

“Escritura y tradición” en los jesuitas del siglo XVI

Diego M. Molina

Introducción

En el año 2000 la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una Notificación acerca de algunas publicaciones del profesor Reinhard Messner¹. En ella, la congregación insistía en que no toda la tradición se encuentra en las escrituras y en que ésta es la intérprete cualificada de la Escritura.

No cabe duda de que en los últimos cuarenta años las convergencias entre las distintas confesiones cristianas se han desarrollado de manera sorprendente. Los encuentros entre representantes de las diversas Iglesias se han multiplicado. Esto se ha dejado sentir también en el tema que ocupa estas páginas. En la ya larga discusión sobre la relación entre la Escritura y la Tradición la recuperación de una interpretación cristocéntrica de la Palabra de Dios, la cual se encuentra tanto en la Escritura como su testimonio más acabado como en la predicación viva que la comunidad creyente realiza, y por ende, en la tradición de la Iglesia, ha permitido establecer una relación nueva entre la “autoridad de la revelación de la Escritura y la autoridad de la revelación de la Iglesia, que transmite la revelación de la Escritura”², y sin embargo, no todo está solucionado.

El siglo XVI es el tiempo en el que la discusión sobre la relación entre Tradición y Escritura, se hizo más acerba.

Por una parte Lutero declara solemnemente el principio de la *Sola Scriptura*, con el que rechaza el valor de las “tradiciones humanas” y la capacidad de la Iglesia para interpretar “auténticamente” el Evangelio. Por otra, nos encontramos con la respuesta católica oficial al principio de Lutero en las actas del Concilio de Trento³. Este señaló la importancia de que se conservara la pureza del Evangelio, que contiene la verdad salvífica. El decreto *De canonicis*

¹ Se encuentra en AAS 93 (2001) 385-403. Se trata fundamentalmente de su libro *Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche*, Viena 1989.

² Cfr. *Voz Tradition*: TRE 33, 689-732, aquí 723.

³ Sobre el concilio de Trento, cfr. BÄUMER, R. (ed.), *Concilium Tridentinum*, Darmstadt 1979.

Scripturis, promulgado el 8 de Abril de 1546⁴, declaró que dicha verdad llegó hasta nosotros a través de las Escrituras y a través de las Tradiciones no escritas⁵. Dos precisiones son necesarias sobre esta fórmula que se ha hecho famosa:

el concilio no concibe la existencia de dos fuentes independientes, a partir de las cuales se recibiera la Revelación. El cambio que el documento propuesto sufrió (se eliminó el “partim... partim” de la fórmula “esta verdad se contiene en parte en los libros escritos, en parte en las tradiciones no escritas” y se sustituyó por “y”) posibilita interpretar la fórmula en el sentido de una interdependencia de estos dos modos de acceso a la revelación total, que es el acontecimiento Cristo.

esta interpretación, sin embargo, no puede hacer pensar que los padres conciliares defendieran la existencia de una sola fuente -la Escritura-, que fuera únicamente explicada por la Tradición. De hecho, el cambio de las conjunciones no parece que haya supuesto excesivo problema para los padres tridentinos, ya que el decreto deja claro lo que se quería defender en contra de las posiciones reformadas: la existencia de tradiciones no escritas, que provienen de los apóstoles, y que, en ciertos casos, pueden llegar a ser normativas.

Dando un salto de varios siglos, el tema de las relaciones entre la Escritura y la Tradición también fue planteado en el Vaticano II. En el primer esquema de la constitución *Dei Verbum* del año 1962 se continuaba hablando de dos fuentes de la Revelación en clara conexión con la teología postridentina: por una parte se encontraba la Escritura, y, por otra, la Tradición. Si bien se aceptaba que la Escritura poseía una mayor importancia, en la medida en que es inspirada, la segunda se presentaba como el camino cierto por el que se puede llegar a comprender en profundidad lo que la primera transmite. La instancia eclesial llamada a interpretar correctamente la Escritura y la Tradición es el “Magisterio vivo de la Iglesia”, teniendo en cuenta que la tradición no sólo ha de ser interpretada, sino que también es un instrumento fundamental para la interpretación de la Escritura.

Esta presentación despertó una gran discusión en el aula conciliar. Mientras un grupo pretendía distinguir claramente entre Escritura y Tradición, recurriendo

⁴ Texto en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (ed. por Istituto per le Scienze Religiose, Bologna), Barcelona-Friburgo-Roma ³1973, 663s.

⁵ COeD 663: *...et sine scripto Traditionibus, qui ab ipsius Christi ore ab Apostolis accepta, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt.*

para ello a lo establecido en el Concilio de Trento (a pesar de que este había renunciado a usar la fórmula “en parte por la Escritura, en parte por la Tradición” para referirse al acceso al contenido de la Revelación), el grupo mayoritario insistía en que no se podía hablar de dos fuentes de la revelación, sino que el foco único del que partía ésta era Jesucristo, palabra definitiva de Dios a la humanidad. Tanto la Escritura como la Tradición partían del anuncio del grupo apostólico.

La redacción final del decreto va a concebir la tradición como un proceso, por el que el Evangelio, o si se prefiere, la revelación definitiva de Dios, que es el acontecimiento Cristo, se transmite de manera viva en la Iglesia a través de las generaciones. Con esta concepción se supera la división, excesivamente formal entre Escritura y Tradición y se resitúa la relación entre ambas y de éstas con el Magisterio de la Iglesia.

La tradición se concibe como la “voz viva del Evangelio”⁶ y “Evangelio” debe ser entendido aquí en la concepción más amplia que ya se encuentra en los padres y de la que no eran totalmente ajenos los teólogos hasta el siglo XVI. Nos referimos a Evangelio como el conjunto de la revelación, la comunicación de todo el misterio salvífico de Dios para con su creación. En este sentido la tradición no aparece como una competidora de la Escritura y la pregunta sobre quién tiene la supremacía no aparece como tal en el documento del Vaticano II. Esta presentación más ponderada no ha terminado, como hemos visto, con la discusión acerca de este tema.

Los autores jesuitas de la primera generación también se ocuparon de esta cuestión, precisamente en discusión con las tesis de los reformadores. Pretendemos en este artículo presentar las opiniones de los teólogos de la naciente Compañía de Jesús acerca de la Tradición y de la Escritura⁷.

La Compañía de Jesús y la reforma protestante

La Compañía de Jesús va a llegar tarde al encuentro con el protestantismo.

⁶ DV 8.

⁷ La Compañía, nacida en 1540, va a contar pronto con gran cantidad de autores que escribieron teología. Sin embargo, no muchos compusieron tratados propiamente eclesiológicos. Por ello, nos centraremos en aquellos que han redactado una obra con cierta entidad en el campo de la reflexión sobre la Iglesia. En concreto se trataría de Francisco de Toledo, Jerónimo Torres, Alfonso Salmerón, Francisco Suárez, Luis de Molina, Gregorio de Valencia y Roberto Belarmino.

Mientras la primera se iba fraguando en el devenir de la historia, la reforma protestante se va propagando con una fuerza inusitada. Cuando la Compañía nace, la reforma es un hecho en Alemania y en los países nórdicos, tiene focos importantes en Francia y Polonia, y amenaza con llegar incluso a España e Italia. Pero una vez que la Compañía ha nacido, las misiones que los jesuitas recibieron del Papa los colocaron rápidamente en contacto con el nuevo movimiento, especialmente en Alemania⁸.

A partir del encuentro con la reforma protestante, los autores jesuitas comienzan a interpretar el instituto de la Compañía de Jesús como una orden antiprotestante, como la respuesta de la providencia divina para luchar contra la herejía. Nadal⁹ va a ser el autor que más se destacó en este punto¹⁰, pero no fue el único. El mismo Ignacio lo formula de manera parecida en 1554 y Laínez va a describir el concepto “defensa de la fe” con claros tintes antiprotestantes¹¹. Polanco¹², por fin, en su *Informatio de Instituto Societatis Iesu* fechada el 8 de diciembre de 1564¹³ señala con gran acierto la simultaneidad cronológica de las “llamadas” contrarias de Lutero e Ignacio:

El terzero testimonio es de la origen desta Compañía; que al tiempo que

⁸ Cfr. DUHR, B., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert*, I, Freiburg im Breisgau 1907. Sobre Alemania véase también *Die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier*, Maguncia 1991; FUCHS, W. P., *Das Zeitalter der Reformation* (Gebhardt Handbuch der deutschen Geschichte), II, Stuttgart ⁹1970; BAUERREISS, R., *Das sechzehnte Jahrhundert*, Augsburg 1965, 180-185 y 217-220; LORTZ, J., *Die Reformation in Deutschland*, II, Freiburg ³1948, 138-153. Una presentación breve de este período en KIRCHNER, H., *Reformationsgeschichte von 1532-1555/1566*, Berlin 1987 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/6).

⁹ Sobre la cronología de su vida, harto movida, cfr. RUIZ JURADO, M., *Cronología de la vida de J. Nadal*: AHSJ 48 (1979), 248-276. Sobre la relación entre Nadal y la reforma protestante es imprescindible el artículo de JOS E. VERCRUYSE, *Nadal et la Contre-Réforme*: Greg 72 (1991), 289-315.

¹⁰ VERCRUYSE, J. E., *Nadal et la Contre-Réforme*: Greg 72 (1991) 289-315, aquí 300-303.

¹¹ Cfr. para todo este tema O'MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas*, Bilbao-Santander 1995, 333-347 con gran profusión de citas.

¹² Secretario de San Ignacio de Loyola desde 1547 hasta su muerte, gran conocedor e intérprete de la mente del santo y personaje influyente en la configuración de la Compañía de Jesús. Cfr. RUIZ JURADO, M., *Nadal y Polanco sobre la Fórmula del Instituto de la C. de Jesús*: AHSJ 47 (1978), 225-239.

¹³ Texto en Polanci Complementa I, 496-526.

permitió Dios por nuestros peccados que començase Martín Lutero en Alemania a levantar vadera contra la santa Sede Apostólica y cathólica religión, abriendo la puerta a infinitas sectas y monstruos de heregías, que desde el año de 1520 comenzó a excitar el demonio por aquél y otros sus ministros; al mismo tiempo, poco más o menos, su divina Providentia comenzó a preparar como un antidoto contra este veneno, con una conversión notable del Padre Ignatio de Loyola, de santa memoria, primer fundador desta Compañía.

