

# Amplitud objetiva de las nociones de fe y herejía en la Teología del Cardenal Cayetano

por

JOSÉ ARTURO DOMÍNGUEZ ASENSIO

## Introducción

Las recientes polémicas en torno a la infalibilidad han llevado el problema de la formulación de la fe al centro de la atención teológica. Nada hay en ello de extraño, por cuanto las fórmulas de fe constituyen el término o correlato objetivo en que concretamente se actúa la infalibilidad<sup>1</sup>. La historia ha conocido diversas maneras de formular la fe. Casi todas ellas han sido objeto de valiosos estudios<sup>2</sup>. Por nuestra parte, en esta misma revista, he-

---

1. Más aún, la razón de ser de la infalibilidad eclesial no es otra que la necesidad de proposiciones humanas que —incluso con las inevitables limitaciones— sean capaces de expresar con inmunidad de error el objeto de la fe. Cf. J. ALFARO, *La certeza de la fe en su dimensión personal y comunitaria*, en AA.VV., *La infalibilidad de la Iglesia. Respuesta a Hans Küng* (Madrid 1978) 234-247. Cf. asimismo L. SCHEFFCZYK, *La verdad de las proposiciones y el «permanecer en la verdad»*, *ibid.*, 131-157.

2. Sin pretensión de ser exhaustivos, remitimos a los siguientes trabajos: J. PARENT, *La notion de dogme au XIII siècle*, en *Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII siècle* (Paris-Ottawa 1932) I, 141-163. L. HÖDL, *Articulus fidei. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit*, en *Einsicht und Glaube*, Festschrift für Gottlieb Söhngen, hg. von J. Ratzinger und H. Fries (Freiburg 1962) 358-376; K. J. BECKER, *Articulus fidei: von der Einführung des Wortes bis zu den drei Definitionen Philipps des Kanzlers*: Greg 54 (1973) 517-569; G. SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung*, en *Handbuch der Dogmengeschichte* I/5 (Freiburg 1971) 3-41; K. J. BECKER, *Dogma. Zur Bedeutungsgeschichte des lateinischen Wortes*: Greg 57 (1976) 307-350; 659-702; K. RAHNER-K. LEHMAN, *Kerigma y dogma*, en *Mysterium Salutis* I/2 (Madrid 1969) 704-771; K. RAHNER, *¿Qué es un enunciado dogmático?*, en *Escritos de Teología*, V (Madrid 1964) 55-81. Muy interesante al respecto la cuidadosa selección bibliográfica sobre el tema de la formulación de la fe contenida en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El pluralismo teológico* (Madrid 1976) XI-XVI.

mos estudiado el papel jugado por las nociones de infalibilidad y *determinatio de fide* en la polémica antiluterana del Cardenal Cayetano<sup>3</sup>. En este trabajo nos proponemos completar nuestro estudio sobre la *determinatio de fide* examinando el tema en otras obras del Cardenal Cayetano<sup>4</sup> y centrando nuestra atención en el análisis de la *fides*, objeto de la *determinatio*.

\* \* \*

En sus comentarios a la *Secunda-Secundae*, Cayetano ha dedicado amplias reflexiones a exponer la función de la Iglesia en el proceso transmisor de la verdad revelada a los hombres<sup>5</sup>. Dios es el revelador único y a El hay que remontar, en última instancia, la proposición de las verdades de fe. Pero la revelación de Dios ha tenido lugar de dos formas distintas: a los Apóstoles y Profetas, Dios se ha revelado de manera inmediata; a nosotros, Dios nos propone la verdad revelada a través de la Iglesia, la cual es, por lo mismo, *infallibilis regula ad proponendum credenda nobis*<sup>6</sup>. La autoridad de la Iglesia se sitúa, ciertamente, fuera del

3. Cf. J. A. DOMÍNGUEZ, *Infalibilidad y «determinatio de fide» en la polémica antiluterana del Cardenal Cayetano*: ArchTeolGran 44 (1981) 5-61.

4. Basamos, fundamentalmente, nuestro estudio en los comentarios de Cayetano a la Suma Teológica. Texto íntegro de los mismos en *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M.* Editio Leonina, IV-XII (Romae 1888-1906). Hemos utilizado, asimismo, el tratado de Cayetano *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii cum Apologia eiusdem tractatus*. V.M.I. POLLET editionem curavit (Romae 1936). También nos hemos ocupado de varios escritos de la polémica antiluterana de Cayetano, a saber: *Num fides ad fructuosam absolutionem sacramentalem necessaria sit, Tractatus de Indulgentiis ad Iulium Medicem, Responsio super quinque Martini Lutheri articulos, De fide et operibus adversus Lutheranos*. Texto íntegro de todos ellos en *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani Cardinalis Sancti Xysti in tres distincta tomos nunc primum summa diligentia castigata et doctissimorum quorundam virorum ope suo nitore accurate restituta* (Lugduni MDLXXXVII). Nos referiremos siempre a esta edición con la indicación *Opuscula* seguida simplemente del número de página. Dejamos aparte, por el momento, el tratado *De conceptione Beatae Mariae Virginis*, al que dedicaremos expresamente un trabajo que tenemos ya en preparación. Para la cronología de todos estos escritos, cf. I. M. MAREGA, *Caietani vitae operumque brevis descriptio*. Introducción a TH. DE VIO, CARDINALIS CAIETANUS, *Scripta philosophica. Commentaria in Porphyrii Isagogem ad Praedicamenta Aristotelis* (Romae 1934) IX-LXIV.

5. De ello nos hemos ocupado en nuestro trabajo *Iglesia y transmisión de la fe. Comentarios de Cayetano a la «Secunda-Secundae»*: Scripta Theologica 12 (1980) 687-713.

6. TH. DE VIO, CAIETANUS, *In IIam IIae*, q. 1, a. 1: Edit. Leon. VIII, 10, n. XII.

objeto formal de la fe. Creemos porque Dios lo ha revelado. Pero a la Iglesia le corresponde una función ministerial en la proposición a los hombres del objeto de la fe: *auctoritas Ecclesiae est infallibilis regula proponendi et explicandi ea quae sunt fide tenenda*<sup>7</sup>.

*Credenda ea quae sunt fide tenenda*. Estas y otras similares como *credibilia* o *ea quae sunt fidei*, son las expresiones que Cayetano utiliza para describir el ámbito objetivo sobre el que recae la autoridad doctrinal de la Iglesia<sup>8</sup>. Ahora bien, ¿qué alcance concreto tienen tales expresiones? ¿Deben entenderse como designaciones de la verdad revelada, de forma que su sentido exacto sea el de *ea quae fide divina credenda sunt*? Aunque sean muy fuertes los indicios que a ello inviten<sup>9</sup>, una respuesta afirmativa al interrogante propuesto no debe darse precipitadamente.

La controversia iniciada hace unos cincuenta años en torno a temas como la evolución del dogma y la definibilidad de las conclusiones teológicas atrajo la atención de los estudiosos hacia el pensamiento de Santo Tomás y de los grandes escolásticos sobre la extensión y alcance de la *fides obiectiva*. En el curso de dicha controversia, trabajos tan justamente reputados como los de A. LANG<sup>10</sup> han presentado como característica de Santo Tomás y de los escolásticos una concepción de la fe global, comprensiva de toda la vida, que mira, ante todo, a la vida de la fe y no única ni primordialmente al aspecto teórico-cognoscitivo de la certeza de la fe<sup>11</sup>. Nos encontraríamos así ante una perspectiva bien dis-

7. *Ibid.*, n. X.

8. *Ibid.*, nn. X-XII.

9. Todo el contexto del comentario de Cayetano a la cuestión primera de la *Secunda-Secundae* trata, precisamente, de la transmisión de la Revelación.

10. A. LANG, *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis und conclusio theologica*: DivTh (Fr) 20 (1942) 207-236; 335-346; 21 (1943) 79-97. Id., *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik*: DivTh (Fr) 22 (1944) 257-290. Id., *Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient*: MünchThZ 4 (1953) 133-146. C. Pozo, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca* (Madrid 1959). Id., *La noción de herejía en el Derecho canónico medieval*: EstEcl 35 (1960) 235-251. M. SCHENK, *Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligensprechung* (Freiburg 1965).

11. «Es ist eine mehr ganzheitliche, lebensnahe Auffassung des Glaubens, die zunächst das Glaubensleben, und nicht zunächst und nicht einzig die erkenntnistheoretische Seite der Glaubensgewissheit ins Auge fasst.» A. LANG, *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten*: DivTh (Fr) 20 (1942) 342.

tinta de la nuestra, pues nosotros, al tratar de la fe, tenemos primariamente en cuenta el punto de vista de la certeza de fe divina, derivada de la inclusión de una verdad en la Revelación, mientras que Santo Tomás —y, como él, los escolásticos medievales— dirigiría su atención a la vida de la fe, con todas las consecuencias que la misma abarca<sup>12</sup>. Esto lleva consigo una notable ampliación del campo objetivo de la fe, que, además de comprender lo que hoy llamamos formalmente revelado y virtualmente conexo, se extendería a aquellas actitudes prácticas, morales, que dicen relación a la vida de la fe<sup>13</sup>.

Ahora bien, es obvio que de la amplitud que se dé al campo objetivo de la fe depende el alcance que ha de darse a la *determinatio de fide*<sup>14</sup>. ¿Debe reservarse esta denominación para designar la proposición normativa de una verdad que, por estar incluida en la Revelación, posee la certeza de la fe divina? O, por el contrario, ¿es, además, aplicable incluso a decisiones reguladoras de comportamientos morales que afectan en la práctica a la vida de la fe? No es nuestro propósito examinar la amplitud del término *fides* en todo el período escolástico, sino que nos limitamos a precisar el sentido y alcance de dicho concepto en la obra de Cayetano<sup>15</sup>. Y, para ello, no será ociosa una previa exposición del problema en los términos en que lo dejó Santo Tomás, ya que nos valdremos, fundamentalmente, de los comentarios de Cayetano a la Suma Teológica y, en concreto, de los referentes a las cuestiones sobre la fe y la herejía de la *Secunda-Secundae*.

12. «Wenn der Glaube für uns zunächst die von der Gewissheit des Glaubens gesicherte Wahrheit ist, für Thomas war er ... noch weit mehr das ganze *Glaubensleben*, die vom Glauben durchdrungene Lebenshaltung.» *Ibid.*, 232.

13. *Ibid.*, 232.236.

14. Extremo bien notado por A. LANG: «Wer die Texte der Scholastik bis ins 16. Jahrhundert herab —dasselbe gilt von der kirchlichen Entscheidungen— für die Abgrenzung der Glaubensgewissheit im Sinne unserer theologischen notae oder Zensuren heranziehen will, der muss in einzelnen das Gewicht der Ausdrücke *fides* und *haeresis* prüfen; unseren engeren Sinn darf er nur dan zugrunde legen, wo es sich genügend begründen lässt.» *Ibid.*, 21 (1943) 97.

15. No deja de ser extraño que en sus importantes trabajos sobre la materia, Lang pase de Santo Tomás a la Escuela de Salamanca, sin llevar previamente a cabo una exposición del pensamiento de Cayetano. Omisión tanto más extraña cuanto que el mismo Lang incluye a Cayetano entre los teólogos que han influido decisivamente en el tránsito a la actual manera de concebir la pertenencia a la fe. Cf. A. LANG, *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik*: DivTh (Fr) 22 (1944) 290.

## La posición de Santo Tomás

I. Santo Tomás distingue dos grandes campos de verdades: las de las ciencias profanas, que nada tienen que ver con la fe, y las pertenecientes a la fe, las cuales, a su vez, son clasificadas por el Santo Doctor en dos categorías distintas: aquellas verdades que *directe et principaliter* pertenecen a la fe y las que sólo pertenecen *indirecte et secundario*<sup>16</sup>. Esta división de los objetos de fe se repite, bajo expresiones más o menos diversas, en varios lugares de Santo Tomás que A. Lang ha agrupado como sigue:

— *directe ad fidem pertinent / indirecte ad fidem pertinent* (S. TH., I, q. 32, a. 4 c.).

— *directe et principaliter ad fidem pertinent / indirecte et secundario ad fidem pertinent* (S. TH. IIa IIae, q. 11, a. 2 c.).

— *sub fide cadunt per se directe / quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum* (S. TH., IIa IIae, q. 8, a. 2 c.).

— *obiectum fidei per se, proprie / per accidens aut secundario, consequenter* (S. TH., IIa IIae, q. 2, a. 5 c.).

— *credibilia de quibus est fides secundum se non secundum se, sed in ordine ad alia* (S. TH., IIa IIae, q. 1, a. 6 ad 1)<sup>17</sup>.

El hecho de que las mismas expresiones se usen en combinaciones diversas y de que se aduzcan siempre los mismos ejemplos permite concluir que bajo tales expresiones se contiene siempre la misma división de objetos pertenecientes a la fe, división coincidente con la establecida por el mismo Santo Tomás en el comentario a las sentencias entre *id quod actu explicatur in articulo* y *ea quae potentia continentur in articulis* o *ea quae in articulis continentur implicite*<sup>18</sup>. Sin embargo, el punto de vista que, en cada caso, se tiene en cuenta al establecer la división no es siempre el mismo. En S. TH., IIa IIae, q. 1, a. 6 ad 1 se atiende a la importancia objetiva de las verdades, mientras que en S. TH., IIa IIae, q. 8, a. 2 se toma en consideración la cognoscibilidad natural de las mismas. En el comentario a III Sent., d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 2, la división se establece entre las verdades que se refieren al ser de Dios y las que se refieren a las criaturas. Otras veces

16. S. TH., IIa IIae, q. 11, a. 2 c.

17. A. LANG, *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten*: DivTh (Fr) 20 (1942) 216.

18. Así, A. LANG, *ibid.*, 217, quien apoya sus afirmaciones en *In III Sent.*, d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 4; a. 1, sol. 3.

