocurrir a nosotros al hacer esto ahora.

[R.c.3] Por cierto, ésta es una materia que es muy digna de saberse. De todas formas, no lo es en las líneas en las que ha sido colocada. En consecuencia, no esperéis argumentos difíciles ni estiméis que yo vaya a soltar un nudo como aquel gordiano que desató Alejandro. El plan de este trabajo mira a tres cosas. Y son éstas las acostumbradas. Trataré de mencionarlas primero en ciertos términos desde nuestra capacidad para evocarlas también en el epílogo. De los tres miembros aquellos que había presentado como exposición en el poquísimo tiempo de una disertación, dos los dimos ya como explicados de alguna manera en las disertaciones anteriores. El primero, sobre la autoridad de la Sagrada Escritura. Y el segundo, sobre el catálogo de los libros canónicos que están en el canon. Queda ahora exponer ya el último, sobre los muchos sentidos de la Sagrada Escritura. Y no fue sin motivo el que se relejera esta materia en el presente año. Es que habíamos de leer, si se disponía de tiempo, la materia sobre las leyes donde la principal cuestión es la de si la ley del Antiguo Testamento había anunciado antes espiritualmente, como señal, la de la gracia. Por esto, ese campo es más largo que el que trata sobre los sentidos de la Sagrada Escritura. Además, al extenderse esta *refección* por lo de las dos concluidas vale la pena dirigirnos a establecerla alrededor del mismo tema. Es aquello del quinto del Apocalipsis: “*Vi a la derecha del que está sentado*” (Apoc 5,1).

[R.c.4] Para disponer más claramente nuestra exposición hemos decidido colocarla en seis conclusiones. La primera, cuántos sentidos se distinguen en la Sagrada Escritura. La segunda, cuál es la necesidad o qué ventaja hay para la Sagrada Escritura de la abundancia de multitud de sentidos. La tercera es si esto es común también a las otras ciencias profanas. La cuarta será clarísima, y se pregunta en ella qué sentido ha de considerarse literal y si no hay lugar alguno en la Sagrada Escritura cuando no es verdadero el sentido literal. La quinta, si tienen las palabras mismas en la Escritura muchos sentidos literales. La sexta, y última es justamente si se toma siempre y solamente el argumento eficaz en la Sagrada Escritura desde el sentido literal.

[R.c.5] Así las cosas, versa la cuestión primera sobre el número de los sentidos de la Escritura y sus nombres. Con la finalidad de poner ya ante los ojos desde el mismo vestíbulo la entera materia de la exposición, se dice que los doctores de este tiempo distinguen cuatro sentidos en la Sagrada Escritura. Fue Santo Tomás el primero entre los escolásticos por cierto en descubrir gráficamente esto en el artículo décimo de la cuestión primera de la primera parte [de la *Suma Teológica*], así como también en el artículo segundo de la cuestión sexta del séptimo punto del *Quodlibeto*. Esta sentencia es suscrita así por todos los posteriores. En consecuencia, distinguen primeramente el sentido de la Escritura en dos: el literal y el espiritual. Después, vuelven a dividir el es-

piritual en alegórico, moral y anagógico. Como veremos con mayor exactitud en la cuestión cuarta, el literal es el tenido desde la significación. Por ella, las palabras significan las cosas, sea propia o sea metafóricamente. Propiamente, como eso de que el Señor Dios tuyo es uno. Así aparece en el sexto capítulo del Deuteronomio (cf. Deut 6,4). Metafóricamente, como eso de que nuestro Dios es fuego abrasador (cf. Deut 4,24). En la carta a los Hebreos se considera el sentido espiritual desde lo que fueron instituidas las cosas por las voces en orden a que designaran otras cosas. Aunque sean cosas de la Ley Antigua, las cuales significan que ha de suceder algo en la Ley de la gracia, dan sentido alegórico. Así es el caso de los dos hijos de Abrahán. Enseña el Apóstol en el cuarto capítulo de la carta a los Gálatas que significan los dos Testamentos (cf. Gál 4,24).

**[R.c.6]** Si las cosas significan algo pertinente a las costumbres, dan las mismas sentido moral o tropológico. Tal es el precepto aquel del libro veinticinco del Deuteronomio: “*No pongas bozal al buey que trilla*” (Deut 25,4). Significa esto literalmente lo que suena. De todas formas, significaba moralmente el hecho *mismo* de que los prelados son dignos del estipendio temporal por las labores espirituales. Así lo expone en el capítulo noveno de la primera a los Corintios el propio Apóstol (cf. 1 Cor 9,9). Asimismo, aquel hecho de Cristo contado por el capítulo veintiuno de San Mateo de cómo salió de Jericó sentado en una asna y entró en Jerusalén entre cantos de hosanna en las alturas de los que le precedían y seguían, designó por analogía el modo como Cristo introdujo a los convertidos de ambos pueblos en la Jerusalén celeste. Son San Jerónimo y Remigio quienes exponen entre otros estos cuatro sentidos. Dicen y declaran con el ejemplo de aquella expresión de Jerusalén que significa literalmente aquella urbe celebrísima; pero añaden también que la ciudad significa moralmente nuestra alma, dando así alegóricamente la militante y, analógicamente, la triunfante. De ahí que enseña la letra del verso lo hecho, la alegoría enseña lo que crees, el [sentido] moral te dice lo que haces, y la anagogía te indica adonde tiendes. Estas cosas se encuentran divulgadas y ciertas entre los neotéricos y, sobre ellas, daremos vueltas en la presente exposición.

**[R.c.7]** Antes de nada se advierte la existencia de una pequeña duda. Gira la misma sobre cuál es el sentido por el que se toma eso que decimos; es decir, que estas o aquellas palabras tienen tal sentido o multitud de sentidos. La cuestión es si se toma por la significación misma de la palabra o de las cosas, o si se toma más bien por el concepto de la mente que generan las palabras. Respondemos a esto con contestaciones breves. Como es claro, significa el nombre del sentido en primer lugar las potencias corpóreas que captan. Así ocurre en la vista o el oído. De todas formas, se transfiere para significar el concepto de la mente o el juicio, a lo cual llaman sentencia del alma. Por eso,

dice Tertuliano en el libro quinto, que es sobre las cosas generales de las sentencias, que eso que sentimos en el ánimo lo llamaron los viejos sentencias; y añade que, pese a ello, no hablaron así de manera rara. Es que llaman a lo sentido sentencias al estar a la vista los sentidos del cuerpo. De todas formas, tuvo la costumbre de que llamáramos sentido a lo concebido en la mente. Estas cosas, Quintiliano. En consecuencia, los conceptos de la mente reciben en latín también el nombre de lo sentido y de sentido. Es así también como se toma el sentido generalmente por inteligencia. De ahí que, cuando decimos que tales palabras hacen tal sentido o se dice tal sentido desde unas determinadas palabras, se toma entonces el sentido formalmente por inteligencia o concepto de la mente. Y puede recibirse de la misma manera cuando decimos que éste es el sentido de esta carta, siendo aquí entonces causal el sentido.

[R.c.8] Decimos en segundo lugar que se toma asimismo el sentido por la misma significación de las palabras. Así ocurre en esta última proposición. Como el nombre de potencia se desvía al acto desde la misma potencia, y como llamamos a este asentimiento de los principios entendimiento, así es por lo que, por el contrario, se desvía el nombre de sentido que se ha dicho del concepto a la significación de las palabras y, por él, se genera el concepto. A menudo, los doctores llaman inteligencias a lo que nosotros llamamos sentidos de la Escritura. Así, San Jerónimo en el prólogo de la Biblia dice que, en las palabras singulares del Apocalipsis, hay muchas inteligencias de las letras, siendo esto también muy frecuente entre otros doctores. Son llamados éstos en la Sagrada Escritura sentidos. Así sucede en el capítulo séptimo de la Sabiduría: “*Oré y me fue dado el sentido*” (Sab 7,7). También aparece esto en el capítulo primero de la primera a los Corintios: “*Nosotros tenemos el sentido de Cristo*” (1 Cor 2,16). Se obtiene esto mismo en otra parte. Sobre aquella división divulgada de los cuatro sentidos es preciso advertir que, entre los viejos, no se distinguían más que dos sentidos de la Escritura; a saber, el espiritual y el literal, así como que no cortaban por debajo el espiritual con nombres diversos como en alegórico y anagógico; al contrario, lo llamaban indistintamente sentido escondido bajo el literal, partiéndolo en espiritual, místico y alegórico. Son muy frecuentes los ejemplos de los santos al exponer la Escritura, y no se hace necesario tener que traer aquí testimonio alguno.

[R.c.9] Permanece con todo la duda de si aquella división fue inventada solamente por los padres o es de fe también que la Sagrada Escritura contiene bajo el sentido literal otro espiritual y que llamamos espiritual únicamente, al que significan las cosas hechas. A esto respondemos que no es sólo invento de los doctores. Es también fe católica que la Sagrada Escritura tiene un sentido espiritual, hasta el punto de que lo opuesto es herejía clara. Es manifiesto que es éste el fundamento de nuestra exposición. Expone el Apóstol en el capítulo

cuarto a los Gálatas espiritualmente la historia de los dos hijos de Abrahán por la alegoría sobre los dos Testamentos. Y, en el capítulo décimo de la primera a los Corintios dijo: “*No quiero, hermanos, que ignoréis que nuestros padres [...] siguieron a Moisés bajo la nube y por el mar, que todos comieron el mismo pan espiritual y todos bebieron la misma bebida espiritual*” (1 Cor 10,1-3). Después de haber recordado cada cosa deduce también sumariamente: “*Esto fue en figura nuestra*” (1 Cor 10,6). Expone asimismo San Pedro ampliamente en el capítulo tercero de su carta primera al arca Noé como figura de la Iglesia. San Juan enseña en el capítulo diecinueve que la muerte del cordero pascual fue figura de Cristo, citando además el capítulo doce del Éxodo: “*No romperéis ni uno de sus huesos*” (Jn 19,36; cf. Ex 12,46). Esto se cumplió en Cristo. Además, no solamente los Apóstoles, sino Cristo mismo, nuestro liberador, pone sobre sí mismo también la Ley Vieja en sentido espiritual al decir en el capítulo doce de San Mateo: “*Como estuvo Jonás en el vientre de la ballena tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre [...] en el seno de la tierra*” (Mt 12,40). Y se dice en el tercer capítulo del [evangelio] de San Juan: “*A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre*” (Jn 3,16).

[R.c.10] Es superfluo de todas formas utilizar en cosa tan dudosa textos que no son necesarios. Esa división en dos miembros fue tomada con esos nombres de sentido literal y espiritual de los lugares frecuentes en que aparece en el Apóstol. Así, el capítulo tercero de la segunda carta a los Corintios: “*Nuestra suficiencia viene de Dios. Él nos capacitó como ministros de la nueva alianza, no de la letra, sino del espíritu*” (2 Cor 3,5-6); es decir, no según el sentido literal, como los antiguos entendían asimismo el sentido literal según el espiritual. Por ello, la carta añade: “*Que la letra mata, pero el espíritu da vida*” (2 Cor 3,6). Al exponer San Agustín esto en el capítulo quinto del libro tercero sobre la doctrina cristiana dice que la letra los mata, y, desde ellos, ha de ser entendida espiritualmente o que la entienden espiritualmente en figura. También está esto en el décimo de la primera a los Corintios: “*Todos los padres comieron el mismo pan espiritual y todos bebieron la misma bebida espiritual*” (1 Cor 10,3). Asimismo, se encuentra en el capítulo séptimo de la carta a los Romanos: “*Ahora estamos desligados de la ley [...] de manera que sirvamos en espíritu nuevo*” (Rom 7,6).