Esta autocomprensión no va a ser productiva inmediatamente a nivel eclesiológico, pero muy pronto la Compañía se vio obligada a tomar partido en los temas candentes de la época. Se puede decir que es en el marco del Concilio de Trento donde los primeros jesuitas asumen una postura en temas eclesiológicos, que después se irá afianzando: en todos los temas, los jesuitas defienden unas ideas que pueden ser calificadas de tradicional, en una línea claramente papalista. En todos los temas optaron por la solución que más favorecía a la sede apostólica y ello a pesar de ser plenamente conscientes de la situación real de la misma y de su necesidad de reforma. Si en verdad las posturas jesuíticas no destacan por “novedosas”, sí asombra la actitud cerrada con que las defendieron, una vez que habían sido decididas, y la acentuación de los aspectos más favorecedores para el papado sin dejar posibilidad a resquicio alguno¹⁴.

La Escritura y la Tradición

Los autores jesuitas, pues, tratan esta problemática en el contexto de una serie de discusiones que tienen por interlocutores a los autores protestantes fundamentalmente.

Marco de la discusión

El tratamiento del binomio “escritura-tradición” aparece en los autores jesuitas de la primera época de la Compañía desde un punto de partida doble:

a) Desde el tema de la autoridad papal:

El tema que suscitó las discusiones más acaloradas del Concilio de Trento y

¹⁴ Para todo este tema y para la formación de la primera eclesiología jesuítica cfr. Molina, D. M., *La vera Sposa de Christo. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús*, Granada 2003.

que incluso amenazó su buen término fue el de la “residencia de los obispos”¹⁵. Discutido brevemente en la primera fase y pospuesta su solución para la tercera, sólo los buenos modos del legado pontificio Morone consiguieron lograr un consenso. Se trataba, en principio, de determinar si los obispos tenían la obligación de residir en sus diócesis. En el fondo de la cuestión (aparte de las consecuencias prácticas que un tal decreto podía tener para la vida de los prelados) se encuentra una discusión eclesiológica: determinar que la residencia es “de derecho divino”, lo cual impediría al Papa la posibilidad de dispensarla, suponía aceptar que el poder propio del obispo era recibido directamente de Dios en la consagración episcopal.

Junto al tema de la residencia se encuentra el no menos espinoso tema de la reforma de la Iglesia: ¿debe ser ésta acometida por el Concilio o ha de dejarse en manos del Papa? Aún más, si el Papa se opusiera a una reforma, ¿en qué medida puede el Concilio obligar al Papa a reformarse? El problema de fondo es, de nuevo, eclesiológico y no es otro que la ya duradera discusión eclesiológica acerca de quién es el que ostenta la más alta potestad en la Iglesia: el Papa o el Concilio.

Estas dos discusiones son el contexto fundamental donde hay que situar la actuación de los jesuitas presentes en Trento y de los escritos de éstos que se refieren a este tema.

Los jesuitas van a optar en estos dos temas de forma bastante coherente. En cuanto a la residencia de los obispos, los primeros autores jesuitas se inclinan a no considerarla “iure divino”¹⁶; en cuanto a la reforma de la cabeza, nuestros autores se oponen a la posibilidad de que el concilio pudiera obligar al papa a reformarse¹⁷.

¹⁵ Cfr. el magnífico artículo de JEDIN, H., *Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht 1562/63*, en: id., *Kirche der Geschichte*, II, Freiburg-Basel-Wien 1966, 398-413. Véase también GARCÍA GUERRERO, *El decreto sobre residencia de los obispos*, Cádiz 1943.

¹⁶ Así se encuentra en los tratados de LAÍNEZ (*Disputationes Tridentinae*, I), y de SALMERÓN (*Commentarii in evangelicam historiam*, tr. 61-74, t. XII, Köln 1604, 404-532).

¹⁷ POLANCO, A., *De universae Ecclesiae reformatione*: Monumenta Lainii 8, 800-805. La decisión que los autores jesuitas van a adoptar en este momento es clara: la reforma del papa no puede ser llevada a cabo por medio del concilio. Salmerón lo estudia largamente en un apartado de sus Comentarios que se titula *De superioritate pontificis supra concilium* (*Comentarii in evangelicam historiam* XII, 567-613. Comentario y datación del texto en: SIEBEN, H. J., *Ein Traktat des Jesuiten Salmerón über in Trient strittige Fragen zur Autorität des Konzils*, en: id., *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum*, Paderborn 1996,

Esta opción, que es de hecho papalista, va a aparecer de forma clara en la exposición sistemática que los primeros autores de la Compañía escribirán acerca del Romano Pontífice. La presentación que van a hacer de este tema busca una meta clara: no se trata de una sistematización exhaustiva sino que, desde el principio, aparece el punto que ha de ser defendido y que no es otro que la autoridad del papado¹⁸. Las razones para que los autores se fijen en este punto en concreto son variadas. Por una parte, existen razones que podemos calificar de coyunturales, sin por ello restarles importancia: los “tiempos peligrosos” que están viviendo con su ataque masivo a la autoridad papal exigen una respuesta clara por parte de los autores católicos; el desarrollo histórico por el que el papado se está convirtiendo en un signo de identificación para los católicos, en clara oposición a los movimientos reformados¹⁹. Por otra parte, sin embargo, tenemos que echar mano de las razones que provienen de la corriente teológica en la que estos autores se enmarcan. Los primeros jesuitas quieren ser y, de hecho son, defensores del papado y de las prerrogativas del mismo.

b) *Desde el tema de la oscuridad de la Escritura.*

El segundo punto de partida, y que es el que más nos interesa ahora, será la incapacidad de la Escritura para dirimir las controversias que se puedan presentar en cuestiones de fe (lo que apoyará la idea de que la instancia de decisión debe ser el Papa).

435-463, aquí 452-457). No es difícil descubrir el parentesco entre este texto y el voto “de reformatione” dado por Laínez en el Concilio el 2 de octubre de 1563: CT IX, 877-879, donde, ya al comienzo, Laínez hace una protesta de su fidelidad a la sede apostólica: *R. P. Generalis Jesuitarum protestatus est, se nihil velle dicere in praeiudicium Sedis Apocae.* (877, 24-25).

¹⁸ Cfr. TOLEDO, F., *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio*, 4 vols., ed. por J. PARRA, Roma 1859, II, 64bE: *Alia non minus gravis occurrit controversia de Romani Pontificis auctoritate, an nimirum ipse solus citra Concilium possit errare in definiendis rebus fidei et morum*; SUÁREZ, F., *De Ecclesia y De Pontífice*, introducción y edición de Antonio Vargas-Machuca, S.I.: ATGran 30 (1967) 245-331, aquí 279-280: *Exposimus disputatione precedenti totam Ecclesiae rationem et regiminis modum, quam monarchicum esse concludimus, sequitur ergo ut de huius Ecclesiae monarchia, ac supremo pastore in quo auctoritas definiendi res fidei, quam praecipue hoc loco requirimus, residet, disseramus*; VALENCIA, G., *Analysis fidei Catholicae*, en: *De rebus fidei hoc tempore controversis*, Lutetiae 1610, 1-121, 58D: *Pontifex ipse Romanus est, in quo auctoritas illa residet, quae in Ecclesia exstat ad iudicandum de omnibus omnino fidei controversis*.

¹⁹ Sobre este tema que incluye muy diversos aspectos (políticos, sociales, religiosos) véase ZEEDEN, E. W., *Konfessionsbildung*, Stuttgart 1995, esp. 67-112.

La incapacidad de la Escritura se enraíza en su oscuridad. Esta es una idea que está presente en todos los autores jesuitas de este siglo.

Así Suárez, al tratar el tema de la capacidad del papa para definir infaliblemente, se hace eco de algunas posturas “intermedias” que existían en su tiempo: Algunos autores defendían que el papa podía por sí mismo (y sin concilio) definir lo que se encontraba en la escritura o ya había sido definido por un concilio, pero no una cosa nueva. En contra de este planteamiento Suárez recurre precisamente a la dificultad que encierra la escritura. Hay pasajes muy oscuros y la interpretación de estos daría lugar a grandes controversias *quae sine illius definitione, qui auctoritatem et certitudinem a Christo habet, dirimi non possunt*²⁰.

Gregorio de Valencia²¹ es el autor, de entre los primeros teólogos jesuitas, que más ha explicitado esta idea²².

Toda la reflexión de este autor se encamina a la búsqueda de una autoridad que pueda ser fácilmente entendible por todos, algo que no posee la Escritura. Para Valencia la oscuridad de la misma no es atribuible a un fallo de Dios, sino más bien es confesión de “la majestad y la altura” de Dios, de su ciencia y de su sabiduría y, al mismo tiempo, confesión de la “limitación de ingenio” del hombre.

La oscuridad de la Escritura no es algo nuevo. Ya San Agustín se había referido a ella en su “De Doctrina Christiana”: *Quod totum divinitus provisum esse non dubito ad edomandam labore superbiam, et intellectum a fastidio revocandum cui facile investigata plerumque vilescunt*.

Valencia expone las razones a favor de la dificultad de la Escritura. Según él, se ha de admitir por todos que:

²⁰ SUÁREZ, F., *op. cit.*, 287.

²¹ Sus obras en *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Primera parte: *Bibliographie*, ed. por Agustín y Luis de Backer. Nueva edición por C. Sommervogel, 9 vols., Bruxelles-Paris 1890-1900: vol. 8, 388-400. Una visión rápida en DOMÍNGUEZ, F., *Valencia, Gregorio de*: LThK 10, 516; biografía y un pequeño estudio sobre sus doctrinas en ROMEYER, B., *Valencia*: DThC 15, 2465-2497. La bibliografía más completa en POLGÁR, L., *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*, Roma 1981-1990: III/3, 591. Véase también DOMÍNGUEZ ASENSIO, J. A., *La obra eclesiológica de Gregorio de Valencia*: AnAn 33 (1986), 11-157.

²² Pero no el único: Jerónimo Torres trata el tema brevemente en el capítulo que dedica a las Escrituras (*Confessio Augustiniana in libros quator distributa, et certis capitibus locorum theologicorum, qui sunt hodie scitu dignissimi comprehensa: ex omnibus B. Aurelii Augustini libris in unum opus...*, Dilingae 1569, 64vto.-65vto.).

- a) para conocer la escritura es necesario un dominio de las lenguas en las que la doctrina divina fue escrita.
- b) es necesario además un dominio del asunto, un conocimiento de los textos de cara a una interpretación válida²³.
- c) también se ha de conocer la historia y las artes liberales para poder interpretar la doctrina cristiana.
- d) el contexto de toda la doctrina es importante, pues así, unas frases se explican con otras más claras.
- e) para la correcta interpretación es necesario además un corazón limpio que no impida ver.
- f) la vida de oración es así mismo importante, para que Dios ilumine nuestro entendimiento.
- g) el último problema lo sitúa Gregorio en el punto d) que él mismo acepta. El explicar unos textos por otros presupone que se sabe cuáles son los lugares complicados y oscuros de la escritura. Sin embargo, de hecho lo que a uno le parece oscuro, a otro le parece lo más claro... y así puede ocurrir que se expliquen lugares, que son claros, a partir de otros, que son mucho más oscuros²⁴.