—como en S. TH., *Ila Ilae*, q. 2, a. 5— el fundamento de la distinción viene dado por la diferente obligatoriedad subjetiva de fe que corresponde a cada grupo de verdades<sup>19</sup>.

II. Para Santo Tomás, los artículos de la fe constituyen, sin duda, el objeto de aquello que *directe et principaliter* pertenece a la fe<sup>20</sup>. Pero, ¿qué entiende Santo Tomás por artículo de fe? Los más antiguos intentos de la teología medieval por definir el *articulus fidei* toman como punto de referencia el criterio utilitario de su inserción en el Símbolo<sup>21</sup>. Pero ya a comienzos del siglo XIII puede percibirse un cambio de dirección. Las herejías de la época atacan ciertas verdades de la fe (existencia de Dios, carácter pecaminoso de la fornicación, misterio eucarístico) que no estaban contenidas en el Símbolo. Se puso así de manifiesto la necesidad de completar los Símbolos hasta entonces existentes y de definir el *articulus fidei* por sí mismo y no por su inserción en el Símbolo<sup>22</sup>. En este proceso hay que situar la posición de Santo Tomás, cuyo concepto de *articulus fidei* queda integrado, como ha expuesto A. Lang, por tres momentos o notas:

1. El artículo de fe es una verdad formalmente y en sí misma revelada: *divinitus tradita, principaliter divinitus tradita*<sup>23</sup>.

2. Un segundo momento de la idea de artículo lo constituye la fundamental importancia de su contenido para la vida de la fe. Santo Tomás identifica lo que *per se* y *directe* pertenece a la fe con aquellas cosas *quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur in vitam aeternam*<sup>24</sup>. En conexión con este punto, que acentúa el carácter religioso del artículo de fe<sup>25</sup>, hay

19. Cf. A. LANG, *ibid.*, 218.

20. «... ad quam pertinet aliquid dupliciter...: uno modo, *directe et principaliter*, sicut articuli fidei». S. TH., *Ila Ilae*, q. 2, a. 5 c.

21. «Ensuite l'enregistrement dans un Symbole des vérités essentielles de la foi invite à concevoir et à définir "l'article de foi" par son insertion dans le dit Symbole. C'est à cette connexion de fait que vont d'abord se limiter les réflexions et les vagues essais de définition que nous allons trouver chez les théologiens du XII siècle.» J. PARENT, *La notion de dogme au XIII siècle*, en *Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII siècle* (Paris-Ottawa 1932) I/1, 142 s. Acerca del *articulus fidei*, cf. los trabajos de K. J. BECKER, y L. HÖDL citados en la nota 2.

22. Cf. J. PARENT, *La notion de dogme au XIII siècle*, en *Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII siècle* (Paris-Ottawa 1932) I/1, 145 s.

23. S. TH., I, q. 32, a. 4; *Ila Ilae*, q. 1, a. 6 ad 1.

24. S. TH., *Ila Ilae*, q. 1, a. 8; q. 1, a. 6 ad 1; q. 2, a. 5 ad 1; q. 2, a. 7.

25. Cf. J. PARENT, *La notion de dogme au XIII siècle*, en *Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII siècle* (Paris-Ottawa 1932) I/1, 158-160. D. BOURGEOIS, *Inchoatio vitae aeternae. La dimension eschatologique de*

que mencionar su carácter misterioso, es decir, su inaccesibilidad al conocimiento humano y, por consiguiente, la necesidad de su revelación por Dios: *ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus*<sup>26</sup>.

3. Finalmente, para Santo Tomás, el artículo hace referencia al Símbolo, pero no en el sentido de que sólo los doce o catorce artículos del Símbolo apostólico sean verdaderos *articuli fidei*. La referencia al Símbolo como elemento constitutivo del artículo de fe significa para Santo Tomás sólo que la *propositio Ecclesiae* es un elemento esencial del mismo. A través de la proposición por parte de la Iglesia, la verdad contenida en el artículo adquiere un especial relieve y engendra en todos los fieles una obligación de fe explícita<sup>27</sup>.

Santo Tomás ha definido el Símbolo mediante dos elementos: la Sagrada Escritura y la *propositio Ecclesiae*, la cual recoge en breve sumario y propone normativamente a todos los fieles el contenido esencial de la Revelación<sup>28</sup>. Esta *propositio* podría considerarse como una primera especie de *determinationes Ecclesiae*: las determinaciones constitutivas de artículos de fe en su sentido más estricto de elementos del Símbolo.

Pero Santo Tomás ha percibido asimismo el hecho de la pluralidad de símbolos y lo explica igualmente por determinaciones de la Iglesia, que, según las necesidades de los tiempos, explican y desarrollan ampliamente en un símbolo lo que sólo implícitamente se contenía en otros<sup>29</sup>. Estas segundas determinaciones serían, como las anteriores, constitutivas de artículos de fe, pero en el sentido algo más amplio de elementos de un símbolo o profesión de fe, no necesariamente del Símbolo apostólico. Además, mien-

*la vertu theologale de la foi chez saint Thomas d'Aquin*: Sapienza 27 (1974) 272-314.

26. S. TH., *Ila Ilae*, q. 1, a. 6.

27. «... die Zugehörigkeit zu einem Symbolum bedeutet für Thomas, dass sie durch eine besonders feierliche, weihevoll, qualifizierte Entscheidung des kirchlichen Lehramtes allen Gläubigen zur expliziten Glaubenspflicht gemacht werden müssen: "Confessio fidei, quae in Symbolo continetur, pertinet ad omnes fideles" (*Ila Ilae*, q. 1, a. 9, ob. 3). Als objekt des direkten Glaubens betrachtet somit Thomas nur jene Offenbarungswahrheiten, die infolge ihrer inhaltlichen Wichtigkeit das übernatürliche Glaubensleben tragen und befruchten, und deren Bekenntnis durch die bes. qualifizierte Lehrverkündigung der Kirche von allen gefordert wird.» A. LANG, *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten*: DivTh (Fr) 20 (1942) 223 s.

28. S. TH., *Ila Ilae*, q. 1, a. 9 ad 1.

29. S. TH., *Ila Ilae*, q. 1, a. 9 ad 2.

tras que las primeras proponen, resumiéndolo, el contenido esencial de la Sagrada Escritura, éstas se presentan como explicitaciones que desarrollan el contenido implícito de un artículo ya anteriormente propuesto. Santo Tomás hace radicar en el Papa la facultad de pronunciar estas determinaciones que, manteniendo intacta la sustancia, aumentan el número de los artículos<sup>30</sup>.

III. ¿Qué extensión da Santo Tomás al campo de la fe indirecta? ¿Qué alcance tiene la pertenencia secundaria e indirecta a la fe? Santo Tomás describe negativamente estas verdades como *credibilia de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia*, o bien como *ea quae proponuntur in Scriptura ut credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad praedictorum manifestationem*<sup>31</sup>. En contraposición a los artículos, muchas de estas verdades son accesibles al conocimiento humano<sup>32</sup>. Por otra parte, con respecto a dichas verdades no existe una obligatoriedad de fe explícita extensiva a la universalidad de los fieles; existe sólo una obligación de fe implícita, a menos que conste acerca de la pertenencia de las mismas a la fe<sup>33</sup>. Muchas de estas verdades son, desde luego, formalmente reveladas, como lo prueba el hecho de que entre las mismas se incluyan *ea quae proponuntur in Sacra Scriptura ut credenda*<sup>34</sup>. Ahora bien, ¿puede decirse, en rigor, que *todas* estas verdades indirectamente pertenecientes a la fe son, según Santo Tomás, verdades formalmente reveladas?

No hay unanimidad de pareceres por lo que a este último punto se refiere. Para Schultes, por ejemplo, las verdades de este grupo son todas ellas reveladas formalmente, al menos de manera implícita, quedando excluidas de este ámbito las conclusiones teológicas propiamente dichas<sup>35</sup>. En el mismo sentido se pronunciaron Michel y Charlier<sup>36</sup>. En cambio, Bonnefoy amplía el campo de lo indirectamente perteneciente a la fe dando en él cabida a las conclusiones teológicas, de las cuales las más inmediatas y

30. S. TH., *Ila Ilae*, q. 1, a. 10.

31. S. TH., *Ila Ilae*, q. 1, a. 6 ad 1.

32. S. TH., *Ila Ilae*, q. 8, a. 2.

33. S. TH., *Ila Ilae*, q. 2, a. 5.

34. S. TH., *Ila Ilae*, q. 1, a. 6 ad 1; q. 2, a. 5; q. 8, a. 2. Cf. A. LANG, *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten: DivTh (Fr) 20 (1942) 227*.

35. R. SCHULTES, *Introductio in historiam dogmatum* (Parisiis 1922) 137.

36. A. MICHEL, art. *Hérésie. Hérétique*, en *DThC VI/2*, 2213 s. L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique* (Thuillies 1938) 114 s.

ciertas serían de fe incluso antes de su definición por la Iglesia <sup>37</sup>. Por su parte, Marín-Sola pensaba que en este sector entran, junto a muchas verdades formalmente reveladas, también las conclusiones teológicas, las cuales, tras su definición por la Iglesia, son objeto de fe divina <sup>38</sup>.

La opinión que más éxito parece haber cosechado es la de Lang. Para dicho autor resulta decisivo el texto de S. TH., I, q. 32, a. 4 c.: *Indirecte ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei*. Es ésta la fórmula que con más frecuencia emplea Santo Tomás para delimitar el campo de la fe indirecta y la que, sobre todo, aparece en los lugares más importantes y decisivos <sup>39</sup>. Dos preguntas se formulan acerca de este texto: primera, ¿qué se entiende por *fides* en la expresión *contrarium fidei*? Segunda, ¿a qué clase de contrariedad se alude en el texto?

Por lo que hace a la primera cuestión, es claro que la *fides* a que se refiere la expresión *contrarium fidei* no es sino la *fides directa*, es decir, los artículos en el sentido de Santo Tomás. En este sentido —explica Lang— el planteamiento de Santo Tomás es más restringido que el nuestro. Para nosotros, pertenece indirectamente a la fe lo que está en relación con cualquier verdad revelada. Para Santo Tomás, en cambio, el campo de la fe indirecta queda circunscrito por la conexión con los artículos de la fe <sup>40</sup>.

En cuanto a la segunda cuestión, Lang da por cierto que la fórmula *ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei* no se refiere solamente a la contrariedad respecto de los artículos de la fe que lleva consigo la negación de verdades formalmente reveladas. Carecería, en efecto, de sentido el empleo de tan complicada fórmula si lo único que con ella se pretende es decir que, además de los artículos, pertenecen —indirectamente— a la fe todas las demás verdades reveladas <sup>41</sup>.

37. J. F. BONNEFOY, *La théologie comme science et l'explication de la foi selon saint Thomas d'Aquin*: EphThLov 14 (1937) 619 y 15 (1938) 501.

38. F. MARÍN SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico* (Madrid 1952) 634-638; 724-727.

39. A. LANG, *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten*: DivTh (Fr) 20 (1942) 229.

40. *Ibid.*, 229 s.

41. *Ibid.*, 230.

Es, por ello, seguro que Santo Tomás incluye en esta fórmula los *antecedentia* y *consequentia articularum* y, en general, todas aquellas verdades de cuya negación se sigue lógicamente la negación de un artículo, es decir, las conclusiones teológicas<sup>42</sup>. Es cierto que los ejemplos aducidos por Santo Tomás para ilustrar la pertenencia indirecta a la fe son, por lo general, verdades explícitamente consignadas en la Escritura, detalles accesorios que no son esenciales a la fe, pero que pertenecen secundariamente a la misma a causa de su relación con la inspiración bíblica<sup>43</sup>. Sin embargo, a juicio de Lang, la preferente utilización de tales ejemplos no significa que Santo Tomás los considere como los únicos válidos ni que desconozca otros igualmente ilustrativos de la pertenencia indirecta a la fe. No hay que olvidar que el mismo Santo Tomás ha incluido dentro de este campo la doctrina trinitaria de las nociones, la cual pertenece indirectamente a la fe, no precisamente a causa de su expresa consignación en la Escritura, sino porque *ex errore circa notiones sequitur error circa personas*<sup>44</sup>.

Pero Lang no se detiene aquí. A su juicio, la fórmula tomista *ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei* comprende no sólo las proposiciones de cuya negación se sigue lógicamente la negación de un artículo, sino que es, además, extensiva a aquellos comportamientos o actitudes que equivalen prácticamente a un no-reconocimiento de los artículos de la fe<sup>45</sup>. Se explica así que Santo Tomás establezca la posibilidad de herejía *si sit inordinata locutio circa ea quae sunt fidei*, es decir, cuando

42. *Ibid.*, 231.

43. «Indirecte ad fidem pertinent ea ex quibus negatis sequitur aliquid contrarium fidei: sicut si quis diceret Samuelem non fuisse fillium Helcanae; ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam.» S. TH., I, q. 32, a. 4. Cf. S. TH., *IIa IIae*, q. 1, a. 6 ad 1; q. 2, a. 5; q. 8, a. 2.