[R.c.11] Todos estos lugares los amontona San Jerónimo en el capítulo cuarto a los Gálatas en orden a comprobar este doble sentido de la escritura: el literal y el espiritual, al decir que la Ley fue espiritual por el sentido alegórico que contenía debajo de la letra; por eso, llama alimento y bebida espirituales al maná y al brote impetuoso de la improvisada fuente, porque han de tomarse espiritualmente. Asimismo, en la *Homilía séptima sobre el Levítico* expone

de la misma manera; es decir, del sentido literal y espiritual Orígenes eso de que la letra mata, mientras que el espíritu vivifica; así como que se llama sentido espiritual, sea por el espíritu creado, sea por el no creado; lo hace desde el creado, porque, al ser el espíritu lo mismo que el aire o la respiración, es costumbre de la Iglesia llamar espirituales a las cosas espirituales y a las que están separadas de los sentidos; señala que también se dice sentido espiritual por el espíritu no creado, al haber sido ese sentido revelado en la Ley Nueva por el Espíritu Santo. Así lo dice precisamente el Apóstol en el capítulo tercero de la segunda a los Corintios: “*Sois carta de Cristo [...], escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo*” (2 Cor 3,3), y en el segundo de la primera carta también a los Corintios: “*Dios nos lo ha revelado por su Espíritu*” (1 Cor 2,10). Aquí tenéis entonces cómo la Escritura consta del sentido literal y del espiritual, como el hombre se compone de cuerpo y alma. De ahí que San Cirilo dijera en el prólogo sobre el Levítico, que otros atribuyen a Orígenes que, como pasó el Verbo de Dios vestido a este mundo, siendo eso ciertamente lo que se veía en él y lo que se entendía, así es también como se ofrece a los hombres escondido bajo el vestido de la letra para que se mire ciertamente a la letra como a la carne y quede oculto sin embargo interiormente el sentido espiritual, sintiéndolo como divinidad.

[R.c.12] [Cuestión segunda] Queda por ver ahora cuál fue aquella división del sentido espiritual en anagógico y moral. Es que hay ciertos teólogos amplísimos. Éstos dicen que ni Orígenes ni San Jerónimo conocieron el sentido anagógico ni el moral. Me admiro yo con todo de que esto no se encontrara ante ellos. Son en otras cosas muy diligentes. El caso es que distingue Orígenes en el capítulo segundo del tratado de los principios<sup>82</sup> los tres sentidos de la Escritura; a saber, el literal, el moral o tropológico y el alegórico, y cita eso desde los Proverbios en el capítulo veintidós. Con todo, describe en consejo y ciencia lo que se parte en tres desde la semejanza del hombre, el cual consta de cuerpo, alma y espíritu. En efecto, lleva el alma al espíritu, al menos por la razón, ya que dice el alma un acto del cuerpo. Con todo, el espíritu lleva al alma en cuanto es elevado sobre el cuerpo y no depende de éste. Dice entonces que, de esta manera, es el cuerpo de la Escritura el sentido literal, siendo el alma el sentido moral y el espíritu el sentido alegórico. De éste tomó Euquerio, obispo antiquísimo de Lyon, tal división en el prefacio de su libro sobre las fórmulas espirituales. Además, el mismo Orígenes expone en el capítulo séptimo de su *Homilía segunda sobre el Génesis* el arca de Noé de tres formas; después de hacerlo literalmente, pasa a hacerlo alegóricamente sobre Cristo, que fabricó el arca en la cruz por la que nos redimió, y lo hace también moralmente del

<sup>82</sup> Así se denominará en la traducción al *Perí arjôn*.

alma de cualquier penitente que se convierte a la cordura con los vicios que le inundan y fabrica el arca en la que se salve según la largura, la anchura y la profundidad; añade que puede también entenderse esto en profundidad; es decir, según la fe, la esperanza y la caridad.

[R.c.13] Asimismo, el propio San Jerónimo en el capítulo dieciséis sobre Ezequiel distingue también los tres sentidos de la Escritura y repite lo mismo en la cuestión doce en la carta a Edibia<sup>83</sup> al citar las mismas palabras del capítulo veintidós de los Proverbios y fundar ese triple sentido en el Apóstol, de manera que el sentido literal sea éste del capítulo décimo de la primera a los Corintios: “*No forniquemos como algunos de ellos fornicaron*” (1 Cor 10,8), y el sentido moral según la tropología sea aquello del capítulo noveno a los Corintios: “*No pongáis bozal al buey que trilla*” (1 Cor 9,9), y aquello del quinto a los Efesios, que es conforme a la alegoría en lo dicho de Eva: “*Por ésta dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer [...]. Gran misterio éste*” (Ef 5,31-32). En efecto, no es tan nueva esta exposición de los tres sentidos como éstos piensan. De todas formas, es verdad que no encuentro distinguido en San Jerónimo el sentido alegórico del anagógico. Posiblemente, el primer autor de eso fue San Agustín en el capítulo primero del primero sobre el Génesis según la letra al decir que, en todos los libros santos, es necesario fijarse en lo eterno que allí se notifica respecto al sentido anagógico, hechos que nacen en relación a la letra y que se pronuncian como futuros en cuanto a lo moral. De ahí que Santo Tomás y los demás tomaran los cuatro sentidos de la Escritura desde los nombres de estos sentidos. Ésta fue la segunda parte de esta pequeña cuestión. Ya dijimos que todas se dicen indistintamente espirituales.

[R.c.14] Se llaman en segundo lugar místicos. Tampoco fue tratado esto. Y fue tomado desde el Apóstol, sea en otro lugar o, principalmente, en el capítulo segundo de la primera a los Corintios al decir: “*Hablamos, entre los perfectos, una sabiduría que no es de este siglo, [...] sino que enseñamos una sabiduría [...] divina, misteriosa, escondida*” (1 Cor 2,6-7). Es llamado sentido místico entonces por estar escondido. Se tomó de los gentiles al tener éstos como solemne no profanar o divulgar las cosas sagradas hechas en los templos de los dioses y guardarlas en secreto. Por eso, fueron llamadas místicas estas cosas. Así lo quieren algunos desde (*mýsos*) que significa crimen, bajo el pretexto de que fuera crimen revelar aquellas cosas. Yo creo sin embargo que no se dice místico a partir de (*mýo*) que significa oculto, sino de (*têréô*), que es discurso; esto, es, guardado ocultamente y en secreto. Es que la letra m, la cual se pronuncia con los labios prietos, hace (*mýo*) que es oculto y misterioso

<sup>83</sup> Edibia. Aquí se sigue lo que parece designar el manuscrito.

para las cosas sagradas. Porque las cosas sagradas se hacían ocultamente. De ahí, sentido místico; esto es, escondido.

[R.c.15] Se llaman también por lo general los místicos todos alegóricos. Así lo anota Santo Tomás respecto al cuarto a los Gálatas; pero, como dice el Crisóstomo en el mismo lugar, se hace esto abusivamente. Es que la alegoría se halla sólo en la significación de las palabras. No se dice entonces (*agoréyô*), que es dicción; pero (*allégoréô*), que es *digo otra cosa de la que siento*, siendo así la alegoría; esto es, la analogía es una locución figurada. Así lo dice San Agustín en el capítulo once del libro tercero *sobre la doctrina cristiana*. Tal es el caso cuando se dice en el capítulo tercero de San Mateo: “*Tiene ya el bieldo en su numo, y limpiará su era*” (Mt 3,12). Así, la alegoría es también propiamente la translación de las palabras; pero ésta se toma abusivamente por signos que significan otras cosas. De ahí que San Agustín, como lo veremos en la conclusión cuarta, distingue entre la alegoría de lo dicho y la alegoría de lo hecho. De todas formas, el nombre se acomodó ya alegóricamente por lo general a la especie que significa que las cosas hechas del Antiguo Testamento han de ocurrir en la Iglesia militante. En efecto, si significa algo pertinente a las costumbres, se dice tropología de (*trópos*), que es costumbre y significa algo pertinente a la Iglesia triunfante. Se dice (*anagogía*), discurso para cosas elevadas.

[R.c.16] A partir de estas cosas es como se sigue finalmente el entendimiento de las palabras de San Agustín en el capítulo segundo del *Inacabado sobre el Génesis* y en el capítulo segundo del escrito *Sobre la utilidad de creer*. Allí dice que se entrega la Escritura de cuatro formas; a saber, según la historia, según la etimología, según la analogía y según la alegoría. En efecto, no asigna entonces como distintos los cuatro sentidos. Dice sin embargo que se declara de cuatro modos; a saber, según la historia cuando se enseña qué está escrito; según la analogía cuando se muestra por qué motivo se hizo. Aquí es donde algunos códices tienen mal la etimología. Así es como la lee Santo Tomás y, también, los modernos. De todas formas, ha de leerse *aetiologiam* de (*aitíos*), la causa. Cuando se demuestra según la analogía que no se oponen dos lugares de la Escritura, es donde algunos leen precisamente mal anagogía por analogía según la alegoría, cuando lo que se enseña es que la Escritura no ha de entenderse según la letra, sino figurativamente. En efecto, los tres primeros modos pertenecen al sentido literal, siendo el último el que pertenece al sentido espiritual. Esto, sobre la cuestión primera.

[R.c.17] Cuestión distinta es la razón de la necesidad o conveniencia de usar la Sagrada Escritura metafóricamente en sentido literal y, además, de usar las cosas mismas espiritualmente para significar cosas distintas. Y se argumenta en uno y otro sentido en orden a negar lo formulado en la pregunta.

En primer lugar, que no deben usarse las cosas para significar. Se argumenta que no habría sido esto conveniente para la misma sabiduría divina. Lo dice cual autor Aristóteles en el primero *Sobre la interpretación*. Dice que, por su propia naturaleza, han nacido las palabras para significar las cosas o los conceptos de las cosas, haciendo las letras las veces de éstos. En efecto, en esto solo está la naturaleza, mientras las palabras son tenidas para que nosotros las usemos al exponer los conceptos. Es precisamente desde el mismo uso como quedaron instituidas las letras como signos permanentes de las palabras, las cuales han ido pasando. Así lo transmite San Agustín en el capítulo cuarto del libro segundo *Sobre la doctrina cristiana*, al decir que las cosas no se produjeron para significar y que, por eso, al instituir Dios la naturaleza debió servirse de las palabras y de las letras para significar y no de las cosas; añade asimismo que, como Dios dispone todo con suavidad, habla perspicua y lúcidamente de modo que los hombres imbéciles lo entendamos más fácilmente. Y, principalmente, esto es así cuando dice la sabiduría divina en el capítulo veinticuatro del Eclesiástico: “*Tendrán la vida eterna los que me revelan*” (Eclo 24,31)<sup>84</sup>.

[R.c.18] De todas formas, no son las cosas signos claros. Son de doble sentido y enigmáticos. El ejemplo lo suministra aquella salida de Israel de Egipto donde el mar estaba asimismo debajo de la nube y era símbolo de nuestro bautismo, que es donde los pecados quedan sumergidos como los egipcios. Pudo sin embargo predecirse esto con las palabras claras de los profetas. Con este argumento se aconseja también que, en el sentido literal, no debió ser entregada la Escritura bajo palabras oscuras y metafóricas, que están más bien para engañar que para enseñar. Por último, se argumenta desde lo que dice San Pablo en el capítulo quince a los Romanos: “*Todo cuanto fue escrito, para nuestra enseñanza fue escrito*” (Rom 15, 4); es decir, para corroborar nuestra fe. De todas formas, como dice San Agustín en la carta cuarenta y ocho al donatista Vicente, y nosotros lo manifestaremos más ampliamente en la cuestión sexta, no se toma desde el sentido místico argumento alguno eficaz relativo a la fe y, en consecuencia, es superfluo el sentido espiritual.