Ahora bien, aunque la Escritura fuera en su mayor parte clara, todavía tendríamos otra dificultad. Ésta no responde a todas las preguntas que en cuestiones de fe pueden surgir:

- a) El primer ejemplo que coloca nuestro autor es significativo: la determinación del canon. Se trata no de determinar el sentido de la Sagrada Escritura, sino si ella es sagrada o no, cuáles libros han sido revelados y cuáles no. Estas discusiones se han dado en la historia (sigue a Driedo y a Cano en los ejemplos que pone) y por ello no puede entender cómo Calvino dice: *haud difficilium Scripturam Canonicam a non Canonica per se ipsam dignosci discernique posse, atque album a nigro, frigidum a calido, dulce ab amaro*. Y por ello, anota, a continuación Valencia: *Hoc si ita est, quomodo magis controverti posset, an hic liber aut ille sit Scriptura Canonica...*²⁵. En el fondo se vuelve al mismo planteamiento que ya ha aparecido: es la Iglesia la que determina que las

²³ Usando un argumento *ad hominem*, Valencia les recuerda a los reformados que aun ellos están lejos de estar unidos en la interpretación de las diversas cuestiones (se refiere a calvinistas y luteranos).

²⁴ Este tema es muy importante pues de él dependen varias de las controversias de este tiempo: en concreto los temas de la justificación (Rom 7,17); el de la Eucaristía (Mt 26,26)

²⁵ VALENCIA, *op. cit.*, 30B.

escrituras son canónicas...

b) Problemas, sin embargo, no aparecen solo en este tema. También hay otros muchos sobre los que la Escritura no dice nada pero que se han de creer sin dudar, como por ejemplo, la virginidad de María.

c) La tercera razón nos sitúa en el tema de la providencia divina. Dios ha de proporcionarnos la mejor regla para poder discernir en las controversias. La Escritura es claramente no la mejor regla, no por ella misma sino por nuestra incapacidad. dicha incapacidad, sin embargo, tuvo que ser prevista por Dios, así como el que todos los herejes iban a querer justificarse recurriendo a la Escritura (lo cual es un hecho de la historia que ha sido repetido y ya atacado por muchos: Agustín, Tertuliano...) De ahí que Dios dispusiera la existencia de una autoridad externa a la Escritura.

También Belarmino trató el tema de la oscuridad de la Escritura en el libro III de la primera controversia general²⁶. La escritura plantea, según Belarmino, graves problemas debido a que algunas afirmaciones parecen contrarias a otras; a la existencia de oraciones ambiguas o imperfectas; a que algunas oraciones están descolocadas; a que algunas frases son hebraismos y a la utilización de numerosísimas figuras literarias, cuya comprensión exige capacidad de interpretación²⁷. Es esta dificultad y oscuridad de la Escritura la que postula la necesidad de un intérprete; de hecho todas las controversias dependen de la determinación de dicho intérprete²⁸.

La Escritura

Los escritores jesuitas dan una gran importancia a la Escritura, como no podía ser de otra manera, de modo que el argumento más utilizado en sus obras es el argumento “de Scriptura”²⁹.

²⁶ BELARMINO, *De verbo Dei*, lib. III: I, 167-193.

²⁷ Id., 169ab.

²⁸ Id., 174ss.

²⁹ Si hacemos un recuento, nos encontramos con que Toledo (*In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio*, tomo II, ed. por J. Paria, Roma 1859) cita 83 veces el Nuevo Testamento y 29 el Antiguo, mientras que Molina (*De Fide. Comentarios a la II.II., q. 1-16*, ed. por M. Prados S.I., y E. Moore, S.I.: ATGran 41 (1978), 113-330) utiliza 181 veces el Nuevo y 32 el Antiguo Testamento. En el libro VI del *Analysis Fidei Catholicae* de Valencia encontramos 94 veces mencionado el Nuevo Testamento y 40 el Antiguo y en Suárez (*De Ecclesia y De Pontifice*, introducción y edición de Antonio Vargas-Machuca,

Los autores que más se han planteado este tema son Gregorio de Valencia y Roberto Belarmino.

Valencia diserta sobre el tema de la Escritura al tratar el modo como el Romano Pontífice debe hacer uso de su autoridad en materias de fe. Se trata, por lo tanto, de la rectitud en la actuación papal y no de determinar si posee autoridad para declarar infaliblemente. Como respuesta a esta pregunta, Valencia establece que el papa, en cada decisión, debe basarse en los argumentos más sólidos que se le ofrezcan. Esto se sigue del ministerio del Papa que consiste en transmitir los dogmas recibidos y no en crear nuevos. Esto es además necesario para que los fieles se convenzan más fácilmente de la verdad de lo decidido.

Los medios de los que el Papa tiene que hacer uso son:

- la sagrada escritura.
- la tradición apostólica.
- las definiciones de anteriores papas y concilios.
- la doctrina común de todos los Padres y doctores de la Iglesia.
- en cierta medida, también del consenso de los fieles (*consensus fidelium*)

El primer medio, por tanto, es la Sagrada Escritura. Para Gregorio de Valencia, la Escritura es doctrina divina, escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo, inspiración que se debe distinguir de la “inspiración” que posee el Romano Pontífice para definir en cuestiones de fe. Está compuesta por los libros que la Iglesia ha declarado como canónicos (lo cual ha sido definido en el Concilio de Trento)³⁰. La Escritura es infalible y si bien posee una menor autoridad que la Iglesia “extensiva”, ya que la autoridad de la Iglesia sea extiende a más puntos, la escritura posee una mayor dignidad y autoridad según el “modus autoritatis” (el autor).

Para Gregorio de Valencia la Biblia pueda aportar un argumento infalible para definir algo como infalible, frente a la idea contraria defendida por los reformados.

Frente a los argumentos que ponían en duda dicha capacidad, Gregorio afirma la promesa de Cristo a su Iglesia de que la fe se conservará hasta el final.

S.I.: ATGran 30 (1967), 245-331) aparece 29 veces citado el Nuevo Testamento por 8 el Antiguo.

³⁰ VALENCIA, *Analysis fidei Catholicae: ... Scripturam sacram illis omnibus ac solis contineri libris, qui communiter nunc exstant in Bibliis sacris, excepto tertio et quarto libro Esdrae* (93D)

Para ello es necesario que los libros inspirados sean santos³¹.

Belarmino, por su parte, está interesado en defender la validez de toda la Escritura canónica frente al rechazo de algunos libros y de parte de otros llevado a cabo por los protestantes. El cardenal defiende la canonicidad de todos ellos y establece que dichas Escritura es la “regla de fe cierta y duradera”³².

La tradición

Algo que llama la atención en nuestros autores es el recurrir a la historia como un argumento de peso en la controversia del siglo XVI³³. Esto no deja de ser curioso, toda vez que los autores de la Reforma habían elevado el *sola Scriptura* a principio rector de toda su argumentación, con lo que todo lo relativo a la tradición y a la historia pudiera haber caído en el olvido. Sin embargo, fueron los propios autores reformados los que, al mismo tiempo, habían querido demostrar cómo su postura ya se encontraba en los comienzos de la Iglesia. En definitiva, intentaban probar que sus ideas concordaban con los

³¹ Valencia discute los cuatro argumentos que, según él, usaban los reformados para oponerse a esta convicción. Frente a la idea de que los libros de la Biblia no son los originales, sino traducciones, que pudieran contener errores, nuestro autor defiende que no todos los traductores, sin excepción, puede haber errado; el concilio de Trento, por su parte, ha declarado que la Vulgata contiene la doctrina divina, lo cual supone considerarla una “traducción perfecta”. Frente a la idea de que, aun siendo las traducciones perfectas, Dios puede “engañar” las mentes humanas, por medio de un espíritu falso (96B), Gregorio declara la imposibilidad de que Dios pueda mentir o inducir a la mentira. La tercera objeción de los reformados es de mayor calado: aún cuando la Escritura sea inspirada, no por ello está demostrado que todas y cada una de las cosas que en ella se dicen sean inspiradas; se trata, evidentemente, del criterio para interpretar la Escritura. Para Gregorio de Valencia, dicho criterio es la interpretación de la Iglesia, con lo que es posible la determinación de la autoridad que tienen las afirmaciones de la Escritura. Por último, los contrarios esgrimían el argumento de que la Biblia es insuficiente para tomar una decisión a partir de la propia Biblia, a lo que Valencia responde de igual manera que a la tercera objeción: la Iglesia es la que interpreta con autoridad las afirmaciones de la Escritura.

³² BELARMINO, *De verbo Dei*, lib. I, cap. 1: I, 68a: *Propheticos et Apostolicos libros juxta mentem Ecclesiae Catholicae, et olim in Concilio III Carthaginiensi et nuper in Concilio Tridentino explicatam, verum esse verbum Dei, et certam ac stabilem regulam Fidei.*

³³ Para este tema cfr. POLMAN, P., O.F.M., *Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation*, Münster 1931 (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, 4).

padres de la Iglesia, y, por ende, con la “tradición” (si bien, es verdad, que desarrollaron más el argumento “de Scriptura”).

Entre los santos padres, Agustín es uno de los que fueron más utilizados por parte de los protestantes, los cuales lo invocaban en favor de muchas de sus tesis.

Si bien es verdad que los jesuitas también usaron con profusión las citas escriturísticas y que alguno se destacó en el tema bíblico³⁴, lo cierto es que el argumento de tradición se incrementó considerablemente. Y entre los padres más utilizados no es de extrañar que fuera Agustín el que más interés despertó. Entre todos los autores fue Jerónimo Torres el que escribió una obra dedicada exclusivamente a este Padre. Se proponía así responder a las interpretaciones erradas que daban los protestantes a la obra agustiniana³⁵. A pesar de que el libro tuvo una gran influencia (provocó dos ensayos de respuesta por parte de Guillaume Bidembach, ya en 1568, y de Thomas Wegelin en 1607, así como tuvo imitadores tanto en lo referente a San Agustín como al método elegido que fue aplicado con otros padres), la bibliografía sobre este autor es prácticamente inexistente³⁶.

La respuesta del Turrense ha recogido, en una especie de Antología, textos de todas las obras de San Agustín (Jerónimo Torres es consciente del problema que supone el determinar cuáles de las obras que circulan con el nombre de Agustín son apócrifas pero prefiere no entrar en el debate y se conforma con el convencimiento de que la mayoría son verdaderas. La Tradición se presenta para los autores jesuitas como algo necesario.