44. Cf. A. LANG, *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten: DivTh (Fr) 20 (1942) 234 s.*

45. «"Ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei" ist nicht das Gleiche wie "conclusiones fidei". Das hat man zu wenig beachtet. Diese sind in jenen eingeschlossen, gewiss, aber nicht ohne weiteres umgekehrt. Es muss nicht etwas, dessen Ablehnung in einen Gegensatz zum Glauben bringt, immer auch eine logische Folgerung aus dem Glaubensinhalt sein... Jedenfalls kann der von Thomas zur Umgrenzung der fides indirecta bevorzugte Ausdruck ausser dem, was logisch mit den Glaubensartikeln zusammenhängt, auch all das miteinschliessen, was durch andere Bande, etwa des positiven Gebotes, der praktischen Konsequenz oder der christlichen Brauches so innig mit dem Glauben an die Artikel verbunden ist, dass ihre Ablehnung eine Gefährdung des lebendigen Bekenntnisses der Glaubensartikel zur Folge haben müsste.» *Ibid.*, 231 s.

se da, no ya una objetiva discrepancia respecto de la fe, sino simplemente, un modo de hablar inadecuado, del cual *sequi... potest corruptio fidei*<sup>46</sup>. Todo lo cual supone una notable amplitud en la delimitación de la pertenencia indirecta a la fe, incluyendo en este campo actitudes y comportamientos que son consecuencias prácticas de una sincera aceptación de la fe<sup>47</sup>.

Por otra parte, según Santo Tomás, la negación o falsa opinión sobre los artículos *hoc ipso inducit haeresim*; por el contrario, respecto de lo que sólo indirectamente pertenece a la fe,

«... absque periculo haeresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur, vel determinatum sit quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei: et maxime si non pertinaciter adhaereat. Sed postquam manifestum est, et praecipue si sit per Ecclesiam determinatum, in hoc errare non esset absque haeresi»<sup>48</sup>.

También las cosas indirectamente pertenecientes a la fe pueden constituir el objeto de la *determinatio* por parte de la Iglesia. ¿Qué valor debe atribuirse a tales determinaciones? Quien, como Schultes<sup>49</sup>, piense que todas las verdades indirectamente pertenecientes a la fe son formalmente reveladas y, por tanto, objetos de fe divina, deberá considerar tales determinaciones como la proposición normativa de una verdad *fide divina credenda*. Por el contrario, si, siguiendo la opinión de Marín-Sola, se incluyen en el dominio de la fe indirecta, junto a verdades formalmente reveladas, las conclusiones teológicas, habrá que admitir que una *determinatio* en este campo pueda ser también proposición normativa de conclusiones teológicas, las cuales, a

46. S. TH., *IIa IIae*, q. 11, a. 2 ad 2.

47. «Die "inordinata locutio circa ea quae sunt fidei" aber fällt unter die Häeresie, weil daraus eine Verderbnis des Glaubens folgen kann (II-II, q. 11 a. 2). Dabei handelt es sich aber nicht um inhaltliche Abweichungen vom Glauben, sondern um mögliche Missverständnisse, die vermieden werden sollen. Dieses Beispiel ist nur verständlich, wenn man die *Interessensphäre* des Glaubens *nicht zu eng auffasst*, sondern darin auch die Fragen der kirchlichen Disziplin und praktischen Konsequenz einbezieht, kurz so, wie Thomas das immer ausdrückt: "ea omnia ad quae consequitur aliquid inconueniens et contrarium fidei".» A. LANG, *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten*: DivTh (Fr) 20 (1942) 236.

48. S. TH., *I*, q. 32, a. 4 c.

49. R. SCHULTES, *Introductio in historiam dogmatum* (Parisiis 1922) 142.

juicio del autor, «deben creerse de fe divina *después de definidas por la Iglesia*»<sup>50</sup>.

Lang, por su parte, va más lejos. Rechaza la opinión de Marín-Sola de que las conclusiones teológicas sean de fe divina después, y no antes, de su definición por la Iglesia. La relación que lo indirectamente perteneciente a la fe tiene con la fe divina es independiente de la definición por la Iglesia. La negación o falsa opinión acerca de un objeto indirectamente perteneciente a la fe es, según S. TH., I, q. 32, a. 4, constitutiva de herejía cuando consta *quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei*, tanto si esta constancia se adquiere por propio convencimiento, como si a la misma se llega a través de la determinación de la Iglesia. Ahora bien, siendo herejía y fe términos que se corresponden y pudiendo un error en el objeto de la fe indirecta constituir herejía aun sin que medie definición eclesiástica, resulta claro que la relación de dicho objeto a la fe es independiente de su definición por la Iglesia<sup>51</sup>.

¿Habrá, pues, que afirmar que las conclusiones teológicas son, por sí mismas, objetos de fe divina? A ello se llegaría, en efecto, si se da a los términos *fides* y *haeresis* en Santo Tomás el mismo sentido que tienen en nuestra terminología teológica hodierna. Pero esto es justamente lo que no debe hacerse. Según Lang, Santo Tomás no considera la pertenencia a la fe desde el punto de vista de la certeza de fe divina. Al afirmar que ciertas verdades —como las nociones trinitarias o las narraciones accesorias de la Biblia— pertenecen indirectamente a la fe, nunca se aduce como razón de ello su carácter de verdades incluidas en la Revelación, sino el hecho de que la negación de las mismas lleva consigo la negación de otra verdad que es objeto directo y principal de la fe<sup>52</sup>. El criterio es, pues, otro: estas verdades pertenecen —aunque de modo secundario— a la fe, porque caen bajo

50. F. MARÍN SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico* (Madrid 1952) 726.

51. A. LANG, *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten*: DivTh (Fr) 20 (1942) 337 s.

52. «Eine Prüfung der Texte ergibt, dass die Zuteilung der indirecte credenda zum Glauben bzw. zur Häresie durch Thomas sicher nicht vom Gesichtspunkt der Glaubensgewissheit aus erfolgt ist. Schon die Tatsache, dass diese Zuteilung gar nie durch den Hinweis begründet wird, diese Inhalte seien durch die Offenbarung garantiert, sondern immer nur mit auf-fallender Konsequenz durch die Formel: quia ex eis negatis sequitur aliquid contrarium fidei, muss zu denken geben.» *Ibid.*, 341.

la obligación *religiosa y moral* de la fe; la negación pertinaz de las mismas es —moral y jurídicamente— pecado de herejía<sup>53</sup>. Todo ello es claro indicio de que Santo Tomás permanece en una concepción religiosa y vital de la fe y de la herejía, que pone en primer plano la vida de la fe con todas sus consecuencias y no simplemente el aspecto de la certeza de la fe<sup>54</sup>.

De todo lo dicho cabe concluir que el concepto de *determinatio* no alcanza todavía en Santo Tomás un sentido unívoco y preciso. Aplicado al campo de la *fides directa*, puede hablarse de determinaciones constitutivas de artículos, tanto en el sentido más estricto de elementos del Símbolo apostólico, como en la acepción más amplia de elementos de un símbolo o profesión de fe. Aplicado al campo de la *fides indirecta*, puede significar la proposición normativa de una verdad formalmente consignada en la Escritura, aunque de significación poco relevante, de una conclusión teológica y hasta de un contenido relativo a la conducta, a la vida moral consecuente con la fe. Más aún, según la interpretación de Lang, este último aspecto representa, como hemos visto, el punto de vista general bajo el que Santo Tomás considera todos los objetos indirectamente pertenecientes a la fe. Con ello queda abierta la posibilidad de que *determinatio*, aplicada al campo de la *fides indirecta*, tenga un significado disciplinar, como proposición de la obligatoriedad moral y jurídica de un objeto y no como proposición de un contenido, cuya pertenencia a la Revelación se declara y pone de manifiesto a través de dicho acto.

## La posición de Cayetano

### I. HAERESIS

¿Permanece Cayetano en esta misma concepción religiosa y moral de la fe y de la herejía? O, por el contrario, ¿representa su obra un progreso hacia la consideración de estos conceptos desde el punto de vista de la certeza de la fe divina?

53. «Durch welches Merkmal wird aber dann für Thomas der "Glaubens"-Charakter bzw. der "Häresie"-Charakter der Inhalte des indirekten Glaubensgebietes bestimmt? Die positive Antwort lautet: Diese Inhalte fallen für die Scholastik unter die *religiöse und moralische Verantwortung* des Glaubens; hartnäckige Ablehnung ihnen gegenüber fällt —moralisch und rechtlich— unter die *Schuld der Häresie.*» *L. cit.*

54. Cf. nn. 11 y 12.

Que la noción de herejía no ha sido siempre la misma y que, por lo tanto, esta palabra no tiene siempre el mismo sentido, ni siquiera en las actuaciones del Magisterio, es cosa, al parecer, suficientemente probada<sup>55</sup>. Fransen ha señalado la vigencia en pleno siglo xvi de un concepto de herejía notablemente distinto del tipificado hoy en el canon 1325 del Código de Derecho Canónico. Dicha noción, que acentúa el elemento moral, la desobediencia eclesial bajo las formas de pertinacia y contumacia, es paralela a una concepción de las *fides* sensiblemente más amplia que la nuestra<sup>56</sup>.

Cayetano conoció, sin duda, esta noción amplia de la herejía y la repercusión que tuvo en las controversias en torno a la cuestión *De pontifice haeretico*. En el tratado *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii*, al examinar la opinión gersoniana de que el Papa pueda ser depuesto por otros crímenes aparte del de la herejía<sup>57</sup>, Cayetano ha localizado una de las raíces de esta opinión en la amplitud que la *Glossa* y los canonistas que le siguen dan al concepto de herejía al comentar el famoso texto *Si Papa* del Decreto de Graciano. Mientras que el tenor literal del Decreto sólo señala la herejía como causa de deposición del Papa, la *Glossa* atribuye idéntica consecuencia a *omne crimen notorium scandalizans incorregibile*, apoyándose en el principio de que *contumacia est haeresis*. Para Cayetano, esta interpretación es abusiva y responde a un concepto lato que no es equiparable al de la verdadera y estricta herejía:

«Ad auctoritatem Glossae et plurium canonistarum sequentium illam, dicitur quod Glossa est contra textum. quia textus excipit solam haeresim, et ipsa, levi ratione mota, extendit ad omne crimen notorium scandalizans incorregibile: quia scil. "contumacia est haeresis". Constat enim quod lato vocabulo contumacia haeresis dicitur.

55. Cf. R. SCHULTES, *Fides implicita. Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie* (Regensburg und Rom 1920) 145-158. Id., *Circa doctumatum homogeneam evolutionem*: DivTh (Pi) 2 (1925) 774. A. LANG, *Der Bedeutungswandel der Begriffe "fides" und "haeresis" und die doctumatische Wertuna der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trent*: MünchThZ 4 (1953) 133-146. C. POZO, *La noción de herejía en el Derecho canónico medieval*: EstEcl 35 (1960) 236.

56. P. F. FRANSEN, *Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente*: EphThLov 29 (1953) 659 s.

57. TH. DE VIO, CAJETANUS, *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii*: Ed. Pollet (Romae 1936) nn. 353-363.

sicut et simonia, nec aequiparanda est verae haeresi, quae mutat statum christianitatis»<sup>58</sup>.

En los comentarios a S. TH., *Ila Ilae*, q. 11, aa. 1 y 2, la noción de herejía es objeto de expreso tratamiento por parte de Cayetano, quien nos da una definición precisa de la misma: la herejía es error pertinaz en la fe. Tres elementos —explica Cayetano— integran el concepto de herejía: *error, sententia fidei y pertinacia*, de los cuales son intelectuales los dos primeros y residente en la voluntad el tercero, sin el cual no puede darse la herejía, como tampoco puede darse la fe *sine voluntatis determinatione*<sup>59</sup>.

El comentario a S. TH., *Ila Ilae*, q. 11, a. 2, dedicado casi en su totalidad a la respuesta de Santo Tomás a la tercera objeción de dicho artículo, se centra en la idea de pertinacia, la cual, en cuanto elemento integrante de la herejía, *sumitur... ut aequivalet vero consensui, praesupposita notitia quod sit error et quod sit in fide*<sup>60</sup>. De este modo, la herejía se distingue del error material en la fe como sería el caso de quien sostiene una *sententia fidei contraria* pensando que obra rectamente y sin pretender disentir de la Iglesia. Semejante actitud no es constitutiva de herejía *propter defectum pertinaciae*<sup>61</sup>. Incurre, por el contrario, en herejía quien conociendo la pertenencia a la fe de una proposición, cree que la misma es falsa:

«Sed et manifestum secundo est quod si quis, cognoscens aliquam propositionem spectare ad fidem, puta. *Iesus Nazareus est verus Deus*, credat esse falsam; idest.

58. *Ibid.*, n. 425.

59. «In articulo secundo eiusdem quaestionis et specialiter in responsione ad tertium, adverte diligentissime. Cum haeresis ex tribus constituitur, scilicet errore in fide pertinaci; et duo prima, scilicet error et sententia fidei, spectent ad intellectum, tertium autem, scilicet pertinacia, ad voluntatem; et hoc, superveniens praecedentibus, ita constituat rationem haeresis ut sine eo haeresis non sit, sicut nec fides sine voluntatis determinatione... Si quis autem minus perspicax de hac doctrina dubitat, animadvertat quod fides et infidelitas sunt contraria; et quemadmodum illa perficitur assensu intellectus ex consensu voluntatis, ita ista perficitur in dissensu intellectus ex consensu voluntatis.» TH. DE VIO, *In Iam Ilae*, q. 11, a. 2: Edit. Leon. VIII, 99.