[R.c.19] Ya dijimos que esa conclusión era doble y mostramos por qué se habría sentido Dios no sólo de palabras, sino de las cosas mismas como signos de otras cosas, lo cual pertenece al sentido místico y espiritual, y por qué se hace uso en el sentido literal de palabras metafóricas y con significación impropia. Por la ignorancia de lo uno y de lo otro hubo herejías en la Iglesia. Al instante mismo del nacimiento de la Iglesia negaron muchos convertidos de entre los gentiles que hubiera sido revelado por Dios el Antiguo Testamento,

---

<sup>84</sup> “Los que me honran obtendrán la vida eterna”, según la nota de la edición de la Biblia de E. Nacar y A. Colunga citada.

al no entender que los preceptos judiciales y las ceremonias de la Antigua Alianza fueron figuras de la Ley Nueva. Es lo que les ocurrió a los cerdonianos y a los severianos, y, más tarde, a Maniqueo. Es que, si uno no entiende la ley aquella espiritualmente, mucho aparece como ridículo, incluido el modo de comer el cordero pascual. Casos al respecto son los del sacrificio de los animales, la aspersión de la sangre, la ley de limpiar a los leprosos y otras cosas del género. Es por esto por lo que San Agustín se sirve de aquel argumento principal en contra de Fausto cuando niega que el Nuevo Testamento viene de Dios, diciendo que es porque no se ha de entender todo a la letra, al haber mucho que ha de entenderse espiritualmente también.

[R.c.20] Aunque concedían otros herejes que aquellas cosas eran figuras de la Ley Nueva, negaban pese a todo el que debían tomarse las palabras en la Escritura metafóricamente, al menos que, siempre que pudiera hacerse, deberían tomarse según la significación propia. De ahí que, como refiere San Agustín en la carta cuarenta y ocho a *Vicente*, entendían los donatistas literalmente de sí mismos por encontrarse en la región meridional aquello del capítulo primero del Cantar de los Cantares: “*Dime tú [...] dónde pastoreas, dónde sesteas al mediodía*” (Cant 1,7). Decían entonces que sólo ellos pertenecían a la verdadera Iglesia de Cristo. Otros tenían al leer que fue hecho el hombre a imagen de Dios, que Dios tenía efigie humana, principalmente al atribuir la Escritura a Dios miembros humanos como los ojos y las manos. A éstos se les llamó antropomorfistas; es decir, los que se imaginaban a Dios como un hombre. Se lleva ahora incluso la existencia de cristianos que, al bautizarse, soplan la frente con un hierro ardiente por haber dicho Juan de Cristo en el capítulo tercero de San Mateo que se bautizaría en el Espíritu Santo y fuego (cf. Mt 3,11).

[R.c.21] Muchos otros herejes pulularon en la Iglesia por juzgar que era verdadero sólo según su significación propia el sentido literal y no lo era recibir las metáforas. No sólo los herejes. Muchos católicos quedaron en esto engañados. Lo refiere San Jerónimo, tanto en el capítulo diecinueve sobre Jeremías como en el capítulo treinta y seis *Sobre Ezequiel*. Dice que Papías, discípulo de San Juan, entendía según la significación sin metáfora alguna aquello del capítulo veintiuno del Apocalipsis: “*Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo del lado de Dios ataviada*” (Apoc 21,2). Así lo hacía porque afirmó Cristo que había de venir a reinar todavía mil años en una vida feliz con los cristianos en Jerusalén. A éste siguió después Tertuliano en el libro *Sobre la esperanza de los cristianos*, así como Lactancia en el libro séptimo. De parte de los griegos lo hicieron Victorino y Severo.

[R.c.22] Ha de valer entonces la pena anotar por qué se sirve la Escritura de estas metáforas y sentidos espirituales. Y es fácil asignar la razón respecto

a las metáforas y semejanzas pertenecientes al sentido espiritual. Es que eso no es propio y peculiar de la Sagrada Escritura. Es común a todas las ciencias y, principalmente, para los oradores y los poetas. En efecto, existe la metáfora. Como dice Quintiliano en el capítulo sexto al disertar con elegancia sobre las metáforas, hay metáfora al habernos concedido la misma naturaleza que, incluso, los no doctos la utilicen también frecuentemente, tanto la alegre como la clara, de modo que, en la oración, brille con luz propia. La utilizamos por tres causas. Porque es necesario, porque se significa más, o porque explicamos más convenientemente los efectos por medio de la metáfora. En efecto, no pudo San Pedro expresar tan expresivamente la ferocidad y avidez del demonio como llamándole león que da vueltas rugiendo, buscando a quien devorar (cf 1 Petr 5,8). De todas formas, si ésa no es metáfora, se ha de aceptar que es semejanza. Tampoco pudo expresar San Juan con multitud de palabras tan claramente el veneno de los fariseos como por aquella metáfora en la que los llamaba raza de víboras (cf. Mt 3,7). Ni siquiera Cristo expresaría, si no lo hubiera dicho con las propias palabras, con tanta claridad por la metáfora que toda la fuerza de los hombres en la Iglesia se deriva de él: “*Yo soy la vid [verdadera]. Vosotros, los sarmientos*” (Jn 15,5). Esta alegoría la continúa San Pablo en el capítulo once de la carta a los Romanos, llamando a los gentiles acebuche injertado en el lugar de los judíos, llegando a ser árboles, cuando los judíos hubieron llegado a ser como los ramos cortados del tronco (cf. Rom 11,17-24).

[R.c.23] Es también la misma la razón de las semejanzas con las que se compara el reino de los cielos a un tesoro escondido en el campo y a la piedra preciosa encontrada por el comerciante, así como otras similares. Esto mismo le corresponde también a las locuciones por medio de parábolas. En efecto y en orden a omitir las demás, se dice que no podría Cristo con lo que significan las propias palabras expresar mejor lo benigna y clementemente que recibe al pecador convertido a la penitencia que por la parábola del hijo pródigo. Verdaderamente, como dice el lírico: De modo más lento indispone más los ánimos lo que se hunde en uno por los oídos que lo que está sujeto a los ojos fieles. En efecto, por empezar el conocimiento desde el sentido según lo dice Aristóteles en el *Primero de la metafísica*, ha sido tenida la vista como el principal de los sentidos. Esas cosas que se ponen como en la pintura, ante nosotros delante de los ojos, nos deleitan más también y nos mueven con una fuerza mayor. Es ésta la razón principalísima por la que Dios nos habla en la Escritura de las cosas espirituales por medio de metáforas y de semejanzas de las cosas corporales. También insinúa a Januario esta razón San Agustín, al hablar de las costumbres de la Iglesia en la carta diecinueve, la cual trata de las alegorías de la Escritura. Dice que es así porque mueven y, como realidades

desnudas, se acercan al amor, poniéndose de los sacramentos entonces incluso sin esas semejanzas.

[R.c.24] Añade de todas formas que, al ser el hombre de naturaleza racional, se anima y se recrea por el mismo razonar y discurrir, yendo desde lo corporal a lo espiritual. Así lo insinúa también San Agustín allí y en el capítulo sexto del segundo sobre la doctrina cristiana al decir que se proveyó divinamente que, bajo la niebla y la oscuridad, fuera entregada la Sagrada Escritura para que sometiera la soberbia con el trabajo, ya que lo investigado fácilmente disminuye muchas veces de valor, mientras que lo buscado con alguna dificultad se encuentra como mucho más grave y mueve con una vehemencia mayor. Apunta asimismo el ejemplo de que, si alguien predicara con palabras simples sobre cómo los fieles buenos, deponiendo las cargas y los cuidados personales, vienen al baño santo del bautismo y cómo, subiendo después desde el bautismo, dan fruto de auténtica caridad de Dios y del prójimo, no gustaría tanto ni movería tanto el ánimo como si lo enunciara por la alegoría escrita en el capítulo cuarto del Cantar de los Cantares. Allí dice el esposo a los fieles de la Iglesia: “*Son tus dientes cual rebaño de ovejas de esquila, que suben del lavadero, todas con sus crías mellizas, sin que haya entre ellas estériles*” (Cant 4,2). En efecto, esa semejanza de todos inocentes esquilados [y] sin lana representan, como en una cierta pintura, a los bautizados inocentes. Son éstas las razones de las palabras alegóricas pertenecientes al sentido literal.

[R.c.25] De todas formas, duda mayor es por qué instituyó Dios en la Escritura no sólo palabras sino las cosas mismas para significar en sentido espiritual. Aquí se encuentra nuestra cuestión tercera de si es propio esto de la Sagrada Escritura. En efecto, es común a las demás ciencias servirse de metáforas y de alegorías. Los teólogos todos dicen sin embargo que el usar cosas para significar es propio de la Sagrada Escritura sola. En efecto, en las otras ciencias no se distingue el sentido literal y el espiritual. La razón la asigna también Santo Tomás en el artículo décimo de la cuestión quinta de la primera parte y en la cuestioncilla primera de la cuestión sexta del séptimo del *Quodlibeto* al decir que Dios, el cual es el autor propio de la Sagrada Escritura, es también el creador de las cosas naturales, componiendo no sólo las palabras sino instituyendo también las cosas mismas para significar. De todas formas, se argumenta y se dice que no es esto propio de la Sagrada Escritura, ya que se encuentra también en las otras ciencias profanas.

[R.c.26] Algo solemne fue entre los antiguos egipcios no divulgar los misterios de la sabiduría en letras comunes sino designarlos por ciertas semejanzas de cosas y figuras de animales bajo el misterio, para que tuvieran una mayor estima. Entre otros, lo refiere Macrobio en el *Libro primero de las saturnales*. Así, para significar el círculo anual reproducían una serpiente de

tal manera enroscada que tuviera insertada la cola en la boca. En efecto, es así como el año corre en momentos temporales de flujo y de reflujo. Los griegos también expresan la sentencia esa de (*spéyse bradeôs*), que es de prisa lentamente, con el delfín enroscado alrededor del ancla ya que, siendo el ancla la que detiene la nave, significa que se ha de consultar a la naturaleza antes de emprender una obra, mientras el delfín, animal brillantísimo, significa que, tras la deliberación, se ha de obrar rapidísimamente; el círculo significa por su parte que esto ha de observarse siempre. Dice también San Agustín en el capítulo tercero del libro tercero *Sobre la doctrina cristiana* que usaron los gentiles este modo de filosofar para significar por cosas otras cosas. Así lo refieren los poemas de Claudiano *Sobre Neptuno*. Éste era representado de tal forma que sus largos cabellos, barbas y canas figuraban las olas del océano y de los ríos: Tú, padre Neptuno, a quien los canos aladares resuenan ceñidos del estruendoso mar; tú de cuya barba perenne brota el Océano inmenso y entre cuyos cabellos discurren errantes los ríos.

[R.c.27] Asimismo, en las comedias de los poetas quedan anotadas las costumbres de los hombres por cosas que allí se hacen. Así, en Plauto se subraya la habilidad y astucia de los siervos. En Tais se hace referencia a los halagos de las meretrices con que suelen burlarse de los hombres. Menedemo designa el amor excesivo como un parto. Desde allí expone Plutarco moralmente muchas alegorías de los poetas. A éste hace referencia Tertuliano sobre cómo han de ser escuchados los poetas. A todo esto se añade que todas las *Metamorfosis* de Ovidio se hayan expuesto mediante alegorías de cosas. No es posible llevar fábula alguna a los inconstantes ni lo es acomodar a los temerarios lo que corresponde a los esclavos. Por último, se argumenta que los espíritus establecen también cosas en orden a significar y engañar con ellas a los hombres. Así, entre otros, puede verse esto en Cicerón en su libro *Sobre la divinidad y el hado*. En lo exterior de los animales presagiaban los gentiles lo futuro y, según Livio, doce buitres asignaron la dominación para Rómulo, encontrándose otros augurios innumerables y portentos, tanto por otros como por Numa Pompilio. Desde ellos hay constancia de que los espíritus predicen el futuro con las cosas mismas.