³⁴ Juan de Maldonado fue, sin duda, el mejor exegeta con el que contó la naciente Compañía de Jesús. Compuso un comentario a los cuatro evangelios (*Commentarii in quatuor evangelistas*, 2 vols., ed. por J. M. Raich, Moguntiae 1874). Su escritura es ágil y fresca y la libertad de que hizo gala Maldonado ha llevado a que numerosas ediciones de su obra, posteriores al autor, corrigieran algunos puntos, algunas ideas y algunas expresiones de Maldonado (cfr. el prólogo de J. M. RAICH en su edición de los comentarios).

³⁵ Esto aparece ya en el título de la misma: *Confessio augustiniana in libros quatuor distributa, et certis capitibus locorum theologorum, qui sunt hodie scitu dignissimi, comprehensa: ex omnibus B. Aurelii Augustini libris in unum opus bona fide ac studio singulari redacta*, publicada en Dilinga en 1567 (nosotros usaremos la segunda edición de 1569).

³⁶ No hemos encontrado ni un sólo trabajo monográfico, así como ningún artículo. Solamente breves referencias a él en algunos libros que trabajan grupos de autores y alguna reseña en diccionarios especializados: cfr. GRAUSEM, J.-P. en el artículo *Torres (Jérôme de) (Torrensis)*: DThC XV 1240.

1. Definición

Salmerón introduce el tema de la Tradición después de describir los signos que ayudan a reconocer la verdadera Iglesia, debido a que esta ilumina grandemente las cuestiones tratadas al proporcionar toda la enseñanza apostólica³⁷. Para este autor la tradición es la doctrina de la salvación transmitida por la Iglesia de viva voz, tanto si posteriormente dicha doctrina fue puesta por escrito, como si no lo fue³⁸.

Para Salmerón consta que Cristo enseñó oralmente a los apóstoles y no mandó que se escribiera la Escritura, por lo que la predicación es un instrumento más eficaz que la Escritura para la persuasión. La predicación modelo es la de los apóstoles, que no ha perecido porque, realizada por el Espíritu Santo, se conserva escrita en el corazón de los fieles.

No es difícil para Salmerón determinar, pues, que la tradición es necesaria para que se posea la totalidad de la doctrina de Cristo. La Iglesia aparece como la custodia fidelísima de esta predicación y esa custodia aparece como un signo verdadero de la Iglesia de Cristo³⁹. A partir de aquí Salmerón concluye que la iglesia verdadera es la romana puesto que los herejes no reciben todas las tradiciones eclesiásticas o apostólicas y, por tanto, no tienen en su totalidad la doctrina de Cristo.

Belarmino, por su parte, después de constatar que la Escritura está necesitada de interpretación, trata el tema de la tradición en el libro cuarto de la primera controversia. Tradición significa, en general, “toda doctrina, ya escrita, ya no escrita, que es comunicada por uno a otro”⁴⁰, aunque, a nivel teológico, tradición es usada para significar únicamente la doctrina no escrita; con esto se quiere

³⁷ SALMERÓN, A., *Commentarii in Novum Testamentum*: Tom. XIII, Lib. I, Pars III (Colonia 1604), 212d4: *Admonitus priori disputatione, quam de indubitatis, et veris Ecclesiae christi signis habuimus, quantum lucis et utilitatis illis adferret tractatio de Traditionibus Ecclesiasticis, et Apostolicis, quae ad agnoscendum universum praedicationis Apostolicae corpus plurimum valent...*

³⁸ Ib: ... *salutis doctrina ab Ecclesia viva voce tradita, sive postea canonice scripta sit, sive non; sive alia scriptura minime canonica commendata sit; sed memoria ex ore in os transfusa; et veluti per manus conservata.*

³⁹ Id., 207 : ... *haec Evangelicae praedicationis vox praesens, et viva in ore, corde, et auribus fidelium, et consensus in illam, verum est Ecclesiae Christi signum...*

⁴⁰ BELARMINO, *De Verbo Dei*, lib. IV, cap. 1: I, 195b: *Nomen Traditionis generale est, et significat omnem doctrinam sive scriptam, sive non scriptam, quae ab uno communicatur alteri.*

decir que la doctrina concreta no fue escrita por el autor primigenio de ella, si bien ha sido escrita con posterioridad.

2. Clasificación

Las tradiciones pueden ser clasificadas a partir de diferentes criterios. Salmerón es el autor que nos da una criteriología más completa. Según este autor se pueden utilizar cuatro principios:

a) según el autor⁴¹: la tradición puede tener a Dios como fuente (las cosas que han sido recibidas oralmente de Cristo), a los apóstoles y a los obispos (especialmente los obispos de Roma).

b) según el contenido: por una parte, existen tradiciones que han de ser creídas y conservadas; otras se han de creer piadosamente, pero sin la obligatoriedad de las primeras y existen otras que nos dicen qué debemos acoger o rechazar (ley natural, decálogo)⁴².

c) según el modo como esas tradiciones han llegado a nosotros: algunas han sido reveladas abiertamente mientras que otras se hallaban ocultas en las palabras de los mayores⁴³.

d) según su cualidad: existen tradiciones que son buenas, otras son vanas, y otras indiferentes con respecto a la iglesia⁴⁴.

Jerónimo Torres propone, por su parte, una división tripartita:

a) las que debe ser creídas porque provienen de los propios apóstoles⁴⁵;

b) las que recibimos a través de las costumbres y en los cánones; y

c) las particulares: deben ser observadas si no van contra la fe o contra las buenas costumbres.

Belarmino divide la tradición siguiendo dos criterios⁴⁶:

a) según el autor: divina, apostólica y eclesiástica

b) según la materia: de fide, de moribus. Estas últimas pueden ser perpetuas o temporales; universales o particulares, necesarias o recomendadas.

⁴¹ SALMERÓN, *op. cit.*, 283Bb.

⁴² SALMERÓN, A., *Commentarii in Novum Testamentum*: Tom. XIII, Lib. I, Pars III (Colonia 1604), 284Ab.

⁴³ Id., 284Ad-285Aa.

⁴⁴ Id., 285Ab.

⁴⁵ TORRES, *op. cit.*, 75vto-77.

⁴⁶ BELARMINO, *De Verbo Dei*, lib. IV, cap. 2: I, 196s.

3. La Tradición Apostólica

El problema que la tradición presentaba no era únicamente relativo a las costumbres, o a las tradiciones, que pertenecieran a lo que se llama la “tradición eclesiástica”; la propia tradición apostólica era puesta en tela de juicio.

La tradición apostólica es aquella que parte de los apóstoles con la asistencia del Espíritu Santo, y que no se encuentra en los escritos apóstolicos⁴⁷.

Salmerón subraya dos ideas a tener en cuenta con respecto a la tradición apostólica, ideas que evidentemente la quieren defender. Existe la convicción de que lo que la iglesia universal ha recibido y creído como verdad de fe nunca ha sido cambiado⁴⁸. Por otra parte, se subraya que la Iglesia nunca ha aceptado la contradicción en la doctrina de fe. Lo único que hace la Iglesia es una explicación (o adición). Se trata de profundizar en los aspectos esenciales o accidentales de la fe, no añadir nada nuevo⁴⁹.

Ante la idea repetida por los reformadores de que son muchas las cosas discutidas por los escolásticos, Salmerón, distingue entre lo que ha sido determinado por la autoridad eclesiástica, acerca de lo cual no está permitido el disenso y aquellas que aún no han sido determinadas por la Iglesia, que son temas discutibles y abiertos al debate teológicos⁵⁰. El apostillar la definición de la Iglesia o de un Concilio, se comprende si se tiene en cuenta que Salmerón escribe después de un Concilio General, que ha tomado postura ante muchas de las cuestiones sobre las que él diserta (casi a modo de confirmación de esta opinión trae a colación una larga lista con cosas que los padres de la Iglesia han dicho y son falsas, porque entonces no estaban todavía definidas). La conclusión es clara: la fe expresada por los teólogos católicos forma parte de la doctrina si ha existido un consenso universal o casi universal y ha sido transmitida

⁴⁷ Cfr. BELARMINO, id., que pone como ejemplo el ayuno cuaresmal.

⁴⁸ SALMERÓN, *op. cit.*, 207r3: *numquam aliquid in Ecclesia universali consensu ut fidei dogma fuisse receptum, quod postea sit recantatum, aut mutatum*. Que existen también asuntos de fe, recibidos por “tradición apostólica” es subrayado por Belarmino (*De verbo Dei*, lib. IV, cap. 2: I, 200ss).

⁴⁹ Ib.: *Ecclesia etsi contradictionem in doctrina fidei non admittat; admittit tamen additionem, seu explicationem in essentialibus sive mysteriis, et in accidentiis, et quae ad substantiam non faciunt, etiam mutationem, sive abrogationem*.

⁵⁰ Id.: *Sed haec, et quae huiusmodi sunt, salva fide, et Ecclesiae autoritate, quae nihil hactenus de illis definivit, agitari, et in disputationem vocari possunt: at si per Ecclesiam, vel Concilium generale tale aliquid decideretur, iam nemini hiscere, aut mutire contra Ecclesiae determinationem liceret*.

constantemente⁵¹. Por su parte, Valencia trata tres puntos sobre las tradiciones apostólicas: qué son y los diferentes tipos que hay; su autoridad y seguridad y las reglas de su interpretación, repitiendo los mismos argumentos que los demás autores.

4. Discernimiento de las tradiciones

Según Belarmino cinco son las reglas para conocer las verdaderas tradiciones⁵²:

- a) cuando la iglesia universal defiende algo como doctrina de fe, que no aparece en la sagrada escritura (ya que la iglesia universal o puede errar)
- b) cuando la iglesia universal mantiene algo, que nadie podría haber determinado sino sólo Dios (por ejemplo el bautismo de infantes)
- c) aquello que en toda la iglesia y en todos los tiempos se ha conservado (ayuno cuaresmal).
- d) cuando todos los doctores de la Iglesia enseñan conjuntamente (para ello es necesario que los doctores más eminentes la enseñen, y los demás no los contradigan: el rito del bautismo)
- e) aquello que sin duda se ha creído como proveniente de los apóstoles en aquellas iglesias que han mantenido la sucesión apostólica de manera ininterrumpida.