60. *L. cit.*

61. «...manifestum primo est quod si quis sententiam fidei contrariam secundum se teneret putans se recte sentire, non intendens ab Ecclesia dissentire, talis adhaesio non est haeresis propter defectum pertinaciae.» *L. cit.*

cum occurrit sibi quod non est vera, consentit tali adhaesioni quia non putat esse veram; talis adhaesio est vere et proprie haeresis»<sup>62</sup>.

Cayetano se extiende en una más detallada descripción de la pertinacia requerida para la herejía, precisando que no es elemento esencial de la misma el endurecimiento u obstinación, sino que basta el puro consentimiento, la pura adhesión a una proposición contraria a la fe, a sabiendas de dicha contrariedad, cualquiera que sea la causa o motivo que induce a dicha actitud<sup>63</sup>. Finalmente, teniendo en cuenta esta razón, es claro que para incurrir en herejía será suficiente la duda *de certa propositione fidei, cognito quod certo spectat ad fidem*<sup>64</sup>.

De lo expuesto se deduce que el comentario de Cayetano a S. TH., *Ila Ilae*, q. 11, a. 2 presenta un enfoque moral del problema de la herejía. A lo largo del mismo se subrayan con fuertes trazos los elementos subjetivos del pecado de herejía y, concretamente, la pertinacia, cuyo aspecto disciplinar —la desobediencia frente a la autoridad de la Iglesia— se consigna expresamente<sup>65</sup>. Sin embargo, una lectura atenta de los textos aducidos permite apreciar, junto a la acentuación de estos elementos subjetivos y morales, una precisa caracterización del término objetivo a que se refiere el acto herético. Se incurre en herejía cuando se sostiene una *sententia fidei contraria*, cuando se considera falsa *aliqua propositio* de cuya pertinencia a la fe hay constancia cuando consentimos *in assensum propositionis contrariae fidei* e incluso cuando se duda *de certa propositione fidei*.

Todo ello constituye un claro indicio de que Cayetano, aun manteniendo un punto de vista moral en el tratamiento de la

62. *L. cit.*

63. «Et ex hoc patet quod pertinacia quae ponitur de ratione haeresis non importat obdurationem seu obstinationem. ut distinguitur contra infirmitatem, passionem et transitorium consensum... Sive enim ex passione, sive ex infirmitate, sive ex quacumque alia causa perveniatur ad verum consensum in assensum propositionis contrariae fidei, cum cognitione quod sit contraria fidei, vera haeresis incurritur a Christiano... praesentato errore in fide cum notitia quod est error in fide, consensus in illum haereticum constituit.» *L. cit.*

64. «... consentiens non solum opinioni contrariae fidei, sed etiam dubio de certa propositione fidei, cognito quod certo spectat ad fidem, est infidelis: et si erat Christianus, consequenter haereticus.» *L. cit.*

65. «Nam talis vere pertinax pro tunc est: quoniam cognoscit Ecclesiam praecioere quod teneat Christum esse verum Deum et ipse non vult pro tunc sic credere.» *L. cit.*

herejía, no echa en olvido la consideración de la misma como oposición objetiva y proposicional a la fe. Este segundo aspecto es desarrollado en el comentario a S. TH., *Ila lae*, q. 11, a. 1, donde Cayetano, haciendo abstracción de las condiciones subjetivas del acto herético, centra su atención en el contenido objetivo de la herejía: la proposición contraria a la fe.

Puesto que la herejía radica *in intellectu... ut moto a voluntate eligente*, ninguna proposición puede ser llamada herética *secundum se*, sino que recibe tal denominación del sujeto que a ella presta su adhesión. De este modo, una misma proposición puede pertenecer a las diversas especies de la infidelidad y ser herética, pérfida o gentil, según el sujeto que a ella se adhiere<sup>66</sup>. Por el contrario, si nos ceñimos a las proposiciones en sí mismas,

«... propositiones ipsae secundum se sunt *contrariae fidei*: et sic vocandae sunt quando contrariantur articulis fidei vel sacrae Scripturae aut determinationi Ecclesiae de fide»<sup>67</sup>.

Entre estas proposiciones hay que distinguir las que son contrarias a la fe *secundum se et quoad nos* de las que sólo son contrarias a la fe *secundum se*. Las primeras son aquellas cuya contrariedad a la fe nos es manifiesta. Por el contrario, la contrariedad de las segundas a la fe no nos es conocida, *quia Ecclesia non determinavit*. Como ejemplo, Cayetano aduce el siguiente enunciado: el Espíritu Santo no procede del Hijo. Tal proposición es contraria a la fe. Hubo un tiempo en que tal contrariedad no era manifiesta y entonces era contraria a la fe *secundum se tantum*. Pero una vez que sobre ella ha recaído la determinación de la Iglesia, dicha proposición es contraria a la fe *secundum se et quoad nos* y el asentimiento pertinaz a las mismas es constitutivo de herejía<sup>68</sup>.

Unas observaciones conclusivas sobre cuanto llevamos dicho completarán estas reflexiones acerca del concepto de herejía en Cayetano:

1. No es posible atribuir a Cayetano una concepción puramente práctica o moral de la herejía, configurada en términos

66. *L. cit.*

67. *Ibid.*, 98, n. II.

68. *L. cit.*

generales como actitud indisciplinada y contumaz frente a la Iglesia. Hemos visto que Cayetano conoce esta idea lata de la herejía y que la única vez que alude a ella es para rechazarla: *nec aequiparanda est verae haeresi*. Y no deja de ser significativo el hecho de que Cayetano omita toda alusión a este concepto lato al tratar sistemáticamente de la herejía en los comentarios a las correspondientes cuestiones de la Suma Teológica.

2. Cayetano no emplea, al definir la herejía, fórmulas vagas e imprecisas, susceptibles de ambigua interpretación. Si para Santo Tomás es posible la herejía *si sit inordinata locutio circa ea quae sunt fidei*, para Cayetano se requiere la afirmación pertinaz de una *sententia fidei contraria*, o, al menos, la duda respecto de *certa propositione fidei*.

3. La herejía es error pertinaz *in fide*. La cláusula *in fide*, sin más matizaciones, pudiera ser susceptible de una interpretación amplia que diese cabida en ella a actitudes morales que son consecuencias prácticas de una sincera aceptación de la fe. Pero en los comentarios de Cayetano a las cuestiones *de haeresi*, la *fides*, por relación a la cual se define la herejía, es siempre, como hemos visto, una *sententia fidei*. Este modo de hablar manifiesta la intención de limitar la *fides obiectiva* a la esfera doctrinal, excluyendo de la misma las actitudes y comportamientos morales<sup>69</sup>.

4. Más concretamente, la *fides* cuya negación constituye la herejía no sólo es descrita como *sententia* o *propositio fidei*, sino que su alcance y contenido aparecen bien delimitados: los artículos de la fe, la Sagrada Escritura, las determinaciones de la Iglesia. Es asimismo interesante notar lo siguiente: para Santo Tomás, la pertenencia a la herejía, paralelamente a la pertenencia a la fe, es directa o indirecta, principal o secundaria. Este criterio jerarquizador no se encuentra en Cayetano, en cuyos comentarios el objeto de la herejía —la proposición contraria a la fe— se de-

69. Ya en el tratado *De comparatione auctoritatis Papaet et Concilii*, al justificar la tesis de que sólo el crimen de herejía constituye motivo suficiente para la deposición del Papa, aducía Cayetano el siguiente ejemplo: «Quod autem solus sit exceptus, patet ex sententia Salvatoris Matth. XXIII: "super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisei: omnia ergo quaecumque dixerint facite; secundum autem opera eorum nolite facere", ubi Dominus aperte statuit subditos debere audire praelatos malae vitae et bonae doctrinae. Constat autem quod doctrina ad fidem spectat, vita autem et opera ad malos mores aliorum criminum.» TH. DE VIO, CAJETANUS, *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii*: Ed. Pollet (Romae 1936) n. 367.

fine por su oposición a los artículos, a la Escritura, a las determinaciones de la Iglesia, sin que entre estos tres elementos se establezca distinción jerárquica alguna. Hay en ello un buen indicio de que Cayetano agrupa unitariamente estos tres elementos bajo el común denominador de lugares continentes de la fe al tiempo que atribuye a la división entre artículos y no-artículos menos importancia que Santo Tomás.

5. Cayetano contempla el caso de una proposición contraria a la fe, pero cuya contrariedad no nos es conocida, *quia Ecclesia non determinavit*. Una vez que sobre la misma ha determinado la Iglesia, dicha proposición es contraria a la fe *secundum se* y *quoad nos* y el asentimiento a la misma, pertinaz y, por ende, herético. La determinación de la Iglesia aparece aquí como medio a través del cual se hace manifiesta y patente la contrariedad de una proposición a la fe.

6. Finalmente, Cayetano no desaprovecha la ocasión de recordar que la potestad de pronunciar tales determinaciones reside *principaliter* en el Papa, no precisamente en cuanto persona privada, sino en su calidad de Sumo Pontífice, *quia sic, et non ut singularis persona a Deo gubernatur in his quae sunt fidei, ita quod non potest determinare contra fidem*<sup>70</sup>. Por lo mismo, pone a su lector en guardia contra el Panormitano, que medía por el mismo rasero las determinaciones del Papa y las opiniones de los doctores privados, otorgando la preferencia a quien adujese mejores argumentos<sup>71</sup>.

## II. FIDES

Nuestro examen del concepto de herejía en Cayetano nos ha llevado a excluir, como ajena al mismo, una idea lata de la herejía que englobe, bajo tal denominación, actitudes o comportamientos morales que representan una oposición práctica a la fe.

70. TH. DE VIO, CAYETANUS, *In IIam Ilae*, q. 11, a. 2: Edit. Leon. VIII, 99, n. II.

71. «Et propterea nec Hieronymus nec Augustinus sententiam suam contra huiusmodi determinationem defendit. Et hic habes quantum cavere debes a Panormitano, *Extra. de Electione*, in cap. *Significasti*, volente quod magis doctoris quam Papae sententiae, in his quae sunt fidei, standum est.» *L. cit.* Acerca de la influencia del Panormitano en la postura de Lutero sobre la infalibilidad, cf. nuestro estudio *Infalibilidad y «determinatio de fide» en la polémica antiluterana del Cardenal Cayetano*: ArchTeolGran 44 (1981) 23-35.

La herejía se define por su oposición objetiva a la fe, a las *propositiones fidei*, y, concretamente, a los artículos, a la Escritura y las determinaciones de la Iglesia. Ya el hecho de que estos tres elementos constituyan la *fides* opuesta a la herejía invita a pensar que tampoco es aplicable a Cayetano ese amplio punto de vista moral y vital, atribuido por Lang a Santo Tomás y a tenor del cual, el criterio decisivo para establecer la pertenencia de un objeto a la fe no es necesariamente su condición de objeto garantizado por la Revelación, sino, más bien, la inclusión del mismo en la esfera de la responsabilidad religiosa y moral de la fe. ¿Cuál es, entonces, para Cayetano, el criterio que determina la pertenencia de un objeto a la fe? En este apartado comenzaremos por examinar algunos ejemplos de objetos que Cayetano excluye del ámbito de la fe, fijándonos en el criterio empleado para tal exclusión. Atención muy especial dedicaremos al tema de la canonización de los santos. Posteriormente trataremos de abordar de forma positiva el campo de la fe y el punto de vista seguido por Cayetano en la adscripción al mismo de los objetos que lo integran.

*Ad fidem non pertinent.*—La actitud religiosa del creyente frente a la Eucaristía es un caso típico repetidas veces aducido por Cayetano, que lo encuentra formulado en Santo Tomás, y que nos permitirá ver si la inclusión de un objeto en la responsabilidad religiosa y moral de la fe es o no, para Cayetano, criterio suficiente para establecer su pertenencia a la fe.

La fe nos dice que el cuerpo de Cristo está presente bajo las especies del pan cuando éste ha sido *recte* consagrado; no es, en cambio, de fe que Cristo esté presente en esta o aquella hostia consagrada concreta<sup>72</sup>. En el comentario a S. TH., *Ila Ilae*, q. 1, a. 3, Cayetano repite casi a la letra la tesis de Santo Tomás:

«... fides non respicit has vel illas species, sed ad hoc quod corpus Christi sub speciebus rite consecratis sit. ... credere has vel illas species esse rite consecratas relinquitur humanae aestimationi, propter quod si in hoc erratur, nullum praeiudicium fit fidei»<sup>73</sup>.

Es verdad que Cayetano se ha preocupado aquí de subrayar, ante todo, la necesidad moral de la adoración absoluta —y no

72. S. TH., *Ila Ilae*, q. 1, a. 3 ad 4.

73. TH. DE VIO, CAIETANUS, *In Iam Ilae*, q. 1, a. 3: Edit. Leon. VIII, 13, n. III.

sólo condicionada— de cada hostia consagrada concreta<sup>74</sup>, haciendo ver los graves inconvenientes a que conduce la actitud de quien en tales cosas exige una certeza mayor de la que humana-mente es posible<sup>75</sup>. Ello es buena prueba de que ha atribuido gran importancia a las implicaciones morales de este problema. Sin embargo, no hay que olvidar que el terreno donde este problema se plantea es el de la certeza de la fe. Esta no se refiere a tales o cuales especies concretas y, por lo tanto, el creer que tal o cual hostia ha sido rectamente consagrada se deja a la humana estimación. De hecho, en otros lugares del comentario a la Suma aduce Cayetano el mismo caso contemplado exclusivamente desde el ángulo de la certeza de la fe y sin tener para nada en cuenta la problemática moral en él implicada. Así, por ejemplo, al tratar de la adecuación del objeto de la fe al de la visión beatífica, se expresa del modo siguiente:

«... sicut ad fidem non spectat sub his speciebus esse corpus Christi, sed sub speciebus rite consecratis; ita etiam ad actum beatificum spectat videre corpus Christi esse in speciebus rite consecratis...»<sup>76</sup>.