[R.c.28] ¿Qué quieren decir entonces los teólogos cuando afirman que esto es propio de la Sagrada Escritura, de modo que unas cosas sean figuras de otras? Se responde aquí con lo expuesto por Santo Tomás en el artículo último de la cuestión séptima del *Quodlibeto*, al decir que es propio de la Sagrada Escritura que, al llevar las cosas su curso natural; es decir, cuando han sido producidas primero en la naturaleza de las cosas, o cuando se ha hecho en serio la historia por necesidad humana u otro verdadero fin, quedan producidas entonces y realizadas con la intención de significar otras cosas. Es verdad que,

en las otras ciencias, se imponen en orden a significar las cosas que no fueron hechas para significar, o se inventan cosas que no sucedieron para significar. El ejemplo lo suministra el maná que baja del cielo y el agua que mana de la piedra, así como toda la historia de la salida de Israel de Egipto. En su primera significación fue hecho todo esto para significar. De todas formas, imponen los hombres la serpiente y otros animales para significar aquello para lo que no fueron hechos. Asimismo, imaginan comedias, que no son historias, y los espíritus inventan signos, que generalmente son falsos. A ello se debe por supuesto que esas cosas realizadas para significar como representaciones de comedias hacen las veces de la voz o de la escritura. Por eso, ha de considerarse esa significación como literal. Y es entonces cuando es adecuada la razón de que, porque Dios es el creador, puede instituir la misma en su primitiva condición para significar; pero, ¿por qué necesidad o por qué se hizo?

[R.c.29] Es posible que les parezca a otros más congruente una razón distinta; pero nosotros juzgamos ésta como clarísima de este sentido espiritual significado por las cosas. Creo que eso agradó a Dios para resultar encomendada principalmente la fe del Mesías que había de venir y persuasiva para el mundo. Además, no quiso predicar sólo con las palabras, sino prefigurar-lo también con las cosas. Es que, si se significaba con las solas palabras y, principalmente, con las solemnidades, sacrificios y ceremonias donde todo el pueblo giraba a diario, no podían ignorar esa fe y, por esta causa, se prometió en Egipto que los hebreos padecerían tan grave y duramente en orden a que el beneficio de la liberación, que era figura de Cristo, les quedara como memoria perpetua. De ahí que se hable en el capítulo doce del Éxodo de lo que había de ser la milagrosa salida de Egipto: *“Guardaréis este rito, como rito perpetuo para vosotros y para vuestros hijos. [...] Cuando os pregunten vuestros hijos: ¿Qué significa para vosotros este rito?, les responderéis. Es el sacrificio de la Pascua del Señor, que pasó de largo, por las casas de los hijos de Israel en Egipto cuando hirió a Egipto”* (Éx 12, 24-27).

[R.c.30] ¿A qué se debe una recomendación tan grande del beneficio si no se hace para que bajara más profundamente a sus corazones la figura del Mesías que había de venir? Y aunque no entendió todavía aquel pueblo los misterios, se convierten con todo para nosotros en argumentos máximos en orden a robustecer una fe que ha sido prefigurada con unas obras tan grandes. Por esta razón, aducían el Apóstol y nuestro mismo redentor obras y ceremonias de la Ley como figura del Evangelio. Una razón distinta es que ocurrió así, para que los misterios de la fe no se divulgaran a todos. Si se hubieran entregado con sólo palabras, habrían podido ser motivo de irrisión para la plebe vulgar e incrédula. En efecto, no reveló Dios por eso la fe para Mesías que había de venir al instante al orbe entero, sino que agregó al muy fiel Abrahán, entre-

gándole a él propiamente como en secreto y confiándole esa fe que, además, quiso revelar como misteriosamente hasta que fuera revelada por Cristo a los hombres captados por la fe. De la misma manera, lo instituyó Cristo también después a los Apóstoles, según el capítulo séptimo de San Mateo: “*No deis las cosas santas a los perros ni arrojéis vuestras perlas a puercos, no sea que las pisoteen con los pies*” (Mt 7,6). Asimismo, en el capítulo trece de San Mateo se dice: “*Los discípulos le dijeron: ¿por qué les hablas en parábolas? Él les respondió diciendo: A vosotros os ha sido dado a conocer el [misterio de Dios; esto es, del] reino [...]; pero a éstos, no. Porque [...] viendo no ven*” (Mt 13,1-13).

**[R.e.31]** Ahí tenéis cómo es propio de la Sagrada Escritura usar los sentidos espirituales y por qué agradó esto a Dios. Además, todo lo dicho se señala en palabras del título asumido para que, al fin, lo consigamos. Dice San Juan: “*Vi a la derecha del que estaba en el trono*” (Apoc 5,1 ). Atribuye la derecha de Dios al Hijo. A éste le atribuye que sea el principio y el talento de hacerlo todo. Está también allí el libro de la Sagrada Escritura, porque se le atribuye a él asimismo el ser la sabiduría del Padre. Está a su vez escrito por dentro y por fuera. Por fuera, respecto al sentido literal. Por dentro, en cuanto al espiritual. En efecto, aunque hay otras exposiciones también de estas palabras, como puedes pensar que la sabiduría de Dios se extraiga hacia fuera escrita por la ciencia antes dicha por la que se comunica exteriormente en razón de las cosas, y hacia fuera en cuando a la razón especulativa, no siendo desde la derecha operativa. Y aunque hay otros que lo exponen diversamente, es con todo verdadero sentido de la Sagrada Escritura en relación al literal y espiritual. Así lo exponen San Jerónimo y San Gregorio. Precisamente, también en el capítulo segundo de Ezequiel se hallan casi las mismas palabras: “*Vi que se tendía a mí una mano que tenía un rollo. [...] Estaba escrito por delante y por detrás*” (Ez 2,9). Dice así San Agustín también en la homilía cuarta sobre el Apocalipsis que ese libro es la Sagrada Escritura conteniendo los dos Testamentos; de ellos, es el Nuevo el que está adentro, mientras que el Antiguo tiene oscurecida la plenitud de todos los misterios; y, precisamente, permaneció sellado hasta la pasión y resurrección de Cristo; que, además, quedó anulado como los testamentos de los muertos, a los que no se les quita el sello si no han muerto los testadores; que se debió a ello lo dicho por San Juan al ángel de Filadelfia en el libro tercero del Apocalipsis con el que se designa a la Iglesia al serle dada “*la llave de David, que abre y nadie cierra, y cierra y nadie abre*” (Apoc 3,7).

**[R.c.32]** Se dice *llave de David* al Espíritu Santo en orden a entender a los profetas. Es que, con el nombre de David, entienden por excelencia los profetas todos. Y *cierra y nadie abre*, porque, si no lo revelara Dios, es

imposible que tuviera ese sentido. Y *abre y nadie cierra*, porque lo revelado por él nadie lo puede negar. Dice así el Apóstol también en el capítulo segundo de la primera a los Corintios: “*Ni el ojo vio, ni el oído oyó, etc. [...] pero Dios nos lo ha revelado por su Espíritu; que el Espíritu todo lo escudriña*” (1 Cor 2,9–10), añadiendo: “*Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido. De éstos os hemos hablado, y no con estudiadas palabras de humana sabiduría, sino con palabras aprendidas del Espíritu de Dios, adaptando a los espirituales a las palabras espirituales, pues el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas porque hay que juzgarlas espiritualmente. Al contrario, el espiritual juzga de todo [como dice la Escritura]. Porque, ¿quién conoció la mente del Señor para poder enseñarle? Mas nosotros tenemos el pensamiento de Cristo*” (1 Cor 2,12-13). En figura de esto cubría el rostro con un velo Moisés al entregar la Ley al pueblo, como se tiene en el capítulo treinta y cuatro del Éxodo como si escondiera bajo el velo los misterios (Ex 34,33). Ése era el velo también que quería levantar David al decir: “*Abre mis ojos, para que pueda ver las maravillas de tu ley*” (Sal 118,18). Ese velo se rasgó asimismo en la muerte de Cristo quedando manifiesto el sentido espiritual de la Escritura al haberse cumplido las Escrituras; es decir, todas las figuras. Lo expone así el mismo Apóstol en el capítulo tercero de la carta segunda a los Corintios. Y esto, sobre la cuestión tercera.

[R.c.33] La cuestión cuarta es principal y trata de averiguar qué ha de considerarse sentido literal. Es ciertamente Santo Tomás el que habló muy exactamente entre los escolásticos al respecto. Con muy pocas palabras dice que sentido literal es el que se tiene por la significación por la que las palabras significan las cosas. Y, ciertamente, se tenía esto entre los antiguos infaliblemente por definición; pero, sin causa, no quedaron contentos los modernos con esta definición. Así, dice el Burgense en la adición primera sobre el prólogo de la Biblia que esa definición queda empuñada ya que hay muchos lugares de la Sagrada Escritura que, aceptados según la significación de las palabras, darían un sentido falso, lo cual resulta patente en las parábolas y las metáforas, como cuando se dice brazo de Dios, dedo de Dios, pensando por eso que debe añadirse que un sentido es literal por ser intentado por el autor principal de la Sagrada Escritura, el cual es Dios o, si no, otros [serán los sentidos].

[R.c.34] Ni los más jóvenes ni los modernos aprueban tampoco hasta hoy esa definición del Burgense. En primer lugar, porque Dios intenta con un acto único y simple los sentidos todos, tanto los literales como los espirituales, y, pese a ello, no son los literales espirituales. Se confirma esto porque Dios intentaba de manera más principal en las figuras de la Vieja Ley los misterios de

Cristo que el sentido literal. De todas formas, aquellos sentidos del misterio no eran literales allí, diciendo por eso al fin que el sentido literal es el que intenta el autor de la Escritura y no Dios; a saber, el ministro que es el hombre, se trate de un profeta o de un apóstol. De esto deducen como admirable corolario que la misma autoridad proferida por autores diversos en diferentes lugares posee diversos sentidos literales por sólo haber sido proferida por diversos. Así es aquello de la Escritura proferida por Moisés en el capítulo doce del Éxodo: “*No romperéis ni uno de sus huesos*” (Éx. 12,46; cf. Jn 19,36). Al respecto, el sentido literal es del cordero pascual; pero, de la misma sentencia proferida por el capítulo diecinueve de San Juan, es el sentido literal del mismo Cristo y, si llega a leer la Iglesia incluso la misma Escritura en diversas celebraciones, da solamente lugar por esto a diversos sentidos literales. Así ocurre en eso del capítulo décimo de San Lucas: “*Entró Jesús en una aldea*” (Lc 10,38), que se lee en el domingo cuarto después de Pentecostés. Tiene sentido literal aquella historia que sucede. De todas formas, cuando se lee en la fiesta de la Asunción de la Bienaventurada Virgen María, tiene sentido literal sobre el mérito y premio de la Bienaventurada Virgen. De todas formas, sea lo que sea de estas adiciones del sentido literal, opino yo que el sentido verdadero es el que se obtiene desde la significación de las palabras, no habiendo necesidad en realidad de añadir nada más. No comprobamos estas definiciones por un medio distinto del que deben establecerse las definiciones; es decir, desde el modo universal de hablar y desde los nombres de los que no se ha de apartarse uno temerariamente. Si la razón no nos impulsa a lo contrario ni, por cierto, los santos todos, definimos el sentido literal solamente como el que se tiene por la letra y es esto lo que hace sonar el nombre, siendo sentido espiritual el que significa místicamente por las cosas hechas.