Escritura y Tradición

En torno a la pregunta acerca del lugar donde se encuentra la autoridad en la Iglesia, los reformados afirmaban que la autoridad sólo concierne a la Escritura (*sola Scriptura*). Frente a esta idea, los autores jesuitas se esfuerzan por poner la Escritura en relación con la Tradición subrayando que la autoridad de la primera depende de la autoridad de la segunda, y por tanto, de la autoridad de la Iglesia. En este sentido, Jerónimo Torres pone de manifiesto que ni siquiera los contrarios a la tradición pueden probar la autoridad de la Escritura si no es

⁵¹ SALMERÓN, A., *Commentarii in Novum Testamentum*: Tom. XIII, Lib. I, Pars III (Colonia 1604), 209d3: *Illud ergo dogma a Doctoribus expressum catholicum, fidem in Ecclesia Catholica facit, quod universali consensu vel ab omnibus, vel fere ab omnibus magna constantia traditum est.*

⁵² BELARMINO, *De verbo Dei*, lib. IV, cap. 9: I, 216ss.

recurriendo a la Tradición propia de su Iglesia⁵³. De igual manera Molina afirma que si la Iglesia se pudiera equivocar, entonces desaparecería la certeza con la que recibimos los libros canónicos como inspirados por Dios, *quod enim libri quos hodie habemus tamquam canonicos revera canonici sint et assistentia Spiritus Sancti conscripti, et quod incorrupti usque ad hanc diem perseverent non aliunde constat quam ex eo quod ut tales semper eos habuit Ecclesia, et quod tales eos esse diffinivit*⁵⁴. Y lo mismo ocurre con las cosas que creemos son de fe. Molina afirma, por tanto, que la autoridad de las escrituras sagradas depende de la autoridad de la Iglesia, como se ve también en el símbolo que no remite a las escrituras sino a la Iglesia (no se dice “creo en las escrituras sagradas” sino “creo en la santa iglesia católica”).

Por su parte, Salmerón, en un panegírico a la Tradición llega a decir que la tradición es más necesaria que la Escritura para la Iglesia⁵⁵. Esta idea es defendida, debido a que la Iglesia de Dios ha existido con bastante antelación a la escritura (tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento) y a que la Tradición es necesaria para asuntos que son del todo vitales: es la que prueba que la traducción de las Escrituras no contienen ningún error que impida el que nos llegue el mensaje de salvación por entero⁵⁶. La Tradición es además más antigua que la Escritura⁵⁷, más clara (perspicuitas)⁵⁸, tiene más firmeza y estabilidad cuando enseña lo que se ha de creer, lo que se ha de hacer o lo que se ha de evitar⁵⁹ y es más universal que la Escritura⁶⁰.

Todo ello es avalado extensamente con testimonios bíblicos y patrísticos en un intento por defender la Tradición contra el *sola Scriptura* luterano.

Suárez, más mesurado, determina que la Iglesia no puede de ningún modo obligar a creer algo sin un testimonio de la Escritura, o sin una tradición clara, o

⁵³ TORRES, J., *Confessio augustiniana* (Dilinga 1569), 74vto.: *Nec sane haeretici nostri temporis possunt librorum sacrorum probare auctoritatem, nisi ad traditionem confugiant eius Ecclesiae, a qua ipsi praecisi sunt.*

⁵⁴ MOLINA, L., *De Fide. Comentarios a la II.II., q. 1-16*, ed. por M. Prados S.I., y E. Moore, S.I.: ATGran 41 (1978) 113-330, aquí 230.

⁵⁵ SALMERÓN, A., *Commentarii in Novum Testamentum*: Tom. XIII, Lib. I, Pars III (Colonia 1604), 215Aa: *Est igitur Traditio in primis ad salutem Ecclesiae necessaria, atque adeo magis, quam ipsa Scriptura.*

⁵⁶ Id., 215Bc.

⁵⁷ Id., 216Be.

⁵⁸ Id., 217Ad.

⁵⁹ Id., 217Ad.

⁶⁰ Id., 218Bc.

sin una definición de los Pontífices o de un concilio aprobado⁶¹. Esta conclusión se basa en dos razones: a partir de la historia, ya que así se ha producido en toda la historia de la Iglesia, y a partir de la necesidad de clarificación ya que difícilmente se puede saber cuál es el sentir de la Iglesia sin una definición expresa u otra regla similar.

El último de los grandes autores jesuitas del siglo XVI, Belarmino⁶² defiende que la Escritura sin Tradición ni es simplemente necesaria, ni es suficiente.

Función de la tradición

Para Salmerón la tradición tiene una función multiforme:

- . es la que canoniza las Escrituras. Sin tradición no podríamos decir qué escrituras con las reveladas y cuáles no.
- . es la que garantiza que la Septuaginta y la Vulgata no contengan ningún error en cuanto a las enseñanzas necesarias para la salvación⁶³.
- . es necesaria para captar el verdadero sentido de las Escrituras.
- . para la determinación de los sacramentos, su número y lo que atañe a su esencia.
- . es la que justifica la forma jerárquica de la Iglesia.
- . para resolver muchas dudas que no aparecen expresamente en la Escritura ni en ella, por tanto, se solucionan.

Para Valencia la Tradición tiene la función eminente de intérprete de la Escritura, junto a otras reglas que existen para ello⁶⁴.

⁶¹ SUÁREZ, F., *De Ecclesia y De Pontifice*, introducción y edición de Antonio Vargas-Machuca, S.I.: ATGran 30 (1967), 245-331; 278: ...*DICO TERTIO. Vix autem nullo modo fieri potest, ut Ecclesiae universalis consensus obliget ad credendum sine Sacrae Scripturae testimonio, aut aperta traditione, aut Pontificis, vel approbati concilii definitione.*

⁶² BELARMINO, *De verbo Dei*, lib IV, cap. 4: I, 200ss.

⁶³ SALMERÓN, *op. cit.*, 215Bb.

⁶⁴ En ellas sigue, en general, a Agustín en su libro *De doctrina christiana*:
Primum documentum est, ut quis bene perspectos habere studeat libros omnes Scripturae sacrae, in eorumque lectione, quantumvis multa non intelligat, assidue versetur.
Secundum documentum est, ut quis similiter multum in lectione Patrum, Conciliorum, et Decretorum Pontificum versetur.
Tertium est, ut quis etiam probe teneat eam linguam qua sacrae literae vel traditae vel expositae sunt, itemque figuras se tropos loquendi in illa usitatos..
Quartum est, ut quis artium liberalium cognitione et scientia naturalium rerum, quoad eius fieri possit, instructus ad sacrarum literarum studium accedat.

Los jesuitas y el tratamiento de la relación entre la Escritura y la Tradición en el marco de las ideas eclesiológicas del siglo XVI.

A nivel de estructura de los tratados eclesiológicos

Cuando los jesuitas comienzan a escribir, evidentemente no lo hacen partiendo de cero, sino que se enmarcan en una tradición, la papalista, que tiene en algunos autores dominicos sus mejores ejemplos.

Si comparamos las obras de los primeros jesuitas con los dos autores dominicos que escribieron tratados eclesiológicos de cierta entidad, sí podemos ver ya una evolución en la manera como han tratado los temas. Nos referimos a los salidos de las lecciones de Juan de la Peña⁶⁵ y de Mancio de Corpore Christi, ambos profesores en Salamanca.

Juan de la Peña pronuncia sus lecturas en el curso 1559-60, cuando era sustituto de Domingo de Soto en la cátedra de Prima de la universidad salmantina. Éstas se han conservado en varios manuscritos, siendo publicadas por el P. Ramón Hernández en tiempos relativamente recientes⁶⁶. El tratado se divide, según criterio del editor, en ocho apartados:

1. La Iglesia: *vox ecclesia*, partes de la Iglesia.
2. Los miembros de la Iglesia militante.
3. La visibilidad de la Iglesia.
4. Las notas de la Iglesia.
5. La Apostolicidad de la Iglesia.
6. Los sacramentos, la escritura y la tradición.
7. El Romano Pontífice.
8. Los concilios ecuménicos.

Quintum documentum, idque latissime patens, est, ut si quis locus est ambiguus, vel prope obscuritatem dictionis, quia dubium est, quomodo sit distinguenda vel pronuncianda, nun serio an ironice, absolute an per interrogatione, et c. vel etiam ob significatarum rerum obscuritatem, consulat quia alia dogmata fidei clariora, antecedentiaque et consequentia perpendat.

Sextum documentum est, ut consulatur etiam ratio naturalis (VALENCIA, *op. cit.*, 101)

⁶⁵ Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *El maestro Juan de la Peña*: CTom 51 (1935), 1, 325-356; 52 (1935), 2, 40-60; 145-178; 54 (1936), 1, 5-31; HERNÁNDEZ, R., O.P., *Concepto y notas de la Iglesia según Juan de la Peña*: CTom 109 (1982), 107-137.

⁶⁶ PEÑA, JUAN DE LA, *Eclesiología. Réplica a la Iglesia de Lutero*, (ed. por Ramón Hernández, O.P.), Salamanca 1987.

Estos ocho apartados no se encuentran, sin embargo, al mismo nivel, como si de una enumeración se tratara, sino que existe una articulación entre ellos. Juan de la Peña se encuentra con la doctrina de Lutero y pretende dar respuesta a los puntos más controvertidos. Para ello nos presenta en primer lugar a la Iglesia, su nombre, partes y miembros y establece, posteriormente, la visibilidad de la misma. Una vez determinado que la Iglesia es visible, se pregunta el autor del tratado por las características o notas para distinguirla de otras congregaciones que también se apropian del título de Iglesia (se pregunta, en definitiva, por la “vera Ecclesia”). Por último, una vez conocida la verdadera Iglesia y declarada su infalibilidad en asuntos de fe, Juan de la Peña pasa a comentar las reglas de las que hace uso la Iglesia para actuar el don de dicha infalibilidad⁶⁷. Estas reglas son para Juan de la Peña la Sagrada Escritura, la tradición apostólica, las definiciones del Sumo Pontífice y las definiciones de los concilios⁶⁸.

Las ocho partes, por tanto, en las que el editor divide el contenido del tratado, pueden ser estructuradas en tres grandes secciones:

1. Cuestiones generales acerca de la Iglesia: nombre, miembros, visibilidad.
2. La verdadera Iglesia: sus notas.
3. Infalibilidad de la Iglesia: reglas de las que se sirve la Iglesia para actuarla.

Es en este tercer apartado donde Juan de la Peña sitúa al Romano Pontífice y a los Concilios, junto a la Sagrada Escritura y la Tradición apostólica, como reglas de las que la Iglesia usa.

De forma parecida argumenta Mancio de Corpore Christi. Sus lecturas datan del año 1564⁶⁹ y los temas comentados son los controvertidos en su época, o sea, “el problema de la visibilidad de la Iglesia, la condición de pertenencia a la misma, la autoridad del Papa y de los concilios, la mediación y necesidad del oficio jerárquico, etcétera”⁷⁰.