Es, por otra parte, interesante notar que Cayetano aduce con frecuencia este mismo ejemplo en los tratados antiluteranos y, precisamente, cuando trata de distinguir entre la fe teológica y la fe adquirida. Concretamente, en el opúsculo *Num fides ad fructuosam absolutionem sacramentalem necessaria sit*, refuta Cayetano la opinión luterana según la cual, para una absolución sacramental fructuosa, es necesaria la fe *qua poenitens credat cer-*

---

74. Su preocupación es, en efecto, poner en guardia al lector para que no incida «... in errorem dicentium quod hostia quae adoranda offertur in Ecclesia adoranda est sub conditione si est vere consecrata». *L. cit.* Este extremo ha sido bien notado por C. Pozo: «En el problema de si es de fe que Cristo está realmente presente en esta hostia consagrada concreta, que Santo Tomás plantea en el plano de la certeza de la fe, Cayetano se preocupa primordialmente de la moralidad de la adoración absoluta —y no sólo condicionada— de esta hostia consagrada concreta.» *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca* (Madrid 1959) 45.

75. «Exempla sunt cogentia. Nam manifeste adoramus Summum Pontificem absolute, et similiter alios episcopos. Et tamen secundum istorum timorem, sub conditione essent adorandi: quia quis scit si iste fuerit baptizatus; et si ille qui baptizavit eum habuit intentionem conferendi sacramentum baptismi? Et similiter sub conditione confitendum sacerdoti proprio, propter idem dubium...». TH. DE VIO, CAJETANUS, *In Ham Hae*, q. 1, a. 3: Edit. Leon. VIII, 13, n. III.

76. *Ibí.*, 32.

*tissime se esse absolutum a Deo*<sup>77</sup>. En el curso de su argumentación, Cayetano distingue entre la fe divina y la fe adquirida. La primera de ellas —fe infusa o teologal— es, ciertamente, necesaria para el sacramento de la penitencia. Ahora bien, aunque los sacramentos pertenecen a la fe infusa, ésta *non tamen se extendit ad haec singularia*<sup>78</sup>. Para ilustrar dicha doctrina, se aduce, entre otros, el siguiente ejemplo:

«Similiter potest dari exemplum de Eucharistia: quamvis enim teneamur ex fide credere in Hostia rite consecrata esse verum corpus Christi, non tamen ad fidem infusam spectat credere an ista Hostia sit rite consecrata: tum propter intentionem ministri, tum etiam propter incertitudinem materiae, et similes particulares defectus humanos»<sup>79</sup>.

Estos *singularia* o *particularia* pertenecen a la fe adquirida<sup>80</sup>, en ningún caso pueden ser objeto de la fe infusa o teologal, porque *fidei infusae non potest subesse falsum*, lo cual siempre sería posible si se extendiera a estos *particularia*<sup>81</sup>.

En el tratado *De fide et operibus* se señala como raíz del error luterano la extensión del nombre de fe *ad credulitatem, qua peccator accedens ad sacramentum credit se iustificari ex divina misericordia intercedente Iesu Christo*<sup>82</sup>. Cayetano insiste también

77. TH. DE VIO, CAIETANUS, *Num fides ad fructuosam absolutionem sacramentalem necessaria sit*, en *Opuscula*, 109.

78. «Novam autem hanc inventionem alienam esse ab Ecclesiastica doctrina, facile patet distinguendo de duplici fide, quam habere possumus: scilicet, vel acquisitam vel infusam. Nam si sermo est de fide infusa (quae est una de theologalibus virtutibus) cuius plena est sacra Scriptura, sine qua impossibile est placere Deo et per quam sancti vicerunt regna, operati sunt iustitiam, constat quod illa est necessaria ad sacramentum poenitentiae: quoniam ipsius non nisi Christi fideles sunt capaces. Sed huiusmodi fides, licet ad sacramenta se extendat, ut patet in Symbolo, non tamen extendit se ad haec singularia: puta quod hoc sit sacramentum, et quod in hoc sit effectus sacramenti.» *Ibid.*, 110.

79. *L. cit.*

80. «... nam licet acquisita fides circa huiusmodi particularia versetur (tali namque fide credimus hanc Hostiam rite consecratam esse, et hunc rite baptizatum et similia) sed haec fides non est illa qua in verbo Christi confidimus... nec potest fides ista de obiecto... esse certa infallibiliter». *L. cit.*

81. «Ratio autem universalis quare sub fide infusa non cadunt huiusmodi particularia, est quia fidei infusae (utpote divinae veritati innixae) non potest subesse falsum... Esset autem quandoque circa falsum, si extenderet se ad haec particularia, ut patet ex infinitis similibus quae possunt afferri in medium.» *L. cit.*

82. TH. DE VIO, CAIETANUS, *De fide et operibus adversus Lutheranos*, en *Opuscula*, 288.

aquí en distinguir esta credulidad de la fe que justifica al hombre. Esta última es la fe *qua credimus omnes articulos fidei et quaecumque sunt de necessitate salutis credenda*<sup>83</sup>, la cual se distingue de la credulidad por el distinto objeto sobre el que una y otra recaen: *ex parte rei creditae*, pues la credulidad versa sobre el objeto particular de un sacramento<sup>84</sup>, mientras que la fe teologal

«non extenditur... ad credendum quod ego nunc sim in tus et extra suscipiens rite sacramentum, quemadmodum ex Christiana fide teneor credere in hostia rite consecrata esse verum Christi corpus, sed Christiana fides non se extendit ad credendum quod in hac hostia ab isto nunc in hoc altari celebrante est corpus Christi: quoniam hoc potest aliunde esse falsum»<sup>85</sup>.

Así pues, Cayetano ha distinguido con precisión lo que corresponde a la fe teologal o infusa y lo que pertenece a la fe adquirida. El fiel no está obligado a creer con certeza en la propia absolución, porque este efecto particular *non comprehenditur sub revelatione, cui innittitur fides christiana*<sup>86</sup>. Por la misma razón, tampoco es obligatorio para la fe el creer en la presencia real de Cristo bajo estas especies concretas. Una y otra cosa están excluidas de la fe, *quae non est de hoc obiecto*<sup>87</sup>. En una palabra, el punto de vista observado aquí por Cayetano al excluir de la *fides* determinadas actitudes es la no inclusión del objeto de las mismas en la Revelación, objeto de la fe. La lectura de los textos comentados muestra el afán de Cayetano por delimitar el

83. *L. cit.*

84. «Fides autem significans credulitatem, est quam iste homo credit se iustificari, hic nunc suscipiendo hoc sacramentum ex merito Christi, multum distat a fide primo modo sumpta. Quod declaratur, tum ex parte rei creditae, quoniam fidei non potest subesse falsum, credulitas autem ista potest falli. Et ratio est, quia credulitas ista est de singulari effectu hic, nunc et in hoc proveniens partim ex fide necessaria ad salutem, et partim ex humana coniectura.» *L. cit.*

85. *L. cit.*

86. *L. cit.*

87. «Sequitur igitur articulum comprobari falsum ex hoc quod alicui remittuntur peccata, qui non credit sed pie dubitat ex parte propriae dispositionis remissa sibi esse peccata absque praeiudicio fidei christianae, quae non est de hoc obiecto, scilicet mihi esse remissa peccata, sed de hoc, quod est, remissa mihi esse peccata digne suscipienti sacramentum poenitentiae. Sicut non est fides Christiana quod sub hac Hostia est corpus Christi, sed quod sub hac Hostia concurrentibus undique omnibus requisitis necessario ad sacramentum Eucharistiae, est corpus Christi.» TH. DE VIO, CAYETANUS, *Responsio super quinque Martini Lutheri articulos*, en *Opuscula*, 127.

ámbito objetivo de la fe, evitando la inclusión en el mismo de aspectos subjetivos, que, aunque de algún modo relacionados con la fe, no pertenecen al objeto de la misma.

Este mismo criterio es empleado al tratar de la validez de una indulgencia concreta. Así, por ejemplo, en el *quaesitum secundum* de las *Quaestiones de causa indulgentiarum* se pregunta Cayetano si la causa expresada en una bula como motivo para la concesión de una indulgencia es, por el mero hecho de su consignación en la bula, causa razonable de tal concesión<sup>88</sup>. En su respuesta son perceptibles dos planteamientos distintos entre sí. El primero es de índole moral y disciplinar: la causa expresada en una bula se presume siempre razonable, a menos que conste de lo contrario, del mismo modo que una sentencia judicial siempre se presume justa, a no ser que contenga un error manifiesto<sup>89</sup>. Completamente distinto es el segundo planteamiento: la causa expresada en una bula no es *in veritate* necesariamente razonable, pues el Papa puede errar en estas cosas, ya que no se trata aquí de una *sententia iudicialis de his quae sunt fidei*<sup>90</sup>. Reconoce Cayetano que el acceso a las indulgencias y su recepción constituyen, en cierto modo, una suerte de profesión de fe<sup>91</sup>, pero, ello no obstante, afirma:

«fides nostra est quod indulgentiae rite datae sunt validae; et non an ista indulgentia sit rite data, an ista causa eius sit rationabilis, an ista indulgentia sit valida. Et simile est de aliis singularibus: quoniam haec omnia possunt esse falsa, et propterea non spectant ad fidem

88. TH. DE VIO, CAJETANUS, *Quaestiones de causa indulgentiarum*. Edit. Leon. XII, 365.

89. «Causa indulgentiae expressa in bulla, nisi manifestus sit error, est semper rationabilis, loquendo de rationabili praesumpto. Nam, sicut sententia a iudice lata, nisi errorem contineat manifestum, praesumitur iusta; ita causa a principe expressa in dispensationibus praesumitur rationabilis, nisi, ut dictum est, error sit manifestus.» *L. cit.*

90. «Causam indulgentiae expressam in bulla non oportet esse rationabilem in veritate. Et ratio in promptu est multiplex. Tum quia Papa potest in istis errare: cum non sit haec sententia iudicialis de his quae sunt fidei.» *L. cit.*

91. «Ubi scito quod, licet accessus ad indulgentias et earum susceptio sit quaedam professio fidei, fides tamen Christiana eo modo quo est de indulgentiis, non est de hac vel illa indulgentia. Sed, sicut fides nostra circa Eucharistiae sacramentum est quod sub hac hostia rite consecrata continetur corpus Christi, non autem est quod ista hostia sit rite consecrata, neque est quod sub hac hostia quae proponitur adoranda, continetur corpus Christi, quoniam utrumque eorum potest esse falsum, fidei autem Christianae non potest subsesse falsum.» *L. cit.*

nostram, sed ad humanam opinionem seu credulitatem, quae est de his singularibus et potest falli»<sup>92</sup>.

Nuevamente, pues, aparece el afán por delimitar de modo preciso el campo objetivo de la fe, evitando la inclusión en el mismo de objetos que pertenecen a la credulidad humana. Al mismo tiempo, se percibe claramente la intención de limitar la inmunidad de error del Papa a aquellos casos en que se trata de una *sententia iudicialis de his quae sunt fidei*. En los demás casos, como en éste de la concesión de indulgencias, ni siquiera existe la piadosa obligación de creer que el Papa no pueda equivocarse:

«Nec est recurrendum ad Spiritus Sancti assistentiam, et propterea pie credi quod non potest Papa in istis errare. Nam in maiori causa permisit Spiritus Sanctus Romanos Pontifices errare, scilicet in causa spectante ad sacramentum matrimonii»<sup>93</sup>.

En resumen, el hecho de que un objeto caiga bajo la responsabilidad religiosa y moral de la fe no es, para Cayetano, criterio que permita la adscripción del mismo a la fe. La presencia de Cristo bajo estas especies concretas, así como el efecto particular de un sacramento o la validez de una concreta indulgencia son, sin duda, aspectos de la responsabilidad religiosa y moral de la fe. Cayetano, sin embargo, los excluye claramente del campo de la fe. El criterio empleado para dicha exclusión alcanza su expresión más clara en el escrito antiluterano *De fide et operibus*: tales objetos no pertenecen a la Revelación.

*La canonización de los santos.*—De mayor importancia que los ejemplos anteriormente examinados es el testimonio negativo de Cayetano sobre la infalibilidad del Papa en la canonización de los santos. Cayetano ha abordado este tema sólo de pasada en un párrafo de corta extensión de su tratado *De Indulgentiis*<sup>94</sup>. La importancia de su posición en este punto aparecerá clara a quien considere, siquiera sea someramente, algunos jalones fundamentales de la historia de este problema y el tratamiento que al mismo se daba en la época de Cayetano.