**[R.c.35]** Asimismo, se argumenta por tenerse por lo mismo entre los doctores averiguar el sentido verdadero de la letra y el sentido literal, siendo también lo mismo exponer cuál es el sentido verdadero por la letra y cuál es el literal. Y se confirma esto porque, según dice Aristóteles, debe ser la definición del todo más que brevísima. En orden a robustecer esas definiciones basta responder a las otras. Por eso, respondemos al señor Burgense y a otros modernos que, cuando dicen Santo Tomás y todos los antiguos que el sentido literal es el que pertenece a la significación de las palabras, sobreentienden el género de lo definido. Piensa que hay una palabra, ya que no sería literal ni espiritual, si no la hubiera. En efecto, el sentido literal es el único que se divide en esos dos miembros y los entienden por significación propia o metafórica. Es que la una y la otra pertenecen al sentido literal, siendo precisamente en estas dos cosas engañados tales modernos. Y le negamos ahora al señor Burgense que un sentido literal sea falso si fuera preciso tener esa definición. Es que,

cuando los miembros hacen un sentido falso según la propia significación, no es el sentido ese literal, sino metafórico. Será entonces literal, como lo es el de esas palabras: “*Yo soy la vid. Vosotros, los sarmientos*” (Jn 15,5). El sentido literal es metafórico. No es tampoco sentido literal el de nuestro tema: “*Vi a la derecha del que estaba en el trono*” (Apoc 5,1), si se toma según la propia significación sino según la metáfora. Confesamos volver a esto mismo si dice alguno que el sentido verdadero es el intentado por el Espíritu Santo. Es que es así. Todo sentido literal es intentado por el Espíritu Santo, como lo es todo el espiritual. De todas formas, no hay necesidad de añadir eso en la definición.

[R.c.36] Pero, ¿qué ha de decirse en lo que importa a esos más jóvenes y a los modernos? En primer lugar, que se equivocan al imponer a Santo Tomás esa definición del sentido literal. Es que, aunque diga el mismo que el sentido literal es el intentado por el Espíritu Santo, no entiende que sea ésa la definición del sentido literal, sino que es la condición común también del sentido espiritual. Es más, distingue expresamente entre el espiritual y el literal al significarse éste por las palabras, mientras lo es aquél por hacerlo por las cosas. En consecuencia, carecen ellos de argumentos. Se argumenta después contra la definición de ellos por definir que el sentido literal es el que intenta el autor secundario. Así lo dicen. En tal caso, lo sobreentienden absolutamente y, de la misma manera, dirían otros que sobreentienden que el sentido literal es el sentido intentado por Dios; a saber, por la letra inmediatamente. De esta manera, argumentan en vano contra ellos sobre el sentido espiritual si entienden absolutamente la diferencia. Nada vale. En efecto, igualmente intenta los sentidos espirituales el autor secundario: el profeta o el apóstol. ¿Dudará alguno de que Moisés hubiera entendido muchos misterios del Mesías futuro elegido por Dios al ser el más excelente de los profetas al haber visto a Dios cara a cara, siendo evidente que le reveló en secreto la ley que escribió? Lo mismo ocurre con el caso de David, el cual dice que su lengua es como la pluma del que escribe velozmente; es decir, del Espíritu Santo, como lo expone San Ambrosio. Lo decían los profetas precisamente porque veían de lejos. Así lo enseña San Agustín en el duodécimo *Sobre el Génesis a la letra*. Santo Tomás lo hace en la cuestión diecisiete de la *Secunda Secundae*. Principalmente, no se ha de dudar de que los Apóstoles intentaran los sentidos místicos como literales.

[R.c.37] Se argumenta en segundo lugar que nada impide que uno sea el sentido intentado por el Espíritu Santo por la letra, el cual no sea intentado por el profeta, principalmente en las proposiciones equívocas. Así lo prueba ampliamente San Agustín en el duodécimo de las confesiones. Lo veremos nosotros también en la cuestión quinta sobre la proposición: “*Al principio creó Dios los cielos y la tierra*” (Gén 1,1). En efecto, aunque el profeta deba entender lo que dice, no es con todo necesidad alguna que penetre todos los

sentidos; es más, se tiene en el capítulo veinte del cuarto de los Reyes (2 Re 20,1) y en el treinta y ocho de Isaías (Is 38,1) que este profeta anunció a Ezequías que había de morir, así como anunció también Jonás a los ninivitas que habían de ser aniquilados (Jon 3,4). No conocieron que se trataba de una profecía conminatoria y que no había de ser así. Entonces, si es tal el sentido intentado por el Espíritu Santo mediante la letra, lo será aunque no sea intentado por el autor secundario en sentido místico. Se argumenta en tercer lugar y se dice que la definición debe constituirse por lo que le conviene absolutamente a lo definido. De suyo, convienen a la Sagrada Escritura como a lo revelado e intentado por Dios. Accidentalmente, en cuanto es por el hombre, al poder crearla por sí solo sin ministro humano. Así creó el mundo. A partir de esto se argumenta y se dice que, si Dios la hubiera creado por sí solo, sería el uno intentado por Dios por la letra y el otro por las cosas. En consecuencia, debe asignarse de la misma forma ahora la distinción y no, precisamente, en relación al autor secundario. Es entonces la definición del sentido literal, sentido en verdad o intentado por el Espíritu Santo, lo que se convierte en eso mismo que se tiene por la significación de las palabras.

[R.c.38] Queda la duda todavía aquí cuando la proposición es equívoca y tiene muchos sentidos verdaderos. Quiere saberse si todos ellos son literales. Examinaremos esto sin embargo en la cuestión siguiente después de que dudara alguno sobre esta definición. Es que hay muchas proposiciones falsas en sentido literal en la Sagrada Escritura. Así son aquéllas del capítulo segundo del Génesis: “*Seréis como Dios, conocedores del bien y del mal*” (Gén 3,5). Aquello también de Caín: “*Insoportable es mi castigo*” (Gén 4,13). Lo es aquello del evangelio de que, en Beelzebul, príncipe de los demonios, etc. (cf. Lc 11,15). Hay otras de este género. Esta duda se encontrará en todas las opiniones que se han contado. En efecto, ha de decirse que no toda proposición que está en las biblias es Sagrada Escritura. Lo es la que es afirmada por el autor de la Escritura. Es que es lo mismo proposición de la Sagrada Escritura y proposición revelada, al menos que pertenezca al sentido literal lo que afirma el profeta o el apóstol al escribir. Moisés no afirmó: “*Seréis como Dios*” (Gén 3,5). Fue la serpiente la que dijo esto, y tal es el sentido literal. De la misma forma, no afirmó el evangelio que Cristo hiciera salir a los demonios. Eran los judíos los que lo decían. Por eso, nada impide que sean esas proposiciones falsas, lomadas naturalmente. De ello se sigue que secundaron mal los modernos la doble o triple autoridad de la Sagrada Escritura, sea a favor del autor o del compilador. Es que el que afirma algún dicho no se dice autor, ni siquiera secundario. No son entonces autores secundarios los demonios ni los judíos. Decían muchas mentiras. Así es, porque no hablaban por el instinto del Espíritu Santo; incluso, de eso que se dice en el capítulo veinte del cuarto de los Reyes

que dijera Isaías a Ezequías: “*Vas a morir y no vivirás más*” (2 Re 20,1), no es el autor Isaías. Lo es el que escribió el libro de los Reyes. El mismo afirma que habría dicho esto Isaías. De todas formas, ha de señalarse principalmente esto en esta cuestión para que cualquiera entienda con ejemplos la diferencia entre el sentido literal y el espiritual. Dijimos que el sentido literal es el que se obtiene por la significación de la letra, sea la propia o la metáfora. Es espiritual la que se tiene por la significación de las cosas.

[R.c.39] De aquí surge una duda. Parece entonces que, en muchos lugares, no podemos distinguir entre el sentido literal y el espiritual. A partir de aquí se argumenta y se dice que hay significación metafórica cuando se transfiere la palabra desde la significación propia a la impropia, por la semejanza de las cosas significadas. Así, león no sólo se transfiere para significar a Cristo y, por la semejanza de la ferocidad, se transfiere para significar al hombre o al demonio. En efecto, es la metáfora lo mismo que la translación. Se argumenta entonces que, cuando se dice en el quinto del Apocalipsis: “*Ha vencido el león de la tribu de Judá*” (Apoc 5,5), la duda está en qué sentido signifique a Cristo. El mismo animal significa a Cristo y, de esta manera, aparece como sentido espiritual. Además, el nombre significa el mismo también metafóricamente. Así aparece como sentido literal. Del mismo modo, hay duda cuando dice Cristo en el quince de San Juan: “*Yo soy la vid. Vosotros, los sarmientos*” (Jn 15,5). La duda es si es sentido literal por la significación por la que las cosas significan cosas o es literal por la significación metafórica de los nombres.

[R.c.40] Se ha de anotar aquí que la alegoría es doble. Así lo hace San Agustín en el capítulo cincuenta *Sobre la verdadera religión*. Ante todo, está la alegoría del discurso y está la alegoría del hecho. Con otros nombres, está la alegoría de la historia y está la alegoría del sacramento. La alegoría del discurso o la alegoría cercana de la palabra se da por la alegoría por la que se hace uso de alguna ciencia. Es ésta la alegoría o significación de la palabra por translación. La alegoría del hecho es la que llaman los teólogos sentido alegórico y, como citamos antes al Crisóstomo, se dice abusivamente entonces alegoría ya que, propiamente, se dice en griego *typo*, y figura en latín, cuando una cosa es figura de otra. Ha de tenerse en cuenta entonces esta regla para conocer cuando está el sentido literal y cuando está el literal metafórico. Si significan las palabras algunas cosas hechas que fueron ciertamente hechas para significar otras cosas, es el sentido literal y, por el mismo, significan las palabras esas cosas. Y es espiritual si, por él, significan las cosas otras cosas.

[R.c.41] Si no se toman las palabras por las cosas que significan propiamente y no significan allí cosa hecha alguna, sino que se toman las palabras por las cosas que significan metafóricamente, es literal entonces el sentido. En

forma alguna hay sentido espiritual allí, en el metafórico. El ejemplo es que Isaías proclamó en el capítulo noveno la concepción de una virgen y el parto: “*He aquí que la virgen grávida da a luz un hijo, etc.*” (Is 7,14). Ese sentido es literal también según la propia significación de las palabras. Por eso, ni hay allí sentido alguno espiritual ni literal metafórico. De todas formas, proclama Isaías la misma concepción en el undécimo al decir: “*Brotará una vara del tronco de Jesé, y retoñará de sus raíces una flor*” (Is 11,1). No se significa allí cosa alguna realizada. De todas formas, aquellas palabras: vara y flor, no se toman por los principios que significan sino como algo metafórico; a saber, de la Virgen María y de su Hijo Bendito. Por tanto, no hay allí sentido alguno espiritual. Al contrario, ese sentido es metafórico.