⁶⁷ PEÑA, *op. cit.*, 152: *Unde modo iam est ulterius disputandum quibus regulis utatur ista Ecclesia catholica in definiendis rebus fidei ut non erret.*

⁶⁸ Ib.: *Et dicimus quod istae regulae reducuntur ad quatuor: prima regula est Sacra Scriptura, secunda Traditio communis apostolica, tertia definitio summi Pontificis, quarta vero definitio concilii.*

⁶⁹ Estas lecturas han sido editadas, con un comentario previo, en dos volúmenes, por A. SARMIENTO, *La Eclesiología de Mancio*, 2 t., Pamplona 1976.

⁷⁰ SARMIENTO, A., *La Eclesiología de Mancio*, I, 40. Como dice Augusto Sarmiento, “Mancio parte del estudio de la verdadera Iglesia (*vera Ecclesia*), de algunas de sus propiedades constitutivas, y, una vez establecida la condición de su perennidad, a través del examen de las notas la reconoce e identifica en la Romana. Esta es la regla de la fe (*regula fidei*) y no puede errar” (46).

La estructura del tratado de Mancio en sus líneas principales es la siguiente según Sarmiento:

I. “Creo en la Iglesia”.

1. La vera Ecclesia: miembros, iglesia una, iglesia visible e invisible e Iglesia católica.

2. Perennidad de la Vera Ecclesia.

3. La iglesia romana, única Vera Ecclesia: prueba general, las notas de la Iglesia.

II. Infalibilidad de la Iglesia.

4. Reglas de la infalibilidad:

4.1. Constitutivas de la revelación: sagrada escritura y tradición.

4.2. La iglesia, regla manifestativa: el papa y los concilios.

4.3. *Ecclesia, scriptura y traditio*.

4.4. Una cuestión previa: la institución jerárquica y monárquica de la iglesia.

4.5. La definición del Papa. Infalibilidad *in rebus fidei*.

4.6. La definición del concilio.

4.7. Las definiciones y la escritura. Discernibilidad de la fe en las definiciones.

4.8. Una cuestión próxima: infalibilidad de la Iglesia (*secluso capite*). El *sensus communis* y la infalibilidad.

La relación de estas obras con los tratados eclesiológicos de los primeros jesuitas salta a la vista en cuanto a los temas comentados. Los tres grandes epígrafes, en los que los jesuitas distribuyeron su material (Iglesia, Romano Pontífice y Concilio) aparecen en estos autores y conducen a los mismos temas que después volverán a aparecer. Sin embargo, existe una diferencia formal que ha de ser tenida en cuenta, puesto que es significativa de la evolución que se iba dando en este tiempo en la eclesiología postridentina.

Tanto Juan de la Peña como Mancio de Corpore Christi estructuran su obra para fundamentar la infalibilidad de la Iglesia. La pregunta primordial es quién determina los asuntos de fe y desde el comienzo de la obra queda claro que ello se realiza a través de la autoridad de la Iglesia, del Romano Pontífice y de los Concilios⁷¹. Pero para estos autores, estas tres entidades (Iglesia, papa y concilio) se encuentran todavía engarzadas de tal manera, que no nos encontramos, de hecho, con una división tripartita de la materia, sino más bien

⁷¹ Así Juan de la Peña (PEÑA, *op. cit.*, 62): *Prima propositio est: quantum attinet ad res fidei determinandas auctoritas papae et auctoritas universalis Ecclesiae et auctoritas synodi et concilii generalis repuntantur pro eodem.*

con dos grandes apartados: por una parte, se hace una presentación de la Iglesia, para pasar, en un segundo momento, a exponer las reglas de las que hace uso la Iglesia para hacer efectiva su infalibilidad. Entre estas reglas se encuentra el Romano Pontífice y los Concilios, los cuales, adquieren un rango secundario con respecto a la Iglesia, al menos, en lo que la estructura de una obra puede decirnos sobre la ideología de su autor.

Las lecturas de Toledo son contemporáneas de las de Peña y Mancio. Por otra parte, es el autor jesuita en el que la acentuación de elementos papalistas es más débil⁷². Toledo no establece una subordinación distinta a la que aparece en Peña o Mancio entre la Iglesia, el Romano Pontífice y los Concilios, sino que simplemente no establece ninguna relación entre estas tres cuestiones. Las ocho controversias, en las que se puede dividir su comentario a la II-II, q. 1, art. 10 de santo Tomás tratan sobre la Iglesia, el Concilio y el Papa porque, efectivamente, estos eran los puntos más controvertidos en la época en que el autor escribe (de la misma forma a como lo hizo Torquemada en su Suma). Esta yuxtaposición, sin embargo, nos indica que la evolución ya ha comenzado, ya que la independencia que adquieren cada una de estas entidades abre el camino a que se pueda establecer una nueva relación entre ellas. Tampoco Jerónimo Torres establece una relación entre los capítulos en los que aparecen los temas discutidos. Se encuentran éstos en el primer libro de su *Confessio Augustiniana*, que consta de 13 capítulos. El *De Ecclesia* ocupa el capítulo sexto, el *De Romano Pontifice* el noveno y el *De Conciliis* el décimo. Entre la Iglesia y el papa nos encontramos con dos capítulos dedicados a las sagradas escrituras y a las sagradas tradiciones. Aunque el autor no nos da ninguna pista para interpretar este orden, bien podemos considerar esta disposición de forma paralela a como han dispuesto los autores dominicos esta materia: la Iglesia mantiene un rango superior y en ella se encuentran cuatro realidades (¿reglas de fe?) de las que hace uso.

Entre las diversas obras de Salmerón son los *Comentarii* la gran obra que permite considerar a Salmerón un gran teólogo y escriturista. En esta obra sigue nuestro autor el plan de Simón de Cassia en su *De gestis Domini Salvatoris in quattuor Evangelistas libri XV* (Colonia 1540)⁷³.

Escritos durante gran parte de su vida, consisten en un comentario a todo el Nuevo Testamento en el que se insertan excursus sobre muy distintos temas.

⁷² HORST, U., *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit*, Mainz 1978, 163-169, esp. la conclusión en 169.

⁷³ Cfr. ANDRÉS, M., *La Teología Española en el siglo XVI*, II, BAC, Madrid 1976, 458.

Algunos de estos alcanzan tal dimensión que pueden ser considerados como tratados autónomos. Esto ocurre con el *Tractatus de Ecclesia* que encontramos en la parte III del libro I de los Comentarios a las Epístolas de San Pablo⁷⁴. Es un tratado, en palabras de Salaverri, “compuesto para defender contra Lutero y Calvino la verdad de la Iglesia y su régimen monárquico, aunque restringido al tema de las Notas y a la legitimidad del Vicario de Cristo”⁷⁵. El *Tractatus* está dividido en 14 *disputationes* y todo él gira en torno a la pregunta por la “vera Ecclesia”⁷⁶. Podemos decir que son una “teología actual” en la medida en que pretende responder a las preocupaciones de su tiempo. Se trata de determinar cuál es el grupo de creyentes que siguen verdaderamente a Cristo, cuál la Iglesia que puede arrojarse el título de “verdadera”, en un momento en el que las diversas confesiones que están naciendo se apropian de manera exclusiva de este título.

Al comienzo de la *Disputatio* primera nos ofrece el propio Salmerón un esquema básico de su obra. Tres son las cuestiones que va a desarrollar: qué significa el nombre Iglesia, cuál es la realidad de la Iglesia y cuál es el gobierno que corresponde a la Iglesia⁷⁷. Salmerón, pues, también nos ofrece tres tratados independientes, aunque en este caso, la explicación ha de ser buscada en una cuestión meramente formal: el autor trató cada uno de los temas en conexión, directa o indirecta, con el pasaje -o pasajes- neotestamentarios que le daban pie para ello⁷⁸, sin ofrecer más pistas que pudieran ponerlos en relación.

La estructura de la obra de Molina es más complicada de captar a primera vista, ya que ha dispuesto su comentario en torno a dos cuestiones. En la primera parte de su trabajo, expone los aspectos generales sobre la Iglesia y el Romano

⁷⁴ SALMERÓN, A., *Commentarii in Novum Testamentum*: Tom. XIII, Lib. I, Pars III (Colonia 1604), 170-274.

⁷⁵ Cfr. SALAVERRI, J., *La Eclesiología de Francisco Suárez*, en: *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez*, 1548-1948, II, Burgos 1950, 39-54. La cita está tomada de la página 47.

⁷⁶ SALMERÓN, op. cit., 171Ab: *...veram Christi Ecclesiam agnoscere, et ab aliis, qui se tanto titulo honestant, et ornant, nec tamen verae Christi Ecclesiae sunt, distinguere, atque discernere.*

⁷⁷ Id., 170-171: *Primum dicam de nomine Ecclesiae, ac deinde de re ipsa (...) Postremo sermo ineundus de gubernatione eius ad Democratiam, an vero ad Aristocratiam, an potius ad Monarchiam spectet.*

⁷⁸ Así el *De Ecclesia* aparece enmarcado en el comentario a las Epístolas de Pablo; el *De Romano Pontifice* en el comentario de Mt 16, 18-19 y Jn 20, y el *De Conciliis* después del comentario al libro de los Hechos de los Apóstoles.

Pontífice (no así sobre los concilios), mientras que en la segunda trata sobre la autoridad de la Iglesia, el concilio y el Romano Pontífice⁷⁹. Con ello consigue una mayor imbricación de estas tres entidades pero, al mismo tiempo, resalta, en perjuicio de todas ellas, el tema de la autoridad, y en cuanto a ésta, destaca la del Romano Pontífice por encima de las demás. La última “disputatio” acerca de si el concilio general está sobre el papa no hace sino confirmar esta idea.

Suárez también divide toda su presentación claramente en los tres apartados que venimos considerando y los trata como temas independientes, insertándolos, como era ya tradicional, en el *De Fide*⁸⁰. El orden que nos encontramos es Iglesia, Papa y Concilio y cada tema se divide claramente en dos apartados: cuestiones generales y autoridad⁸¹. Estructuralmente los tratados son independientes pero Suárez busca engarzarlos de manera lógica. Una vez que el tratado *De Ecclesia* ha presentado a ésta como una monarquía, le parece lógico a Suárez continuar con el tratado dedicado al sumo Pontífice⁸². El *De Conciliis*, por su parte, no presenta una razón significativa por la que ha de aparecer en último lugar.

Por fin en Gregorio de Valencia nos encontramos con el final de este camino. Toda su obra gira en torno a la pregunta sobre quién decide acerca de las controversias en la Iglesia, por lo que es fundamental encontrar el lugar donde reside tal autoridad. Este lugar es para Valencia la Iglesia (la verdadera Iglesia) y en ella, la autoridad se concentra en el papa. De hecho, el *doctor doctorum* nos ofrece en su *Analysis Fidei Catholicae* un apartado en el que se presenta el *De Ecclesia* que se convierte en un preámbulo para ofrecer el tratado *De Romano Pontifice*. Por su parte, el *De Conciliis* como tal ha desaparecido. Ciertamente existe en esta obra un apartado dedicado a los concilios, pero éstos no se encuentran, estructuralmente hablando, al mismo nivel que el Papa.