92. *L. cit.*

93. *L. cit.*

94. Texto del mismo en *Opuscula*, 90-97.

La generalidad de los canonistas del siglo XIII negó la infalibilidad del Papa en la canonización de los santos<sup>95</sup>. Los canonistas consideraron esta cuestión como de naturaleza meramente jurídica. Conocen, por experiencia, el proceso de una canonización y los diversos factores que lo integran y garantizan la rectitud del juicio conclusivo. Saben que la minuciosidad con que estos procesos se llevan a cabo es grande y que ello confiere una garantía de certeza a la decisión final de los mismos. Pero los elementos que componen el proceso de canonización —testimonios humanos, de hombres falibles— no pueden en modo alguno ofrecer base suficiente para un juicio infalible en sentido estricto. Son, asimismo, conscientes de que la posibilidad de error en la canonización de los santos lleva consigo la posibilidad de que los fieles tributen un culto objetivamente erróneo. Pero, según los canonistas, la vida de fe de la Iglesia en general y de cada fiel en particular no recabaría de ello daño alguno, pues dicho culto, aunque objetivamente erróneo, es grato a Dios, si se realiza de buena fe y creyendo sinceramente en la efectiva santidad del canonizado. Por lo mismo, la posible implicación de un culto erróneo no constituye, a juicio de los canonistas, motivo suficiente para postular la infalibilidad del Papa en la canonización de los santos.

Pero ya en la alta Escolástica comenzaron los teólogos a plantear este problema de modo diverso, acentuando su carácter teológico. Para ellos, la canonización de un santo es una definición del Papa en materia de fe y, por ende, un juicio infalible. La canonización no se considera ya como asunto de naturaleza puramente jurídica, sino que se adscribe al campo de la fe, en cuanto que mediante la misma *proponuntur sancti ut exemplar fidei et sanctae vitae et ab omnibus adorandi et in necessitatibus suis invocandi*<sup>96</sup>. Es decir, la efectiva santidad y glorificación del canonizado se presentan en conexión vital y necesaria con la vida de fe de la Iglesia. Tal realidad constituye, pues, una *res fidei* y el juicio papal sobre la misma es una determinación en materia de fe y, por lo tanto, infalible<sup>97</sup>.

95. M. SCHENK, *Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung* (Freiburg 1965) 9. 17.

96. Así, por ejemplo, Juan de Nápoles, a quien M. SCHENK considera representativo de esta tendencia. Cf. *ibid.*, 15.

97. «Das Faktum der Heiligkeit und der Seligkeit der kanonisierten Heiligen steht für Johannes in lebendiger und notwendiger Verbindung mit dem Glaubensleben der Kirche; es ist eine „Angelegenheit des Glaubens“, das Urteil darüber das Urteil in einer „Glaubenssache“ und deshalb kraft göttlicher Verheissung dem Irrtum nicht unterworfen.» *Ibid.*, 16.

En esta línea hay que situar el Quodlibeto noveno de Santo Tomás. El Angélico conoce, sin duda, la posición de los canonistas, sintetizada por él en la objeción segunda de este artículo<sup>98</sup>. No obstante lo cual, se orienta decididamente hacia un planteamiento teológico del problema, que se hace perceptible ya en el *sed contra*: en la Iglesia no puede existir *error damnabilis*, lo cual tendría lugar si se venerase como santo a quien ha sido un pecador, cosa que, a su vez, sería posible si la Iglesia no fuera infalible en la canonización de los santos. Hay, por tanto, que concluir que la Iglesia *in talibus errare non potest*<sup>99</sup>. Por otra parte, los fieles tienen obligación de creer *quod est communiter per Ecclesiam determinatum* y, por lo mismo, un *iudicium Ecclesiae* de esta índole no puede ser erróneo<sup>100</sup>.

En el *corpus articuli* el pensamiento de Santo Tomás se hace patente: teniendo en cuenta la promesa del Señor, según la cual el Espíritu Santo *doceret omnem veritatem, de necessariis scilicet ad salutem*, debe tenerse por cierto que

«iudicium Ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent, impossibile est... In aliis vero sententiis quae ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de possessionibus vel de criminibus, vel de huiusmodi, possibile est iudicium Ecclesiae errare propter falsos testes»<sup>101</sup>.

Ahora bien, para Santo Tomás, *canonizatio sanctorum medium est inter haec duo*<sup>102</sup>. Es decir, por una parte, la canonización es un juicio mediante el cual se determina que un cierto fiel

98. «Praeterea quicumque in iudicando innititur medio fallibili, potest errare. Sed Ecclesia in canonizando sanctos innititur testimonio humano, cum inquirat per testes de vita et miraculis. Ergo, cum testimonium hominum sit fallibile videtur quod Ecclesia in canonizando sanctos possit errare.» S. THOMAS, *Quodl.* 9, a. 16, obj. 2.

99. «Sed contra: in Ecclesia non potest esse error damnabilis. Sed hic esset error damnabilis, si veneraretur tanquam sanctus qui fuit peccator, quia aliqui scientes peccata eius crederent hoc esse falsum; et si ita contingerit, possent ad errorem perducí. Ergo Ecclesia in talibus errare non potest.» *Ibid.*, s. c.

100. «Praeterea Augustinus dicit in epistula ad Hieronymum, quod si in Scriptura canonica aliquod mendacium admittatur, mutabit fides nostra, quae ex Scriptura canonica dependet. Sed sicut tenemur credere illud quod est in sacra Scriptura, ita illud quod est communiter per Ecclesiam determinatum: unde haereticus iudicatur qui sentit contra determinationem Conciliorum. Ergo commune iudicium Ecclesiae erroneum esse non potest.» *L. cit.*

101. *Ibid.*, in c.

102. *L. cit.*

goza ya de la visión beatífica. Esto invita a entenderla como decisión sobre un *particulare factum*. Por otra parte, la rectitud del culto que la Iglesia tributa a los santos canonizados depende de la inmunidad de error en la canonización. Además, el contenido de ésta es algo *communiter per Ecclesiam determinatum* y obligatorio para la fe de los fieles<sup>103</sup>. Lo cual habla a favor de su pertenencia a la fe. Por ello, a pesar de su carácter intermedio, *quia tamen honor quem sanctis exhibemus quaedam professio fidei est, qua sanctorum gloria credimus, pie credendum est, quod nec etiam in his iudicium Ecclesiae errare possit*<sup>104</sup>.

Es interesante notar que Santo Tomás identifica el ámbito objetivo de la infalibilidad —*res fidei*— con las *veritates necessariae ad salutem*. Al mismo tiempo, defiende el principio de que cuanto la Iglesia impone con obligatoriedad a la fe de los fieles es necesariamente infalible. De ello se deduce que el criterio empleado por Santo Tomás para adscribir un objeto a la fe y al campo de la infalibilidad es su objetiva relación a la *salus* y la consecuente obligatoriedad con que dicho objeto se impone a los creyentes, sin que para nada se haga mención en este contexto de la formal o virtual inclusión del mismo en la Revelación<sup>105</sup>.

En el caso que nos ocupa, Santo Tomás considera canonización y culto a los santos en íntima unidad. La relación de la canonización a la fe pasa por su relación al culto. La Iglesia es infalible en la canonización de los santos porque sólo así está garantizado el culto objetivamente correcto de los mismos. El

103. Cf. M. SCHENK, *Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung* (Freiburg 1965) 169 s. 173.

104. S. THOMAS, *Quodl. 9, a. 16 in c.*

105. «Thomas identifiziert den Unfehlbarkeitsgegenstand, die "Glaubensdinge", sodann mit den "veritates de necessariis scilicet ad salutem", mit den Wahrheiten über das "Heilsnotwendige", d. h. über das, was im Interesse des Heils —des zeitlichen und des ewigen— notwendig geglaubt werden muss. Damit rückt die Aussage des corpus articuli in die Nähe jenes Grundsatzes, den Thomas in 2. Argument sed contra vertritt, dass das, worauf die Kirche uns, d. h. die Gläubigen, im Glauben verpflichtete (tenemur credere), Gegenstand der Unfehlbarkeit ist... Wir müssen uns vorderhand damit zufrieden geben, dass nach Thomas die Zurechnung der Wahrheiten zum Unfehlbarkeitsgegenstand, zu den "Glaubensdingen", unter dem Gesichtspunkt ihres objektiven Heilsbezuges erfolgt. Das ist an sich bedeutsam genug, denn es erlaubt, die Aussage über den Unfehlbarkeitsgegenstand ein zweites Mal zu präzisieren: Gegenstand der Unfehlbarkeit sind die *Glaubensdinge*, d. h. ist all das, was natura sua auf das Heil der Kirche bezogen (das zeitliche und das ewige) und darum *glaubenspflichtig* ist; quae ad fidem pertinent sind die "*glaubenspflichtigen Wahrheiten*", ist das Gesamt aller "*Heilswahrheiten*".» M. SCHENK, *Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung* (Freiburg 1965) 172.

culto tributado a los santos es *quaedam professio fidei qua sanctorum gloria credimus*, una profesión de fe implicada en la misma acción cultual. Y el riesgo de que tal profesión de fe pueda degenerar en pura vanidad sólo es evitable si el *status gloriae* de los canonizados es realidad absolutamente segura y, consecuentemente, si el juicio de la Iglesia en la canonización de los santos es infalible<sup>106</sup>.

En conclusión, Santo Tomás adscribe el *status gloriae* de los canonizados al dominio de las cosas *quae ad fidem pertinent* y, por ende, al ámbito objetivo de la infalibilidad. Pero, al hacer tal adscripción, no habría tenido en cuenta el punto de vista teórico de la pertenencia formal o virtual de dicho *status gloriae* a la Revelación, sino su relación a la vida de la fe, a la *salus* de la Iglesia<sup>107</sup>.

En el siglo xv cambia el panorama. Como criterio para determinar la pertenencia de un objeto a la fe, la relación a la *salus* y a la vida de fe de la Iglesia va siendo desplazada por el punto de vista de la pertenencia a la Revelación, el cual terminará por ser el único criterio determinante de la adscripción de un objeto a la fe<sup>108</sup>. Este desplazamiento tiene dos importantes consecuen-

106. *Ibid.*, 174-176.

107. «Aus dem Zusammenhang ergibt sich, dass dieser Ueberlegung wegen der status gloriae der kanonisierten Heiligen von Thomas "zum Glauben", zum Bereich der "*Glaubensdinge*" (*quae ad fidem pertinent*) gerechnet wird, ebenso die Vorschrift, die kanonisierten Heiligen zu verehren. Diese Redeweise macht deutlich, dass Thomas mit andern Vorstellungen über Glaubenszugehörigkeit operiert, als wir es heute tun. Im Fall der Kanonisation ist diese Zugehörigkeit an keine Momente erkenntniskritischer Art gebunden. Dass die Verehrung der kanonisierten Heiligen (aus dem eben dargelegten Grund) sinnlos und unerlaubt wird, genügt bereits, um die Beziehung "zum Glauben" herzustellen und vom Kanonisationsinhalt als von einer "Glaubenssache" und einem Gegenstand der Unfehlbarkeit reden zu können. Damit vermögen wir die Frage zu beantworten, die wir bis anhin offen liessen: ist der Bezug auf das "Heil der Kirche", auf Grund dessen die Wahrheiten "glaubenspflichtig" und Gegenstand der Unfehlbarkeit werden, erkenntniskritisch qualifiziert oder nicht? Die Antwort muss lauten: dieser Heilsbezug ist selbstverständlich überall dort erkenntniskritisch qualifiziert, wo eine Wahrheit ihres formellen oder virtuellen Offenbartheits wegen "glaubenspflichtig" und Gegenstand der Unfehlbarkeit wird; er kann also erkenntniskritisch qualifiziert sein. Das Beispiel der Kanonisation zeigt aber, dass er nicht notwendigerweise sein muss; denn die Kanonisation wird von Thomas aus Gründen "zum Glauben" und zum Gegenstand der Unfehlbarkeit gerechnet, die jeden erkenntniskritischen Einschlag entbehren.» *Ibid.*, 179 s.

108. «Was hat im 15. und beginnenden 17. Jahrhundert die von der Hochscholastik formulierte Lehre von der Reichweite der Unfehlbarkeit fragwürdig werden lassen? Es war die veränderte Einstellung der Zeit gegenüber dem Glauben und der dadurch bedingte Bedeutungswandel im Begriff "Glauben", "Glaubenssache"... Nachhaltig aber hat die *Endetappe*

cias: en primer lugar, los teólogos de la época ya no colocan la santidad y el *status gloriae* de los canonizados entre las *res fidei* propiamente tales, sino entre las *res de pietate fidei*, entre los *appendices fidei*, en un espacio intermedio entre los *facta particularia* y las verdades de fe<sup>109</sup>. En consecuencia, la *sententia communior* de los teólogos de la época afirma la infalibilidad del Papa en la canonización de los santos no como cosa cierta, sino como opinión piadosa y teológicamente bien fundada<sup>110</sup>.

Sólo en el marco de estas ideas se entiende la posición de Cayetano y se alcanza a percibir su significación. El problema aparece tratado en el contexto —para nosotros ya conocido— de la concesión de las indulgencias. La causa expresada en la bula como motivo para la concesión de la indulgencia, ¿es, por este mismo hecho, causa necesariamente razonable de tal concesión? La respuesta de Cayetano reclama una presunción a favor del dador de la indulgencia, análoga a la establecida por el Derecho en favor del juez que emite una sentencia. Así como una sentencia judicial se presume justa, a no ser que haya en ella error manifiesto, del mismo modo, quien supone tal indulgencia concedida *ex legitima causa* está en la verdad<sup>111</sup>. Y a continuación, establece la siguiente comparación:

---

dieses Bedeutungswandels... die traditionelle Lehre von der Reichweite der Unfehlbarkeit in Mitleidenschaft gezogen. Mit der Fixierung dieses Begriffes auf den uns heute geläufigen Sinn rückt nämlich das Geoffenbartsein erstmals zum *alleinigen* Kriterium des *Glaubensgegenstandes* auf; "Glaube", "Glaubenssache" hat seine verlorene Bedeutung als übergeordneter *Gattungsbegriff* (Glaubenssache = *res fidei et morum*) wieder gefunden, aber in einem *völlig neuen Sinn*: im ausschliesslichen Sinn von "fides divina." *Ibid.*, 155 s.