[R.c.42] De todas formas, se representa en el veintisiete de los Números el mismo concepto por aquella vara de Aarón que germinó entre otras puestas por Moisés ante el Señor en el tabernáculo del testimonio. Esas palabras se toman en lo que significan propiamente. Las cosas hechas significan sin embargo el parto de la Virgen. No hay entonces allí metáfora alguna. Al contrario, el sentido es literal y espiritual. De la misma manera, tienen sentido literal en el capítulo diecinueve del Génesis esas palabras de que se convirtió la mujer de Lot en estatua de sal al volverse a Sodoma. Por ello significan la cosa hecha. Pero es que tienen también sentido tropológico y, por el mismo, lo hecho significa al pecador que vuelve a caer, al hacerse inútil como la sal después de haberse disipado. Así se tiene en el capítulo quinto de San Mateo. De todas formas, no tienen sentido alguno espiritual, sino literal metafórico aquellas palabras del noveno de San Lucas: “*Nadie que, después de haber puesto la mano sobre el arado, mire atrás es apto para el reino de Dios*”<sup>85</sup> (Lc 9,62). El arado y el que mira atrás no se toman aquí por los significados propios. Se toma el arado metafóricamente por la profesión evangélica por la que el corazón se suaviza y se cultiva con tales deseos. También, mirar atrás es mirar a los deseos mundanos. Por estos ejemplos podría cualquiera juzgar asimismo de otros casos. La historia de la transfiguración del Señor en el monte significa asimismo en sentido anagógico la gloria celeste, en cuya claridad estarán los hombres, la Ley Antigua y Nueva. De todas formas, cuando Cristo dijo: “*Para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino*” (Lc 22,30), no hay sentido alguno anagógico, sino que hay metafórico literal.

[R.c.43] Existe duda sin embargo cuando las palabras significan cosas no hechas verdaderamente, sino imaginarias únicamente, significando entonces ciertamente otras cosas. La cuestión es si ha de distinguirse allí el sentido literal y el espiritual. El ejemplo está en el capítulo octavo de Daniel. Vio

---

<sup>85</sup> El ms. expone: *de los cielos*.

Daniel aquellos carneros como cuernos excelsos contra el norte y el mediodía a los que no podían resistir las bestias; también vio al macho cabrío que venía del occidente sobre la faz de la tierra toda (cf. Dan 8,4-5). Con tales animales se significa la guerra de griegos y medos, significándose después también la guerra del Anticristo y sus miembros contra los católicos. Por tanto, la duda es si ha de distinguirse allí el sentido literal y el espiritual. Dice sin embargo en aquel lugar que hay allí un doble sentido literal. Uno es menos principal, sobre la guerra de los griegos; y el otro es principal, sobre la guerra del Anticristo con la Iglesia. Parece con todo que haya allí también un solo sentido literal y dos espirituales. El literal, por el que los nombres se reciben propiamente por los carneros y el macho cabrío, realidades que fueron en verdad vistas allí por Daniel. Además, hay un sentido espiritual por el que esos animales significaban a los medos y a los griegos. Hay asimismo otro por el que aquellas gentes significaban a los católicos y al Anticristo.

[R.c.44] Pero decimos pese a todo que no hay allí dos sentidos literales, como quiere San Nicolás, y que tampoco hay dos espirituales. Decimos que hay uno solo espiritual y uno solo literal. Es que aquellos animales vistos en la imaginación por Daniel no fue algo hecho para significar las guerras futuras, sino que fue algo construido e imaginado solamente. Por eso, pertenece todo ello al sentido literal. Así lo dice Santo Tomás en la respuesta al argumento primero del artículo segundo de la cuestión sexta del capítulo séptimo del *Quodlibeto*. Entonces, el nombre del carnero y del macho cabrío se toma allí propiamente por su significado; pero hacen los animales vistos por la misma las veces de las palabras en orden a significar a los griegos y a los medos. Así lo dijimos sobre la representación de la comedia. De ello resulta que toda esa significación es literal. De todas formas, aquellas gentes significaban en sentido alegórico al Anticristo y a los católicos por las guerras que hicieron. Lo mismo se ha de decir de aquel sueño del faraón del cuarto del Génesis. Vio éste siete vacas hermosas y siete espigas que significaban siete años de fertilidad.

[R.c.45] Todo ello pertenece al sentido literal porque ésa no fue una historia, sino una metáfora de cosas. Así, no es espiritual ese sentido por dos motivos. Primeramente, porque aquéllas no son cosas hechas verdaderamente que significan otras cosas, sino que son imaginaciones. En segundo lugar, porque no basta ni hace sentido espiritual que signifiquen algunas cosas, sino que signifiquen cosas pertenecientes a Cristo o a sus miembros. Así, significan la Iglesia militante o triunfante. Por defecto de lo primero no pertenece al sentido espiritual eso del segundo capítulo de Daniel de la piedra caída del monte, la cual derribó la estatua cuadriforme de Nabucodonosor en sueños. Es así, aunque significara la piedra a Cristo, el cual había de destruir esas cuatro partes

de los reinos del orbe. Hace allí entonces tal piedra que se vio las veces de la voz o de la letra. Es que no es cosa del todo hecha, sino imaginada. Es por eso que pertenece al sentido literal. Por defecto de lo segundo, no pertenecen al sentido literal de la Escritura, como piensan algunos modernos, la vestidura del Sumo Pontífice de la Ley Antigua descrita ampliamente en el capítulo veintiocho del Éxodo donde designaba por aquellas piedras y campanillas, así como lo hacían otros ornamentos preciosos, los cuatro elementos y cuerpos celestes, como los astros según el movimiento del zodiaco. Así lo evoca San Jerónimo a Fabiola. Es que el sentido espiritual debe tomarse en orden a la vida espiritual. En efecto, desde ella se denomina espiritual al entender ese sentido hasta los hombres vulgares.

[R.c.46] Se acordó ampliamente en efecto Josefo de aquellas significaciones de la vestidura del Sumo Pontífice en el capítulo once del libro tercero de las *Antigüedades*. Dice asimismo después en el capítulo trece que el brillo de las piedras del Sumo Pontífice prefiguraba la victoria que Dios había de conceder a los luchadores. Ciertamente, eso no pertenecía al sentido alegórico. De la misma manera, ha de tenerse en cuenta sobre el sentido tropológico o moral que no pertenece a aquel sentido cualquier historia que nos incite a obrar. Así, la historia de la paciencia de Job no produce sentido moral, porque no es sentido espiritual. En efecto, no es sentido espiritual. No es más que cuando, a la manera de signo y con semejanzas, muestra eso que sucede en lo moral. Así significa la vuelta de la mujer de Lot a Sodoma la recaída del hombre en el pecado. Como es un mandato el no obstruir la boca del buey que trilla, significa esto cómo han de vivir los prelados con el estipendio de su trabajo. Por el contrario, el gesto épico de Cristo al haber lavado los pies de los discípulos no da un sentido espiritual. Es un ejemplo de humildad. Así lo dijo él mismo. Difiere así del sentido espiritual moral. [Así] es porque se toma el sentido de las semejanzas de las cosas hechas que significan algún modo de las costumbres, ya muevan a la obra o no muevan. Mueve por el contrario el ejemplo a obrar, aunque no hayan sido hechas las cosas para significar.

[R.c.47] Hay otra duda sobre las semejanzas en orden a saber a qué sentido pertenecen. La duda gira sobre un caso. Así es cuando se dice: “*Es semejante el reino de los cielos a un tesoro escondido en un campo, etc.*” (Mt 13,44). Decimos que esto pertenece al sentido literal, incluso que no hay allí metáfora alguna, sino que el tesoro se toma propiamente por tesoro. Así, la comparación entre el mismo y el reino de los cielos. Pero, cuando dice que atesoréis, se toma propiamente por acumular méritos. De manera semejante, cuando dice adversario, aparece el diablo como león rugiente, etc. No hay metáfora alguna, sino que se toma allí león por león, el cual es comparado con el diablo. Pero cuando dice: “*Ha vencido el león de la tribu*

*de Judá*” (Apoc 5,5), se toma en efecto león por Cristo. Y las semejanzas no pertenecen así sólo al sentido literal, sino que difieren de las metáforas. En efecto, se toman allí propiamente los nombres. Y cuando se dice que debáis, así como en el tercero de la Sabiduría que “*discurrirán como centellas en cañaveras*” (Sab 3,7), no se está ante una metáfora de la palabra sino ante una semejanza.

[R.c.48] Queda una duda mayor sobre las parábolas. Se trata de saber a qué género pertenecen. En esto se halla en efecto el debate mayor de los teólogos. En la respuesta al argumento segundo del artículo décimo de la cuestión primera de la parte primera de la *Suma* (S. Th. I, q.1, a.10, ad secundum) dice Santo Tomás que se dice sentido parabólico el literal, porque al no ser allí las cosas hechas verdaderamente, su primer sentido es de las cosas significadas por la parábola y que, por ser el primero, se dice sentido literal. Y los modernos se atormentan casualmente al respecto. Ciertamente, poco importa si se dice espiritual o literal. Hemos de ver por una regla superior si se toman las palabras en la parábola propiamente por las cosas que significan en propiedad. Estas cosas significan ciertamente otras cosas. Entonces, se distinguirá el sentido literal y el espiritual; pero si se toman metafóricamente por las cosas significadas impropriamente, se distinguirá sólo el sentido metafórico. Y ciertamente, cuando se contempla la cosa más a la vista, no hay en las parábolas sentido alguno espiritual. Sólo está el literal.

[R.c.49] En efecto, son dos o tres los géneros de las parábolas. Uno se da cuenta de ello cuando la parábola expresa una semejanza. Así ocurre en el capítulo veinte de San Mateo: “*El reino de los cielos es semejante a un amo de casa que salió [...] a ajustar obreros para su viña*” (Mt 20,1). Es cierto que no hay allí sentido espiritual alguno, por ser mil las cosas que se han hecho en orden a significar. De todas formas, es sentido literal lo que se considera según la propia significación de las palabras. Se toman allí las palabras con sus significados propios. La historia significada sin embargo se compara con la historia del reino de los cielos. Así, en la semejanza de una cosa es lo que ocurre cuando dice San Pedro que el adversario es como león rugiente. No hay metáfora alguna o sentido espiritual. De la misma manera, cuando se compara una historia con otra historia, no hay sentido espiritual alguno. Precisamente, dice de esto San Agustín que la semejanza parabólica ha de tomarse no como es, sino como puede ser. Es lo mismo comparar una historia verdadera con la historia, como lo es comparar lo posible con lo posible. Y así, una cosa es que las cosas hayan sido hechas en su propia significación para significar. Así, el paso por el mar Rojo. Otra cosa es que, al no ser hechas para esto, se compara lo uno con lo otro. Lo primero pertenece al sentido literal. No pertenece lo segundo.

[R.c.50] Puede tomarse el sentido de la parábola como las cosas que habrían sido hechas para significar. Es el caso de una comedia. Éste sería quizás el caso del veintiuno de San Mateo de la higuera que maldijo Cristo por no traer fruto (Mt 21,19). En efecto, así lo exponen también los doctores. Como no era entonces tiempo de que la higuera tuviera higos, fue la cosa aquella elaborada sólo para significar la sinagoga, que no daba el fruto esperado. Por este motivo, tampoco pertenecía eso al sentido espiritual. Así son las cosas, por más que se significara por el árbol aquel la sinagoga. La razón es que la higuera no había sido creada para significar esto. Fue tomada sólo para significar. Y por eso, hace la cosa misma el lugar de la escritura. Es lo que ocurre con la cosa en las comedias o en la serpiente enroscada. Ya dijimos que ésta significaba el año entre los egipcios.