A modo de conclusión se puede decir que, a nivel de la estructura general de las obras, se observa una evolución lenta en los escritos de los jesuitas que les va apartando de los autores salmantinos. En este tema, hemos de buscar el origen de

⁷⁹ Cfr. MOLINA, D. M. *La vera sposa de Christo*, 93-94.

⁸⁰ Id., 91s.

⁸¹ SUÁREZ 322bA: *Duo, sicut in superioribus, in disputatione hac explicanda occurrunt. Alterum, quid Concilium sit, et quomodo congregari debeat et confirmari; alterum, quam auctoritatem in suis habeat definitionibus.*

⁸² Id. 280aE: *Explicuimus disputatione praecedente totam Ecclesiae rationem et regiminis formam, quam monarchicam esse conclusimus; sequitur ut de monarcha ipso, ac supremo Pastore disseramus.*

la división tripartita de los tratados en Torquemada. De hecho, tal división aparece en la *Summa de Ecclesia* del insigne dominico y desaparece en los autores posteriores para volver a reaparecer, todavía de forma incipiente, en Toledo. La evolución en cuanto a la estructura de las obras puede responder en nuestros autores a una evolución ideológica: si en un primer momento, el *De Ecclesia* engloba los tratados *De Romano Pontifice* y *De Conciliis*, en un segundo momento estas tres realidades se sitúan de forma yuxtapuesta al mismo nivel. Por último, con Gregorio de Valencia, el *De Romano Pontifice* se engrandece hasta tal punto (algo comprensible pues la obra busca determinar dónde se encuentra la autoridad competente para dirimir las controversias y ésta se concentrará en el Papa) que el *De Ecclesia* se convierte en preámbulo y el *De Conciliis* desaparece pasando a ser un mero apartado del tema de los medios que usa el papa para decidir.

A partir de esta presentación de la estructura general se puede comprender mejor la situación el tema de la Escritura y de la Tradición. Juan de la Peña señala que son cuatro las reglas de las que la Iglesia se sirve que el don de la infalibilidad se actúe: la Sagrada Escritura, la Tradición apostólica, la definición del Romano Pontífice y la definición del concilio⁸³. La norma suprema para Peña es la sagrada escritura, y la tradición apostólica debe ser recibida con igual veneración que aquella⁸⁴. Las otras dos reglas son necesarias debido a que las reglas primeras están necesitadas de interpretación.

Para Mancio las reglas de la infalibilidad son cuatro: la Escritura, la Tradición, las definiciones de los Pontífices y las definiciones de los concilios⁸⁵. De entre todas ellas, la Escritura es la que goza de mayor autoridad, seguida de la Tradición. Estas, sin embargo, están necesitadas de una regla viva, que es la Iglesia, para que juzgue a ambas⁸⁶.

La relación que establece Mancio entre estas reglas es muy equilibrada: si bien es verdad que la Escritura goza de una mayor autoridad que la Iglesia en sentido absoluto⁸⁷, la Iglesia goza de mayor autoridad en su relación con

⁸³ PEÑA, JUAN DE LA, *op. cit.*, 152.

⁸⁴ Cfr. *id.*, 176.

⁸⁵ Cfr. SARMIENTO, *op. cit.*, 146ss.

⁸⁶ *Id.*, 166: *Ceterum necesse est esse aliam regulam animatam, quae iudicet inter scripturas, quae est Ecclesia catholica romana, iudex omnium. Habet iudicare de scripturis et de vero sensu earum; item iudicat inter traditiones et de sensu illarum.*

⁸⁷ *Id.*, 172.

nosotros y “antes de dar fe a la Escritura”. De hecho, es el argumento agustiniano (cronológicamente la Iglesia es anterior a la Escritura y es la que determina qué escritos son canónicos y cuáles no).

En cuanto a los autores jesuitas, nos encontramos con que Jerónimo Torres trata el tema en el primer libro de su *Confessio Augustiniana*, que consta de 13 capítulos. El *De Ecclesia* ocupa el capítulo sexto, el *De Romano Pontifice* el noveno y el *De Conciliis* el décimo. Entre la Iglesia y el papa nos encontramos con dos capítulos dedicados a las sagradas escrituras y a las sagradas tradiciones. Aunque el autor no nos da ninguna pista para interpretar este orden, bien podemos considerar esta disposición de forma paralela a como han dispuesto los autores dominicos esta materia: la Iglesia mantiene un rango superior y en ella se encuentran cuatro realidades (¿reglas de fe?) de las que hace uso.

Salmerón trata el tema de la Tradición, y de su relación con la Escritura y con la Iglesia, en dos lugares muy próximos entre sí. Conectado con el tema de la catolicidad y como corolario de la presentación de los notas “vera et manifesta”⁸⁸. En este sentido, la Tradición no aparece a nivel estructural más que como un medio de reconocimiento de la verdadera Iglesia. Esto se debe, sin duda, a que el tratado “De Ecclesia” de Salmerón se puede interpretar como una tratado “de notis”, que busca establecer con claridad dónde se encuentra la Iglesia auténtica.

Belarmino nos ofrece en sus Controversias un tratado mucho más extenso que el

⁸⁸ La estructura de la obra es:

Iglesia reconocible:

1. La Iglesia romana: Verdadera Iglesia.	
1.1. Iglesia capaz de ser reconocida.	Disputatio II
1.2. Los signos para reconocer la verdadera Iglesia.	
1.2.1. Notas falsas para reconocer la Iglesia.	Disputatio III
. notas que no son ni <i>vera</i> ni <i>manifesta</i> .	
. notas que son <i>manifesta</i> pero no <i>vera</i> .	
. notas que son <i>vera</i> pero no <i>manifesta</i> .	
1.2.2. Notas vera et manifesta.	
. estabilidad y duración.	Disputatio IV
. sucesión	Disputatio V
. universalidad.	Disputatio VI
. visibilidad.	Disputatio VII
La tradición como ilustración y comentario de los signos anteriores.	Disputatio VIII

de todos los autores jesuitas anteriores⁸⁹. El “edificio belarminiano” ofrece como pórtico una controversia dedicada a “la palabra de Dios escrita y no escrita”. De hecho, se va a tratar en ella de los temas clásicos de la Sagrada Escritura y la Tradición. Belarmino busca así establecer una regla de fe clara a partir de la que se puedan buscar las soluciones a los problemas que se planteen⁹⁰. Después de haber tratado el tema de la Sagrada Escritura, señala Belarmino la insuficiencia de ésta para resolver las cuestiones debatidas, debido, por una parte, a la oscuridad de la misma⁹¹ y, por otra, a que la Escritura no contiene de forma expresa toda la doctrina necesaria para la salvación⁹². A partir de estas dos ideas se justifica la necesidad de la Tradición, el “*Verbum Dei non scriptum*”.

A partir de lo comentado anteriormente sobre Gregorio de Valencia, es fácilmente entendible el lugar que ocupan la Sagrada Escritura y la Tradición en su obra. Esta depende de las relaciones entre las tres entidades (Iglesia, Romano Pontífice y Concilios) que se han transformado grandemente si las comparamos con las que presentaban en los tratados de los dominicos: no es la Iglesia la que usa las definiciones del papa (junto a la escritura, los concilios...) para actuar su infalibilidad, sino que es el romano pontífice (de cuyo ser infalible depende la infalibilidad de la Iglesia) el que ha de usar de algunos medios para actuar su capacidad de decisión infalible en la Iglesia. La Sagrada Escritura no deja de ser un medio que el papa usa junto a la tradición apostólica, los concilios, las

⁸⁹ El título completo es *Disputationes de Controversiis Christianae fide adversus huius temporis haereticos* (usamos la edición de J. Fèvre, París 1870-1891). Belarmino va a dividir en siete las controversias principales relacionadas todas ellas, de alguna manera, con la Iglesia. Sus títulos son:

1. *De Verbo Dei scripto et non scripto.*
2. *De Christo capite totius Ecclesiae.*
3. *De Summo Pontifice capite militantis Ecclesiae.*
4. *De Ecclesia militante, tum in conciliis congregata, tum sparsa toto orbe terrarum.*
5. *De Membris Ecclesiae militantis, Clericis, Monachis, Laicis.*
6. *De Ecclesia quae est in Purgatorio.*
7. *De Ecclesia quae triumphat in Coelis.*

⁹⁰ BELARMINO, *Praefatio in disputationes de controversiis Christianae fidei*: I, 61: *Porro his omnibus quaestionibus praemittenda erit, quasi magnum quoddam prooemium controversia de verbo Dei. Neque enim disputari potest, nisi prius in aliquo communi principio cum adversariis conveniamus: convenit autem inter nos, et omnes omnino haereticos, verbum Dei esse regulam fidei ...*

⁹¹ BELARMINO, *De Verbo Dei*, lib. III, cap. 1: I, 167aB: *Scripturam non esse tam apertam per se, ut sine explicatione sufficiat ad controversias Fidei terminandas.*

⁹² *Id.*, lib. IV, cap. 3: II, 197aD.

definiciones de anteriores papas, la doctrina común de todos los Padres y doctores de la Iglesia y, en cierta medida, también el consenso de los fieles (*consensus fidelium*) para poder actuar su ser infalible.

Conclusión

Si ponemos las ideas de los autores jesuitas en relación con el mundo teológico del siglo XVI, éstas aparecen como la continuación de las que los autores dominicos de la escuela de Salamanca defendían.

A nivel de contenido los jesuitas están unidos a la corriente “dominicana” en cuanto a las soluciones que dan a los problemas. Es cierto que los jesuitas han cambiado algunos acentos. Lo más llamativo, en el tema de la Escritura y de la Tradición, es la desvinculación del papado de ciertas reglas o normas, de las que tendría que valerse para poder ejercer su ministerio (al menos de manera infalible). Todavía Vitoria ataba la posibilidad de declaración infalible del papa a que actuara “con diligencia”, so pena de que la definición no fuera válida⁹³. Para Cano⁹⁴, por su parte, mientras que los escritores de la Biblia han recibido la inspiración inmediatamente de Dios y, por ello, no necesitan ninguna ayuda humana, el Papa (y los Concilios) han de usar la “via humana” y necesitan los medios humanos normales de la búsqueda de la verdad. Si estos medios son empleados, entonces la ayuda de Dios los secunda para proclamar un juicio correcto. En definitiva, se exige que “el auxilio y el favor de Dios, y el trabajo y estudio de los hombres actúen juntos”⁹⁵. Para prevenir la inseguridad, también Cano considera que esta búsqueda de la verdad está garantizada por Dios mismo, que es el que, en último término, hará que se utilicen los medios que sean

⁹³ Cfr. HORST, U., *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart*, Mainz 1978, 29.