109. Schenk cita en este sentido a Gerson, Antonino de Florencia, Prierias, Cayetano, Vitoria, Cano y Báñez. La generalidad de los teólogos de la época aduce en favor de esta ubicación intermedia el conocido texto del *Quodlibeto* 9, a. 16 de Santo Tomás: *canonizatio sanctorum medium est inter haec duo*. Schenk piensa, sin embargo, que esta interpretación de Santo Tomás no es correcta. Cf. *ibid.*, 189-191.

110. «Der Verlauf der Kontroverse im 15. und 16. Jahrhundert ist dadurch gekennzeichnet, dass einerseits die These I (der Papst ist nicht unfehlbar) an Gefolgschaft mächtig verliert, andererseits aber nicht die These II (der Papst ist unfehlbar), sondern eine *neue, dritte* These die Rolle der *sententia communior* übernimmt. Diese lautet: Dass der Papst in der Heiligsprechung nicht irren kann, ist zwar nicht gewiss, aber wohl begründete und fromme Annahme.» *Ibid.*, 19.

111. «Quia causa indulgentiae sortitur magnitudinem ex relatione. huiusmodi discurrere ac pensare non est cuiusque, sed dantis indulgentiam: ideo Ecclesia rationabiliter praesumitur pro dante indulgentiam, utpote iudice. Praesumitur autem de iure pro iudice semper, nisi manifeste appareat error et supponens ex causa legitima datam tantam indulgentiam, veritatem praedicat.» TH. DE VIO, CAJETANUS, *De Indulgentiis*, en *Opuscula*, 96.

«... sicut absque falsitate praedicat talem sanctum supponens illum rite canonizatum. Ita quod dato, quod iste canonizatus non esset sanctus sed damnatus, Ecclesiae doctrina aut praedicatio non esset mendax aut falsa, quia hic non pertinentia ad fidem non intelliguntur affirmari et praedicari nisi cum grano salis, hoc est, stantibus communiter praesumptis»<sup>112</sup>.

\* \* \*

Para Cayetano, el objeto de la canonización —la real santidad y glorificación del canonizado— no pertenece a la fe, sino que se incluye entre los *non pertinentia ad fidem*. Por lo mismo, un error en este punto no acarrearía daño alguno a la *Ecclesiae doctrina aut praedicatio*. Es evidente que Cayetano conoce bien el punto de vista de Santo Tomás, es decir, la conexión por éste establecida entre canonización y culto y la significación de ambas cosas para la vida de la fe en los creyentes. Y, sin embargo, Cayetano no toma en consideración este criterio, sino que lo sustituye por otro: la santidad del canonizado no pertenece a la fe —es decir, a la *doctrina fidei*— y, por consiguiente, un error en tal materia no tiene por qué llevar a la conclusión de que la doctrina de la Iglesia sea mendaz o falsa. Todo ello constituye, a nuestro juicio, un indicio más de que, para Cayetano, el criterio que determina la pertenencia de una verdad a la fe no es su relevancia y significación para la vida de fe de los fieles, sino su inserción en la Revelación, objeto de la fe teologal.

Por otra parte, Cayetano ha abordado el tema concreto de la canonización de los santos desde el mismo punto de vista sostenido por los canonistas medievales:

«Praesumit autem Ecclesia canonizationem rite factam, et similiter indulgentiam rite datam... Sed sicut potest intervenire error humanus in canonizatione alicuius sancti (ut S. Thomas dicit) ita potest intervenire error humanus in collatione indulgentiae. Si quis autem putet Romanum Pontificem non posse errare in istis particularibus actionibus... putet ipsum non esse hominem»<sup>113</sup>.

112. *L. cit.*

113. *L. cit.*

Cayetano contempla la canonización como un proceso de índole jurídica acerca de un hecho particular, proceso que no puede, por su propia naturaleza, excluir la posibilidad de error. Tal era, en efecto, la concepción de los canonistas medievales, que Cayetano encuentra formulada en la segunda objeción del artículo decimosexto del Quodlibeto 9 de Santo Tomás, a quien expresamente se remite. Hay, sin embargo, una importante diferencia entre Santo Tomás y Cayetano. En el primero, el argumento de los canonistas es una objeción, en contra de la cual se hace valer, como razón en pro de la infalibilidad papal en la canonización, la relevante importancia de ésta en orden al culto y a la vida de fe de la Iglesia. Por el contrario, Cayetano utiliza el argumento de los canonistas no como objeción, sino como confirmación de su tesis que afirma la falibilidad del Papa en la concesión de indulgencias: *... sicut potest intervenire error humanus in canonizatione sanctorum... ita potest intervenire error humanus in collatione indulgentiae*. Al mismo tiempo, en vez de poner de relieve la significación de la canonización para la Iglesia universal, lo que hace es, precisamente, lo contrario: asimilarla a las *particulares acciones*, en las que no puede, en modo alguno, excluirse la posibilidad de error: *si quis autem putet Romanum Pontificem non posse errare in istis particularibus actionibus... putet ipsum non esse hominem*. Ahora bien, precisamente estos *particularia* o *singularia* son, como hemos visto, objeto de lo que Cayetano llama fe adquirida o credulidad y, no pudiendo por su propia naturaleza excluir la posibilidad de error, no pueden en modo alguno ser objeto de la fe infusa o teologal, a la cual *non potest subesse falsum*.

M. Schenk ha presentado a Cayetano como defensor mitigado de la infalibilidad pontificia en la canonización de los santos, haciéndolo así tributario de la sentencia común en los siglos xv y xvi. la cual afirmaba la infalibilidad del Papa en las canonizaciones no como cierta, sino como opinión piadosa y bien fundada<sup>114</sup>. Los argumentos que aduce no parecen, sin embargo, decisivos. El autor citado considera, en efecto, determinante el hecho de que Cayetano se remita en este punto a Santo Tomás. Al hacerlo así, es seguro que no considera a Santo Tomás como defensor absoluto de la infalibilidad en este punto: pero, por otra parte,

114. M. SCHENK, *Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung* (Freiburg 1965) 23-26.

tampoco es concebible que lo considere adversario decidido de la misma, sino que lo interpreta —siempre según Schenk— en el mismo sentido de Antonino y Silvestre: en atención a la asistencia del Espíritu Santo debe piadosamente creerse que el Papa es infalible en la canonización de los santos <sup>115</sup>.

Schenk sostiene que Cayetano no ha podido pasar por alto o ignorar el recurso que hace Santo Tomás a la asistencia del Espíritu Santo y su modo de hablar favorable a la infalibilidad pontificia en este punto <sup>116</sup>. Pero Schenk no parece haber tenido en cuenta que, para Cayetano, el tema de la canonización de los santos es equiparable al de los motivos de concesión de una indulgencia, como lo prueba el hecho de que a ambos da idéntico tratamiento. Pues bien, ya hemos visto que, al tratar de la concesión de indulgencias, Cayetano no considera procedente el recurso a la asistencia del Espíritu Santo para fundamentar una piadosa obligación de creer que el Papa es infalible en estas materias: *nec est recurrendum ad Spiritus Sancti assistentiam, et propterea pie deberi credi quod non potest Papa in istis errare* <sup>117</sup>.

Ciertamente, Cayetano no ha negado —y, ni siquiera, puesto en tela de juicio— la potestad del Papa para canonizar a los santos. Pero ha negado claramente que se extienda a dicho acto la prerrogativa de la infalibilidad. Sin duda, tan rotunda negación

115. «Entscheidend aber ist, dass Cajetan sich auf Thomas beruft. Freilich geschieht auch dies nur zum Zweck, die Behauptung, der Papst könne irren, zu erhärten —sicut potest intervenire error humanus in canonizatione alicuius sancti (ut sanctus Thomas dicit), ita... Es soll auch nicht behaupten werden, Cajetan halte den hl. Thomas für einen absoluten Vertreter der Unfehlbarkeit; es ist sogar mehr als wahrscheinlich, dass er es nicht tut. Die Ueberlegung ist folgende: Es ist nicht das gleiche, ob ich die Unfehlbarkeit *verneine* oder ob ich sie *bejahe*, selbst dann nicht, wenn ich letzteres nur mit Vorbehalt tue. Dass Cajetan den hl. Thomas auf Grund von Quodlibet 9, a. 16 für einen glatten Gegner der Unfehlbarkeit hält, ist nicht denkbar. Er kann des Aquinaten kräftige Hinweise auf die Assistenz des Heiligen Geistes und seine, die Unfehlbarkeit zum mindesten befürwortenden Formulierung: *pie credendum est quod nec etiam in his iudicium Ecclesiae errare possit*, nicht einfach übersehen haben oder vorsätzlich ignorieren. Er kann Thomas in schlimmsten Fall im Sinne Antonins und der Silvestrina gedeutet haben —dann aber ist sein Bekenntnis zu Thomas als Bekenntnis zur *These III* zu werten.» *Ibid.*, 26.

116. «Ad primum ergo dicendum, quod Pontifex, cuius est canonizare sanctos, potest certificari de statu alicuius per inquisitionem vitae et attestationem miraculorum; et praecipue per instinctum Spiritus Sancti, qui omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Ad secundum dicendum, quod divina providentia praeservat Ecclesiam ne in talibus per fallibile testimonium hominum fallatur.» S. THOMAS, *Quodl. 9, a. 16 ad 1 et 2*.

117. TH. DE VIO, CAJETANO, *Quaestiones de causa indulgentiarum*: Edit. Leon. XII, 365.

había de ser vista como peligrosa audacia<sup>118</sup>. Cuando Cayetano escribe su tratado *De Indulgentiis ad Iulium Medicem* a finales del año 1517, era perfecto conocedor de las herejías de Wicleff y Huss, que tan violentamente habían cuarteado la autoridad papal, y no es improbable que tuviese ya alguna noticia de la revuelta luterana<sup>119</sup>. En tales circunstancias, era de esperar que un teólogo como Cayetano, tan celoso defensor de las prerrogativas pontificias, hubiese afirmado la infalibilidad del Papa en la canonización de los santos. ¿Por qué, entonces, no lo hizo? La única explicación satisfactoria, a nuestro juicio, es que Cayetano circunscribe la infalibilidad al ámbito objetivo de la fe y que, al mismo tiempo, concibe la pertenencia de una verdad a la fe según el criterio estricto de la inclusión de tal verdad en la Revelación.

*Ad fidem pertinent.*—Una vez que hemos estudiado los ejemplos de objetos excluidos por Cayetano del ámbito de la fe y el criterio empleado en tal exclusión, réstanos ahora por estudiar la cara positiva del problema, es decir, la composición del campo objetivo de la fe y el criterio a tenor del cual se incluyen en el mismo los diversos objetos que lo integran. Procederemos para ello a una lectura de aquellos textos de los comentarios a la Suma Teológica que arrojan luz sobre esta cuestión.

118. «Cajetan verfiicht die Möglichkeit eines Fehlurtheiles. Ihm ist es denn auch nie... passiert, zu den uneingeschränkten Befürwortern der Unfehlbarkeit, oder gar zu den Verfechtern eines "de fide" gezählt zu werden. Seine offene Sprache wird im Gegenteil eher peinlich empfunden. Dies darf jedoch nicht überraschen, da gerade im Zusammenhang mit unserer Frage sehr häufig der Haeretiker *Wiclif* zitiert wird, der, wie Gotti sich äussert, "impudentissime asseruit, papam errare posse in canonizando sanctos non minus ac regem Aethiopiae aut Turcam aut Sultanum". Scheint sich diese Auffassung sehr weit von der Cajetans zu entfernen? Welch unliebsames Schauspiel: Cajetan in der Gesellschaft dieses Haeretikers, oder vielmehr: dieser Haeretiker, denn Gotti fügt hinzu: "Ita procul dubio sentiunt Lutherani et Calvinistae, qui in aliis similibus rebus Papam spoliunt auctoritate".» M. SCHENK, *Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung* (Freiburg 1965) 23 s.

119. Si Cayetano ha tenido o no a la vista, al redactar este escrito, las Tesis de Lutero sobre las indulgencias, es cosa discutida. Ciertamente, lo suponía así P. KALKOFF, *Zu Luthers römischem Prozess. Der Prozess des Jahres 1518* (Gotha 1912) 4 s. Lo niega, en cambio, F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers* (Freiburg i. Br. 1912) 140. De parecer negativo es asimismo G. HENNIG, *Cajetan und Luther* (Stuttgart 1966) 42, n. 4. Según Marega, no puede descartarse tal posibilidad, que, de ser cierta, haría de este escrito el «primus omnium, quos ea tempestate sive Caietanus ipse sive eius confratres aliive docti viri occasione Lutheri de indulgentiis conscripserunt». I. M. MAREGA, *Caietani vitae operumque brevis descriptio*. Introducción a TH. DE VIO, CAIETANUS, *Scripta philosophica. Commentaria in Porphyrii Isagogem ad Praedicamenta Aristotelis* (Romae 1934) XLII.

A. Comenzamos por el comentario a S. TH., *Ila Ilae*, q. 8, a. 2. Santo Tomás establece en este lugar su conocida división entre lo que *per se directe* pertenece a la fe y lo que sólo cae bajo la misma *quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum*, siendo la cognoscibilidad natural de las verdades el criterio que da lugar a tal división.