[R.c.51] El tercer género es cuando no se expresa la semejanza de las cosas; pero se toman las palabras metafóricamente. Así se dice en el trece de San Mateo: “*Salió un sembrador a sembrar su simiente*” (Mt 13,3). No se dice que es semejante al sembrador. Se dice que el mismo sembrar se toma metafóricamente, por predicar la palabra. Así es como expone Cristo que, fuera del camino, fue sembrada la palabra y viene el diablo, tomando lo oído. Aquí tenéis que la simiente se toma metafóricamente por la palabra. De esta manera, no hay allí más que el sentido literal metafórico. Dice así Cristo también en la parábola de la cizaña en el campo: “*El que siembra la cizaña es el Hijo del hombre; el campo [dice] es el mundo*” (Mt 13,37-38). Aunque se expresa en esa segunda la semejanza, puede uno juzgar por lo dicho fácilmente cuándo se da en las semejanzas o metáforas el sentido espiritual y cuándo se da el literal. El ejemplo está en los cánticos aquellos del Cantar de los cantares que los doctores llaman místicos. Pienso yo ciertamente que no producen sentido espiritual, sino literal. En efecto, no se cuenta allí cosa alguna que se hace e instituida para significar otra cosa. Se toman todas las palabras metafóricamente. Así ocurre cuando se dice: “*Bésame con besos de tu boca. Son tus amores más suaves que el vino. Son tus unguentos suaves al sentido*” (Cant 1,2-3). Aquí no se toman en sus propios significados, ya que el beso se toma metafóricamente por la unión de la palabra con la humanidad, si se sigue la explicación de San Bernardo. Es que besar es verbo y lo besado es carne. Puede ser también que el que besa se toma por el Espíritu Santo y lo besado por el alma, así como se toma el beso por la dulzura de la gracia igualmente al condenar los pecados.

[R.c.52] De la misma manera se dirá que, el Apocalipsis no se escribió en sentido espiritual, sino en sentido literal metafórico. Es que esas visiones no significan cosa alguna hecha que sea figura de otras cosas. Se toman las palabras metafóricamente. Así es el caso de las palabras del título nuestro

(cf. Apoc 5,1). El *vi* del título significa en sentido literal por la metáfora que había visto en el entendimiento divino la Escritura puesta por escrito en dos sentidos. Por eso, cuando dicen *los* doctores que el Cantar de los Cantares es todo místico, y es Dionisio el que llama al Apocalipsis revelación mística en el capítulo tercero de su obra sobre la *Jerarquía eclesiástica*, y cuando dice también San Jerónimo que hay en ella muchas inteligencias, no se toma en todos estos dichos y en semejantes el sentido místico por el significado espiritual mediante las cosas. Al contrario, es el sentido místico lo mismo que escondido bajo las semejanzas de las cosas corporales. Efectivamente, así como se toma, según dijimos, por la alegoría del discurso y por la alegoría del hecho, se toma así también el sentido místico por el espiritual escondido en cosas verdaderamente instituidas para significar otras cosas y por el sentido literal escondido, ya en las metáforas de las palabras o en las semejanzas de las cosas espirituales.

[R.c.53] Se extrae de todo esto que esa división de los cuatro sentidos de la Escritura no debe hacerse antes de dividirse el sentido en literal y espiritual, partiéndose después el espiritual en otros tres. No hay sentido tropológico, ni alegórico, ni anagógico, si no se hubiera dado antes el sentido espiritual. Esto queda patente en los ejemplos anteriores. A pesar de pertenecer a las costumbres, no produce sentido moral eso que dice San Agustín en el capítulo décimo del libro tercero sobre la doctrina cristiana y en los siguientes. Tal es el caso: “*Amarás al Señor, tu Dios*” (Deut 6,5). Tampoco lo produce esto otro: “*Nadie que pone la mano sobre el arado*” (Lc 9,62), y tampoco esto: “*Brotará una vara del tronco de Jesé*” (Is 11,1). Asimismo, tampoco lo hace: “*He aquí que la virgen concebirá*” (Is 7,14). Ni hace sentido anagógico eso: “*Para que comáis y bebáis a mi mesa*” (Lc 22,30). En caso contrario coincidiría el sentido literal con el espiritual.

[R.c.54] Alrededor de esta cuestión gira la última duda principal y es si todas las palabras de la Sagrada Escritura son verdaderas en algún sentido literal, de forma que no haya lugar alguno que no tenga cierto sentido literal verdadero. Es que leemos en los doctores antiquísimos de la Iglesia frecuentemente que, donde no alcanza la letra en la Sagrada Escritura y el sentido literal, hay que recurrir al sentido místico. Entre otros es mantenida frecuentemente esta doctrina por Orígenes en la homilía cuarta *Sobre el Génesis*. Dice éste que, en las Escrituras divinas, la consecuencia histórica puede mantenerse en pie. Así, en ese caso de que le han de nacer espinas a las manos del borracho. Asimismo, cuando se dice en el capítulo sexto del libro tercero de los Reyes que la voz del martillo ni del pico se oyó en la casa de Dios (1 Re 6,7). En el capítulo segundo del cuarto libro *de los principios* prueba [Orígenes] que, en muchos lugares de la Sagrada Escritura, no alcanza el sentido literal.

Y dice además que esto se hizo desde la providencia divina en orden a que, no viendo, tuviera la verdad la significación perpetua de la letra y no pensáramos que sólo fue puesta por escrito por el sentido literal, al no poder contener otros misterios.

[R.c.55] Dice [Orígenes] que, cuando vemos que hay ocasiones donde no alcanza el sentido literal, entendemos que el sentido espiritual es principalmente el intentado por el Espíritu Santo. Abundantísimamente dice además San Gregorio *Sobre el capítulo primero de Job* que, donde no alcanza la letra, ha de recurrirse a los misterios. Lo hace así en el capítulo tercero del libro y, muchas veces, lo hace en otros lugares. Y leímos esto frecuentemente en los doctores, que citan eso del salmo setenta y ocho: “*Porque han devorado a Jacob, han asolado sus moradas*” (Sal 78,7). Esto no parece que puede tener sentido literal verdadero. A esta cuestión respondemos fácilmente. No hay lugar alguno en la Sagrada Escritura que no tenga un sentido literal verdadero o falso, según la propia significación o según la metáfora. La misma es clara ya que, cuando sea la Sagrada Escritura histórica o sea preceptiva o doctrinal, es necesario que contenga la verdad según la letra. En caso contrario sería mentirosa.

[R.c.56] Esto se confirma porque las palabras de la Sagrada Escritura significan una cosa realizada que se instituyó para significar otra cosa en figura, y es entonces cuando se da el sentido literal por el que las palabras significan esa cosa o no significan la cosa que es figura de otra, siendo entonces el sentido literal por el que significan inmediatamente en la mente algo propia o metafóricamente. Y no hay que poner un término medio si las palabras se mantienen significativamente. Es incluso de fe que todas las palabras tienen sentido literal verdadero. En caso contrario, serían mentirosas y falsas o no se tomarían significativamente. Por eso, cuando dicen los doctores que el sentido literal es verdadero, entienden el literal metafórico. Así, el caso concreto de que han devorado a Jacob (cf. Sal 78,7), da según la significación propia un sentido falso. De todas formas, como se toma metafóricamente comer por destruir y reducir a la nada, hace un sentido literal verdadero. Es esto lo que quiere decir Orígenes.

[R.c.57] Con todo, se equivoca Orígenes en que muchas palabras que han de tomarse propiamente, las toma él metafóricamente. Así, niega que toda la plantación de árboles del paraíso fuera verdadera historia, diciendo que el sentido literal fue metafórico. Fue rectamente reprendido por San Jerónimo en la *Carta a Panaquio* por haber entendido por árboles los ángeles y, por ríos, las virtudes. Pero, en esto, se hace notar por debajo a San Ambrosio. Es que el que, por el frío, accediera San Pedro a las brasas en el atrio del Sumo Sacerdote lo expone literalmente como una metáfora; pero no del frío natural, sino

del espiritual. Esto no agrada a otros. Nadie fue entonces en tiempo alguno manifiestamente hereje más que si negara que fuera verdadera toda la Sagrada Escritura en sentido literal. De todas formas, creen algunos que el sentido literal es metafórico donde es verdadero según la propia significación. Así lo hacen algunos modernos. Éstos no niegan que Eva fuera hecha de la costilla de Adán al ser éste el sentido literal. Dicen sin embargo verdadero sólo el metafórico. Lo hacen entonces ciertamente mal y en contra de la regla de San Agustín en el libro tercero *Sobre la doctrina cristiana*. Allí advierte que lo máximo que puede hacerse es que debemos nosotros observar el sentido literal en la razón propia a menos que las razones nos impulsen a recurrir a la metáfora, a la figura.

[R.c.58] De todas formas, como les advierte San Agustín, ha de observarse que la figura no quita la verdad de la letra. Es el caso de lo dicho de Eva en el segundo del Génesis: “*Esto sí que es ya hueso de mis huesos*” (Gén 2,23), así como eso del tercero del Génesis: “*Polvo eres y al polvo has de volver*” (Gén 3,19). Aunque no parece una falsedad porque Eva no era hueso ni Adán era polvo, se hace con todo verdadero por sinécdoque al tomarse el nombre metafóricamente, por la cosa hecha de tal materia. Asimismo, eso del tercero del Génesis: “*He aquí al hombre hecho como uno de nosotros*” (Gén 3,22). Es esto verdadero en sentido literal en razón de la ironía. E igualmente, eso del capítulo dieciséis del tercero de los Reyes de cómo, al reírse de los profetas, decía Isaías: “*Vuestro dios [...] está entretenido conversando, o está de viaje. Acaso esté dormido*” (1 Re 18,27). En efecto, están en la Sagrada Escritura todas las figuras existentes en las otras ciencias. Desde cualquier ignorancia se delira muchas veces. Es lo que ocurre en aquello del capítulo diecinueve de San Mateo: “*Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que entre un rico en el reino de los cielos*” (Mt 19, 24). Esto agota a muchos expositores. Gracias a la figura conocida como hipérbole es algo ciertamente verdadero. Se habla entonces con exceso y la intención es exagerar la definición de la cosa.

[R.c.59] En efecto, no pudo de veras aquel joven encontrar el reposo porque, aunque había guardado desde su juventud los preceptos y había obtenido de Cristo una opinión tan grande, quedó invitado a vender sus bienes. Por eso, llega correctamente Cristo a la hipérbole. Es que las palabras de Cristo significan más que la historia misma del joven. Por eso, manifiesta lo difícil que es a los ricos perder los bienes por Dios. Y así, las palabras esas no hacen sentido de que sea imposible, sino de que es difícil. Y algo semejante ocurre con aquello del capítulo décimo de San Lucas: “*A nadie saludéis por el camino*” (Lc 10,4). En efecto, no se prohíbe a los Apóstoles saludar a los que se encuentran. Se habla así para exagerar que nada los demore del oficio de la predicación. En

este sentido se dijo por hipérbole *nadie*. También expone de la misma forma San Agustín aquello del capítulo quinto de San Mateo: “*No juréis de ninguna manera*” (Mt 5,34). No prohíbe el juramento en todos los casos, como piensan algunos herejes. Es así como habló Eva al decir que Dios le había mandado no comer, explicándolo ella a continuación por una hipérbole y diciendo: “*Ni lo toquéis siquiera*” (Gén 3,3). Todo esto, de la cuestión cuarta.