⁹⁴ Cfr. HORST, U., *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit*, 73; id., *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil*, Mainz 1982, 5-28.

⁹⁵ CANO, M., *Loci Theologici*, Patavii 1761, lib. V, cap. 5, fol. 146: *In conciliis itidem non habent patres mox quasi ex auctoritate sententiam absque alia discussione dicere, sed collationibus et disputationibus re ante tractata, precibusque primum ad Deum fuis, tum vero quaestio a concilio sine errore finietur, Dei videlicet auxilio atque favore, hominumque diligentia et studio confluentibus.*

necesarios para ello, por lo que dudar de la validez de una definición está fuera de lugar⁹⁶.

Domingo Soto⁹⁷ mantiene la tensión que aparecía en Vitoria y en Cano. Por una parte, la Iglesia, a través del Papa y del Concilio, tiene el poder de definir en asuntos de fe de manera que obligue a creer a todos los fieles. Por otra, esto no se realiza por medio de una revelación divina sino a través de un estudio serio de la Escritura y de una reflexión pausada, por lo que la búsqueda de la verdad es condición para que el papa no yerre⁹⁸. Pero, para evitar la inseguridad, Soto escribe que no se puede dudar de que se ha hecho todo lo que estaba a su alcance si una definición ya ha sido promulgada.

Ahora bien, frente al “debe” de Vitoria en cuanto a la necesidad de convocar concilios, nos encontramos en Soto con una necesidad moral. De hecho, Soto subraya más la importancia del estudio de la escritura en la búsqueda de la verdad que el concilio.

Juan de la Peña se plantea este tema de forma clara. La duda que existe es “¿qué hace el pontífice para no errar, cuando quiere determinar algo sobre la fe? ¿Debe usar suma diligencia y examen de la cuestión? Y si intenta definir de cualquier modo ¿define lo verdadero?”⁹⁹. Peña responde, en principio, que se puede afirmar que el papa siempre define lo verdadero en materia de fe, cuando actúa como juez, haya habido examen previo de la cuestión o no¹⁰⁰ (sin diligencia previa, el papa peca, pero no yerra). Esta postura, sin embargo le parece al dominico que se aparta de la tradición de la Iglesia, “que siempre antepuso la diligencia y el examen”. Por ello, acepta como verdaderas dos proposiciones, en cierta medida contrapuestas: “si el Papa define como papa según el tercer modo en una cuestión de fe, define lo verdadero”¹⁰¹; y “si no

⁹⁶ Id., 73.

⁹⁷ Sobre este autor cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca 1960 (BTE 20).

⁹⁸ Cfr. HORST, U., *Papst-Konzil-Unfelhbarkeit*, 65.

⁹⁹ PEÑA, *op. cit.*, 210: *Secundum dubium est quid faciat pontifex ut non erret, quando vult determinare aliquid de fide? An debeat adhibere summam diligentiam et examinationem rei vel si tentet definire utcumque et definiat verum.*

¹⁰⁰ Ib.: *Ad hoc dico quod posset forsitan dicere non sine apparientia quod, si Pontifex tentet definire tanquam iudex in materia fidei, determinabit veritatem circa fidem, sive praemittat examinationem sive non, quia haec est promissio Christi.*

¹⁰¹ PEÑA, *op. cit.*, 212: *Unde ista conditionalis est varia: Si papa definiat ut papa tertio modo ut iudex in causa fidei, definit verum [...].*

precede la diligencia, podrá errar”¹⁰². Ambas afirmaciones pueden mantenerse, porque inmediatamente después de cada una de ellas, el autor recurre al Espíritu Santo que, en el primer caso “asiste al pontífice para que se pongan los medios suficientes y necesarios para que no yerre” y, en el segundo, “no permitirá el antecedente (o sea, no permitirá que no se pongan los medios necesarios), cuando quiera que defina como papa”. Por ello se ha considerado a Peña como el primer autor que ha desligado de forma práctica (como se ve se trata de acentos) la verdad de la definición del esfuerzo por llegar a la verdad.

Mancio se pregunta si el Papa debe hacer un estudio detallado de la materia antes de definir o, si, por el contrario, posee el privilegio de la infalibilidad en virtud de su ministerio. Para Mancio son ambas posturas posibles. Insiste, con todo, en que una definición, proclamada sin el debido estudio, no es, por ello, falsa. En ese caso, el Papa pecaría pero la infalibilidad no se debe al cuidado puesto en los medios utilizados sino en la promesa del Espíritu Santo¹⁰³.

Los autores jesuitas, por su parte, van a defender que el poner cortapisas a la infalibilidad del pontífice debilita la autoridad de los sumos pontífices, y provocaría la inseguridad ya que nunca se podría saber si ha habido la suficiente diligencia, por lo que se ha de afirmar *absolute* la infalibilidad del Romano Pontífice¹⁰⁴. Suárez se plantea esta pregunta, después de dejar claro que el papa puede definir algo por sí mismo, sin el concilio. Remite a la posición de algunos autores católicos, los cuales, según él, afirman que los fieles no están obligados a creer si el papa define algo de forma temeraria y sin el suficiente examen, ya que entonces habría abusado de su potestad¹⁰⁵. La respuesta de Suárez es clara: el papa posee esta potestad de manera absoluta y lo que es definido por él, independientemente de la forma en que se llegó a la propia definición, obliga de

¹⁰² Id. 212: *Et sic alia conditionalis est vera: Si non preamittat, diligentiam, poterit errare.*

¹⁰³ SARMIENTO, A., *La Eclesiología de Mancio*, II, 246: *Respondetur utrumque esse probabile. Potest dici quod, si iudicialiter definiat in materia fide, non potest errare, etiam, si non adhibeat diligentiam, quia hoc habet ex promissione XI., non ex diligentia; peccabit quidem mortaliter, sed non errabit.*

¹⁰⁴ Así MOLINA *op. cit.*, 292: *Absolute ergo affirmandum est quod quidquid Summus Pontifex iuxta tenorem oppositae conclusionis in rebus fidei definit assistentia Spiritus Sancti, definitum sit certumque sit in fide.*

¹⁰⁵ SUÁREZ, *op. cit.*, 287: *[...] quia si constaret, inquit, Papam temere et sine sufficienti examine aliquid definire, non obligari ad credendum quia tunc abuteretur sua potestate, ita Sylvest. Cano et Castro quaestione sequenti citandi.*

manera absoluta a todos¹⁰⁶. Con esto se elimina el que las definiciones del papa dependan del juicio de la Iglesia, ya que ello sería considerar al Papa como un hombre que cuenta con la prudencia y la sabiduría humana, mientras que ha de ser considerado como el Vicario de Cristo, al que asiste el Espíritu Santo¹⁰⁷.

El mismo tema vuelve a ser tratado por el autor cuando se plantea la cuestión de la infalibilidad del papa, y la respuesta vuelve a ser la misma, aunque algo más matizada. Ante los autores que afirman la necesidad de la consulta previa (son citados de nuevo Silvestre, Cano y Castro), Suárez afirma que es evidente que el Papa ha de consultar y meditar gravemente antes de definir algo. No hacerlo así sería un “gravissimum sine dubio peccatum”¹⁰⁸, como ya se vio anteriormente. La consulta, sin embargo, no tiene por qué ser al colegio cardenalicio (en polémica contra Castro, que consideraba la Sede Apostólica como la unión del papa y los cardenales), ya que la autoridad de la Sede Apostólica reside solamente en el Romano Pontífice. Ello no obsta a que sea bueno y conveniente el consultarles, así como también será de vez en cuando necesario y conveniente la consulta al concilio general¹⁰⁹.

La razón para asegurar que el papa no puede errar en todas sus definiciones, independientemente de los medios empleados, es que lo contrario llevaría a una continua duda de si el proceso fue bien hecho o no¹¹⁰. Y la instancia última que garantiza la infalibilidad de las definiciones es la providencia divina, que impedirá que un Papa defina algo sin la suficiente consulta¹¹¹.

¹⁰⁶ *Ib.*: *Dico tamen absolute dicendum esse Papam habere hanc potestatem, quia si aliquid simpliciter et absolute definit, simpliciter etiam et absolute obligat, neque est dicta limitatio adhibenda, alias pertineret ad Ecclesiam examinare qualiter, et quomodo Pontifex definierit.*

¹⁰⁷ SUÁREZ, *op. cit.*, 288: *cum tamen considerandus sit ut Christi vicarius, cui Spiritus Sanctus assistit.*

¹⁰⁸ *Id.* 293.

¹⁰⁹ *Id.* 294: *Aliquando denique necessarium erit et valde conveniens concilium generale congregare ut dicetur infra.*

¹¹⁰ *Ib.*: *Simpliciter decedum est, et sine limitatione Papa in his definitionibus errare non posse, alias res tota in dubium revocaretur, et oporteret, nos fieri iudices definitionum Pontificis, examinando an sufficientem diligentiam adhibuerit, de qua re semper possemus esse dubii et solliciti.*

¹¹¹ *Ib.*: *Multo ergo verius dicitur, pertinere ad providentiam Dei, qui hanc Pontifici tribuit potestatem, nunquam permittere, ut temere, et sine sufficiente discussione definiat, unde haec inquisitio, cum tanta diligentia non ita requiritur, ut ex defectu illius, possit interdum Pontifex, definiendo errare.*

Valencia, por su parte, sitúa este tema después de que ha dejado claro que el papa es infalible. Ante esto hay autores que defienden que el Papa puede hacer uso de su autoridad sin haber utilizado los medios necesarios, por lo que entonces podría errar. Valencia defiende que la decisión del papa, haga uso de estos medios o no, cuando define sobre una cuestión disputada de fe, es infalible, pues hace uso de la autoridad que ha recibido de Cristo. El *studio et diligentia* son necesarios, no para poder definir y hacer uso de su autoridad, sino para hacer uso de su autoridad de forma recta y conveniente.

Con esto los jesuitas han convertido la Sagrada Escritura y la Tradición en dos reglas de las que el Papa puede (y debe a un nivel moral) hacer uso, pero dos reglas a las que el Romano Pontífice no se encuentra estrictamente atado. En el fondo, el problema de la Escritura y de la Tradición es un problema de gran calado eclesiológico, pues la solución que se dé a esta cuestión dependerá fundamentalmente de las relaciones que se establezcan fundamentalmente entre en la Iglesia y el Romano Pontífice (y, por ende, también entre esas y el tema conciliar).