[R.c.60] La quinta cuestión propuesta fue si la misma Escritura puede tener muchos sentidos literales y, ciertamente, no era tan difícil como aquélla. Ya la colocan muchos modernos. En efecto, establecen en el presente dos cuestiones entre otras. Una es que no hay dicho de la Sagrada Escritura redactado numéricamente como uno en un mismo lugar por el mismo autor que pueda tener dos o más sentidos literales. Otra cuestión es la de si una cosa dicha como esperanza en diversos lugares de la Sagrada Escritura tiene diversos sentidos literales por ser afirmada por autores diversos. Así, aquello del capítulo doce del Éxodo de no romper ni uno de sus huesos hace sentido literal en relación al cordero pascual; pero hace sentido literal de Cristo en el capítulo diecinueve de San Juan (Jn 19,36). Así es como establecen la regla general de que todos los dichos de la Vieja Ley citados en el Nuevo Testamento por los evangelistas o los Apóstoles dan un sentido literal en el Nuevo Testamento; es más, tiene diversos sentidos literales si la Iglesia canta un evangelio en una celebración, y el mismo en otra. De todas formas, yo me equivoco o, sin causa, lo afirman las conclusiones dichas. Es más, no yo, sino, todos los antiguos. Aseveran éstos ciertamente las conclusiones opuestas.

[R.c.61] Se ha de poner entonces la conclusión primera en contra de su primera afirmación. Un dicho mismo de la Sagrada Escritura tiene en el mismo lugar muchos sentidos literales. Esta conclusión es de San Agustín en el capítulo veintisiete de su obra *Sobre la doctrina cristiana* y en el veinte de las *Confesiones*, así como en los siguientes hasta el final, donde los mismos piensan que mantiene San Agustín la sentencia contraria. Trata principalmente esa primera conclusión en el capítulo primero del Génesis: “*Al principio creó Dios los cielos y la tierra*” (Gén 1,1). En efecto, dice que puede tener un sentido triple. Así lo había dicho antes en el capítulo primero del primero *Sobre el Génesis a la letra*. Según esto, se toma el nombre de principio por principio del tiempo o por principio de orden; es decir, ante todas las criaturas o como el principio no creado. Y todos ellos son sentidos literales. Así lo demuestra Santo Tomás en la primera parte de la *Suma* en la cuestión cuarenta y seis. Además, es patente que ésa es sentencia de San Agustín, ya que trata allí esa conclusión de si todo lo que significan esas palabras lo habría entendido e intentado Moisés. Y dice en el capítulo veintitrés que es cuestión distinta la que gira sobre la verdad de las palabras y la que lo hace sobre lo que hubiera

sentido Moisés en esas palabras diversas; añade incluso en el capítulo veinticuatro que no es tan cierto que hubiera entendido Moisés todos esos sentidos como es cierto que son todos verdaderos; y dice en el capítulo veinticinco que es una necesidad afirmar, en tan gran cantidad de sentencias muy verdaderas que pueden extraerse de esas palabras, cuál de ellas hubiera sentido, añadiendo además que es posible que Moisés entendiera todas. Por tanto, concluye que, aunque Moisés no hubiera entendido todas, es Dios el que, pese a todo, nos las intenta revelar todas.

[R.c.62] Se argumenta entonces que, si las intenta revelar Dios todas por palabras inmediatamente, habrá que deducir que son todas literales. Pero éstos niegan esta consecuencia al no ser eso lo intentado por Moisés. De todas formas, demostramos nosotros ya juntamente que la intención del autor segundo es accidental en la Sagrada Escritura. Es que, como no se les revela a los profetas todos los misterios, como es patente sobre Isaías al no haber entendido la muerte de Ezequías, sobre Jonás al pronunciar la destrucción de Nínive, y lo es también con Daniel al pedir al ángel una mayor inteligencia que la tenida por él y no obtenerla, tampoco se requiere que el autor de la Escritura intente todos los sentidos que intenta el Espíritu Santo. Asimismo, porque está, como dice allí muy verdaderamente San Agustín, que Moisés los intenta todos; pero se equivocan en esto todos que dice allí San Agustín en el último capítulo que, si intenta sólo Moisés una cosa sola, será ella más excelente que las demás. De ello infieren éstos precisamente que es la única la que es la literal. Pero aunque diga que ésa es más excelente, no niega por ello que sean las otras literales. Asimismo, se argumenta así. Si Dios hubiera escrito del todo a solas la Escritura como creó el mundo, serían literales todos los sentidos verdaderos significados por la letra, resultando entonces la consecuencia.

[R.c.63] Es la segunda conclusión contra la segunda de los que sostienen que todo dicho de la Sagrada Escritura que tiene solamente sentido literal en un solo lugar, tiene el mismo en otro; al menos, que no se cambia por esto lo que afirme de otro autor. La misma es ciertamente una conclusión más clara que la que tiene necesidad de prueba. Aceptemos eso del capítulo doce del Éxodo, de que no aminoraréis hueso alguno. ¿Es que era eso profético en sentido literal o lo era en sentido espiritual. Es lo primero. Porque era un precepto legal. En consecuencia, lo era en sentido espiritual profético por el que las cosas significaban otras cosas. Pero el caso es que San Juan lo citó en el sentido de que era profético. En caso contrario, ¿para qué lo habría citado? Y dice así: “*Para que se cumpliera la Escritura*” (Jn 19,36). De esto se deduce que lo cita en sentido espiritual. Y se confirma esto porque, si fuera literal el sentido de Cristo en el capítulo diecinueve de San Juan, serían entonces esas palabras equívocas en cuanto significan cosas diversas propiamente en senti-

do literal, a menos que diga alguien que las tomó San Juan metafóricamente. Esto es falsísimo. Es que no serían entonces las mismas Escritura. Y dice San Juan: “*Para que se cumpliera la Escritura*” (Jn 19,36). Se argumenta sin embargo claramente ya que no afirma San Juan esas palabras al haberlas tomado materialmente como del Antiguo Testamento y, en consecuencia, retienen el mismo sentido.

[R.c.64] Pero, ¿es que hay necesidad de argumentos? San Pablo cita expresamente la Sagrada Escritura en sentido alegórico en el capítulo cuarto a los Gálatas, diciendo: “*Lo cual tiene un sentido alegórico*” (Gál 4,24). Admiro sin embargo yo que sostengan éstos que, porque la Iglesia cante un evangelio en diversas festividades, dé lugar a diversos sentidos literales. Es que el que se cante este evangelio ahora u otro, puede hacerse sólo por la autoridad de los obispos o de los prelados, los cuales actúan fuera del concilio y de la sentencia del Papa. Con todo, éstos no pueden dar lugar al sentido literal. Pueden además errar al declarar que ése sea el sentido literal. Y es claro que el evangelio: “*Entró [Jesús] en una aldea*” (Lc 10,38), no se canta de la Virgen en sentido literal. De todas formas, hay un error universal. Además, el mismo engañó también en esta parte a otros doctores que son considerados de mayor autoridad. En efecto, piensan que, por el hecho de que los Apóstoles o los evangelistas citan algún testimonio del Antiguo Testamento, es sentido literal el sentido en que lo citan, infiriendo en consecuencia que eso del séptimo del segundo de los Reyes: “*Yo le seré a él padre, y él me será a mí hijo*” (2 Sam 7,14), tiene dos sentidos literales. Uno es de Salomón, del que parece hablar allí la letra; el otro es de Cristo, porque el Apóstol en el capítulo primero a los Hebreos cita eso de Cristo (cf. Heb 1,5). Asimismo, de idéntica manera eso del salmo nueve: “*Todo lo has puesto debajo de sus pies*” (Sal 8,7), tiene un sentido literal del hombre en común y otro de Cristo, del cual cita eso el Apóstol en el [capítulo] segundo a los Hebreos y en primero a los Efesios.

[R.c.65] Y su razón está condicionada a que se dice en la regla de San Agustín a Vicente que se toma el argumento eficaz del solo sentido literal y que fue por esto por lo que Cayetano, al no ver cómo esa autoridad se extienda a la letra de Cristo, niega que sea de San Pablo la carta a los Hebreos, porque no habría citado San Pablo un sentido que no es literal. Me admiro yo con todo del error tan grande que sobrecoge a éstos. Es que, sea lo que sea de esos autores, es nulo el argumento si se dice que, porque San Pablo cita eso, ha de deducirse que lo hizo en sentido literal. En la carta a los Gálatas dice expresamente y cita en sentido alegórico. Y como ya dijimos, lo mismo hace San Juan. Es más, se salmodia unívocamente lo que se significaba en la antigüedad en sentido literal; es decir, lo que era figura de Cristo, y se citó en el mismo sentido por los evangelistas. Es que los Apóstoles y los evangelistas no cita-

ban sólo para convencer a los judíos sino, en primer lugar, para persuadirlos. En efecto, el sentido espiritual persuadía, aunque no convenciera fuertemente entre los que sabían que sus historias eran figura del Mesías. Y, en segundo lugar, citaban por nosotros los creyentes en orden a que conociéramos cómo la Ley Antigua era figura de la Nueva.

[R.c.66] Y se argumenta contra éstos porque los judíos, los cuales no aceptaban que el sentido citado por los Apóstoles fuera espiritual, aceptarían menos que fuera literal. En consecuencia, [el espiritual lo recibirían entonces] menos. De todas formas, en orden a ver sí ese pasaje de autoridad: “*Yo le seré a él padre, y él me será a mí hijo*” (2 Sam 7,14), tiene un sentido doble literal, ha de verse si se entiende según la propia significación de las palabras de Salomón y de Cristo mediante la metáfora. Es que, por la regla de Liconio, la misma letra habla alguna vez de la figura y, alguna vez, de lo figurado. Y en el séptimo del segundo de los Reyes [= 2 Sam 7] dice allí muchas cosas que no pudieron entenderse más que de Cristo. De la misma manera, eso del salmo quinto: “*¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes*” (Sal 8,5), se entiende quizás literalmente de Cristo, como todo el salmo. En efecto, en este sentido parece que lo cita San Pablo. Y esto, de la quinta cuestión.

[R.c.67] La sexta y última cuestión que se colocó fue si se toma un argumento eficaz del solo sentido literal. Y parece que no. Es que el sentido espiritual es verdadero e intentado por el Espíritu Santo en cuanto literal. Es más, en la Ley Antigua intentaba más principalmente el Espíritu Santo los misterios de Cristo que el sentido literal. Asimismo, porque sería fútil en caso contrario. Así, argumentamos arriba. Dice el quince de la carta a los Romanos: “*Todo cuanto está escrito, para nuestra enseñanza fue escrito*” (Rom 15,4). En consecuencia, si no tomamos de aquí el argumento, ¿para qué vale? En sentido contrario está en primer lugar Dionisio, en su carta a Tito, dice que la teología simbólica, es decir, la que procede desde las semejanzas, no es argumentativa. También, dice San Jerónimo en el segundo libro *Sobre San Mateo*, al comentar eso del fermento escondido en tres medidas de harina (cf. Mt 13,33), que el sentido espiritual es ciertamente anterior. De todas formas, lo es porque puede la inteligencia hacer pasar también las dudas de la parábola y de los enigmas a la autoridad de los dogmas. La misma es la sentencia divulgada desde San Agustín en la *Carta cuarenta y cinco a Vicente*.

[R.c.68] Ya no hay tiempo para que expongamos nosotros ampliamente esta cuestión. A la misma respondemos por ello brevemente y decimos que, desde el solo sentido literal, se toma argumento eficaz y no entonces desde el espiritual expuesto en la Sagrada Escritura, como es aquél de los hijos de Abrahán expuesto por San Pablo y eso de que no disminuiréis de él hueso alguno. Y la razón de por qué no se toma del espiritual un argumento eficaz no

es porque no sea verdadero o intentado por el Espíritu Santo, sino porque es bastante enigmático y anfibológico. Se toma con todo como argumento para persuadir. Así lo tomaban los Apóstoles. Y pueden los predicadores tomarlo siempre que sea sentido fundado en la letra. Ha de tenerse con más circunspección lo mucho que suele observarse entre los predicadores. Amén.

[R.c.69] Al Señor uno y trino sea la gloria sempiterna. Amén. Amén.