Al comentar este artículo, Cayetano se ha preocupado, ante todo, de hacer notar que tal división no es una distinción entre el objeto formal y el material de la fe, sino una división dentro del objeto material, al cual pertenecen ambas clases de verdades, entre las que se establece una graduación jerárquica:

«... distinctio facta in littera ex parte fidei non est distinctio inter obiectum formale et materiale fidei, sed est distinctio materialis obiecti fidei intra se. Ita quod inter ea quae sunt materia fidei quaedam per se cadunt sub fide: quaedam secundario tanquam ordinata ad illa»<sup>120</sup>

A continuación, Cayetano recoge la afirmación del Angélico: respecto de algunas de estas verdades cabe una perfecta inteligencia. Y aduce dos ejemplos: las narraciones históricas de la Escritura y las verdades morales<sup>121</sup>. La Sagrada Escritura contiene relatos de hechos que, en su dimensión empírica, fueron para sus testigos objeto de evidencia y no de fe. Cayetano se fija, en concreto, en las obras de la vida del Señor y en el parto virginal de María. Los apóstoles vieron la crucifixión de Jesús, sus milagros, las obras de su vida. De manera semejante, María vio que daba a luz siendo virgen. Si estos hechos concernientes a la vida de Cristo se consideran en cuanto  *fuerunt hominis Dei*, no cabe duda que, bajo tal aspecto, no es posible una perfecta inteligencia de los mismos y pertenecerían *per se directe* a la fe. Cayetano los adscribe al objeto secundario de la fe considerándolos en su dimensión empírica —*in quantum fuerunt hominis*— único aspecto bajo el que pudieron ser vistos y no creídos por los apóstoles o la Virgen<sup>122</sup>. En el mismo plano que estos hechos hechos históricos sitúa Cayetano aquellas verdades morales contenidas en la Biblia y que son demostrables por la razón natural:

120. TH. DE VIO, CAYETANUS, *In Iam Ilae*, q. 8, a. 2. Edit. Leon. VIII, 67.

121. «Secundo, quod in littera conceditur, quod quaedam de secundario pertinentibus ad fidem possumus intelligere perfecte. Et hoc patet tam in moralibus quam in historialibus.» *Ibid.*, 68.

122. *L. cit.*

*moralia quoque ratione naturali monstrantur quae in sacra Scriptura continentur*<sup>123</sup>. Todos estos elementos —hechos históricos y verdades morales— pertenecen secundariamente al objeto de la fe, pero tal pertenencia secundaria es suficiente para que revistan un carácter normativo en orden a nuestra fe: *tenemur tamen credere non solum illa, quae illi crediderunt, sed et quae viderunt*<sup>124</sup>.

Cayetano conoce que estas verdades pertenecen a la fe sólo secundariamente. Pero es evidente que su atención no se fija en el rango secundario de las mismas, sino en su normatividad, en su obligatoriedad en orden a nuestra fe, obligatoriedad que se empareja con la que corresponde a la verdades que son directamente de fe —*quae crediderunt... quae viderunt*— paralelamente a como se empareja la inclusión de una y otra clase de verdades en el objeto material de la fe.

Por otra parte, estas verdades secundarias se ordenan a otras de superior rango. En tal ordenación radica la causa de su carácter secundario<sup>125</sup>. Pero el fundamento de su obligatoriedad hay que buscarlo en lo que Cayetano ha subrayado desde el comienzo de su comentario a este artículo: en el hecho de que tales verdades están incluidas en el objeto material de la fe, es decir, en la Revelación. No sería, por tanto, exacta traducción de la mente de Cayetano la que afirmase que tales verdades secundarias pertenecen a la fe porque caen bajo la obligación religiosa y moral de la fe. Es, más bien, lo contrario: se imponen con obligatoriedad a la fe del creyente porque están de algún modo incluida en la Revelación, objeto material de la fe.

Ahora bien, ¿hasta qué punto puede hablarse de estas verdades secundarias de la Escritura como de verdades reveladas? Hoy es de uso común la distinción entre revelación e inspiración y, en consecuencia, distinguimos entre verdades propiamente reveladas y aquellas otras que, sin ser tales, están, no obstante, garantizadas por el carisma inspirativo en razón de su consignación en la Sagrada Escritura. Semejante distinción no es del todo desconocida para Cayetano<sup>126</sup>, que, sin embargo, no hace de ella un

123. *L. cit.*

124. *L. cit.*

125. «Et dixi secundario pertinentia ad fidem, quia ordinantur ad fidem Trinitatis et Incarnationis Filii Dei...» *L. cit.*

126. En sus comentarios a las cuestiones *de Prophetia* de la Suma de Santo Tomás Cayetano no se ocupa de este tema. Se ocupa, sin embargo, de ello en un texto del comentario a Lucas: «Unde clare apparet Lucam

uso frecuente y sistemático. Es, por ello, necesario preguntarse cómo entiende Cayetano la pertenencia de estas verdades a la Revelación y a la fe.

En el comentario a S. TH., I, q. 32, a. 4, Cayetano, al establecer la pertenencia de estas verdades secundarias a la fe, no hace mención explícita de su condición de verdades reveladas, sino que se limita a reproducir el argumento de Santo Tomás: de su negación se seguiría *aliquid contrarium fidei*<sup>127</sup>. Tanto en el texto de Santo Tomás como en el comentario de Cayetano esta *fides* se refiere, sin duda, a los artículos en el sentido de Santo Tomás, es decir, *ea quae nobis sunt principaliter tradita*<sup>128</sup>. Ahora bien, debe notarse que el texto de Santo Tomás trata directamente de la doctrina trinitaria de las nociones, aunque, a título de ejemplo, recoja un dato bíblico secundario: *sicut si quis diceret Samuelem non esse filium Helcanae*<sup>129</sup>. Por su parte, Cayetano recoge, como hemos dicho, la argumentación de Santo Tomás, pero sin aludir para nada al ejemplo concreto aducido por éste. De todo ello puede inferirse que tanto el Santo Doctor como su comentarista equiparan aquí las verdades bíblicas secundarias y las conclusiones teológicas, considerando unas y otras como consecuencia de los artículos.

La posición de Cayetano aparece más netamente delineada en el comentario a S. TH., *Iia Iiae*, q. 10, a. 3, donde se plantea la siguiente cuestión: la fe y la infidelidad, siendo hábitos opuestos, deben, necesariamente, referirse a un mismo objeto. Ahora bien, el objeto de la fe es Dios, mientras que la infidelidad puede recaer sobre un objeto distinto, como sería el caso de quien sostuviera *quod Ismael non fuit filius Abrahae*<sup>130</sup>. Cayetano responde así a la dificultad:

«... quia obiectum fidei est Deus, et opposita sunt circa idem, infidelitas circa Deum est. Et quemadmodum quidquid sub fide comprehenditur, in tantum ad fidem pertinet in quantum ad Deum reducitur, ita, quidquid ad in-

scripsisse ex auditu ab Apostolis, et non ex divina revelatione sibi immediate facta; divina tamen gratia dirigente et servante ne in aliquo erraret.» TH. DE VIO, CAYETANUS, *In Lc 1,2*, en *Opera omnia quotquot in Sacrae Scripturae expositionem reperiuntur* (Lugduni 1639) IV, 173.

127. TH. DE VIO, CAYETANUS, *In Iam*, q. 32, a. 4: Edit. Leon. IV, 357 n. II.

128. S. TH., I, q. 32, a. 4 c.

129. *L. cit.*

130. TH. DE VIO, CAYETANUS, *In Iiam Iiae*, q. 10, a. 3: Edit. Leon. VIII, 81 n. III.

fidelitatem spectat, ut sic, ad Deum reducitur. Qui enim negat Ismaelem esse filium Abrahae affirmat auctorem Sacrae Scripturae Spiritum Sanctum esse mendacem... Et propterea omnis infidelis falso opinatur de Deo»<sup>131</sup>.

Destaquemos, en primer lugar, el criterio observado por Cayetano para establecer la pertenencia a la fe: cuanto cae bajo ésta *in tantum ad fidem pertinet in quantum ad Deum reducitur*. Por lo mismo, la negación de una verdad bíblica, aunque secundaria, viene a ser también falsa opinión sobre Dios y, por ello, constitutiva de herejía, ya que semejante negación incluye la afirmación de que el Espíritu Santo, autor de la Escritura, es mendaz. Nuevamente, pues, nos encontramos con que Cayetano relaciona estas verdades secundarias de la Escritura con la fe, considerándolas virtualmente incluidas en una doctrina —la inspiración de la Biblia— que es objeto directo y principal de la Revelación y de la fe<sup>132</sup>.

B. La división entre artículos y no artículos tiene en Cayetano una importancia notablemente menor que en Santo Tomás. De ello es indicio el hecho de que, al comentar pasajes de la Suma Teológica que se refieren a esta división, Cayetano apenas haga alguna ligera alusión a ella o incluso omita toda referencia a la misma. Dicha actitud se comprende teniendo en cuenta que en la Baja Escolástica se impuso bien pronto la convicción de que todas las verdades formalmente reveladas —y no sólo los artículos— eran principios teológicos; con lo cual, la división entre *principia theologiae* y *conclusiones theologicae* vino a coincidir con la división entre verdades formalmente reveladas y verdades virtualmente reveladas, siendo el criterio decisivo para la cualificación de una verdad como principio su continencia formal en la Revelación<sup>133</sup>. R. Schultes atribuye precisamente a Cayetano una

131. *L. cit.*

132. Criterio empleado también por Santo Tomás. Cf., v.g., S. TH., *IIae* *IIae*, q. 2, a. 5; q. 8, a. 2.

133. A. LANG, *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spät-scholastik*: DivTh (Fr) 22 (1944) 261. El mismo Lang advierte (*l. cit.*, n. 3) que no debe exagerarse la diferencia entre alta y baja Escolástica en este punto. También en Santo Tomás aparecen todas las verdades formalmente reveladas como principios de la demostración teológica (cf., v.g., S. TH., *I*, q. 1, a. 8 ad 2; *IIa IIae*, q. 1, a. 5 ad 2; *In Boeth. de Trin.*, q. 2, a. 2). Y, por otra parte, todavía en la baja Escolástica conservan los artículos un lugar de privilegio entre todos los principios teológicos.

influencia decisiva en la generalización de este nuevo modo de pensar entre los teólogos tomistas<sup>134</sup>.

*Revelatum formaliter* es, para Cayetano, lo que ha sido revelado *in seipso*. Por el contrario, *revelatum virtualiter* es lo que ha sido revelado *in suis principiis*<sup>135</sup>. A las verdades formalmente reveladas corresponde el rango de principios y de ellas se tiene fe, mientras que el hábito científico de la teología se ejercita sobre las conclusiones teológicas<sup>136</sup>.

Pero, ¿qué relación tienen con la Revelación las verdades virtualmente reveladas o conclusiones teológicas? En los comentarios a la primera cuestión de la primera parte de la Suma, Cayetano no habla de la teología y de la fe como de dos bloques de objetos contrapuestos entre sí, sino de la *sacra doctrina, cognitio a Deo revelata*, cuya necesidad para la salvación se trata de justificar en el comentario al primer artículo<sup>137</sup>. En el comentario al artículo segundo se estudia el carácter científico de esta *sacra doctrina*. El término ciencia es entendido por Cayetano como *intellectualis virtus et habitus conclusionum per demonstrationem acquisibilis ex principiis*<sup>138</sup>, y lo que se pretende es dilucidar si la *sacra doctrina*, cuya necesidad ha quedado ya establecida, verifica o no la condición de ciencia *quoad conclusiones suas*<sup>139</sup>.

134. R. SCHULTES, *Introductio in historiam dogmatum* (Parisiis 1922) 107. Hay, no obstante, que advertir que todavía se perciben en Cayetano restos de la anterior terminología. Así, por ejemplo, cuando, al tratar del objeto formal de la fe, habla de *Deo revelatori articularum fidei* (*In Iam Iae*, q. 1, a. 1) o cuando contrapone las conclusiones a los artículos (*In Iam*, q. 1, a. 2). La advertencia de Lang recogida en la nota anterior puede ser útil para explicar esta superposición de terminologías señalada ya por C. Pozo, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca* (Madrid 1959) 43-44 n. 50.

135. «Et quoniam cognitio huiusmodi, ut disciplina est revelata, abstrahit a ratione credendi et sciendi: et a ratione revelati formaliter, idest in seipso, et virtualiter, idest in suis principiis...» TH. DE VIO, CAYETANUS, *In Iam*, q. 1, a. 1: Edit. Leon. IV, 7 n. VI.

136. «Fides est de principiis theologiae; ipsa vero theologia est de conclusionibus ex ipsis principiis.» TH. DE VIO, CAYETANUS, *In Iam Iae*, q. 1, a. 5: Edit. Leon. VIII, 17 n. II.

137. «... sacra doctrina neque sumitur pro fide, ut distinguitur contra theologiam; neque pro theologia, ut distinguitur contra fidem: sed sumitur pro cognitione a Deo revelata, sive formaliter sive virtualiter, ut habet rationem disciplinae et doctrinae, abstrahendo a ratione crediti et sciti. Cognitio enim qua egemus ad salutem, prout a Deo docente in homine suscipitur, doctrina est et disciplina... Et de hac dicitur in conclusione hac, quod est necessaria ad salutem.» TH. DE VIO, CAYETANUS, *In Iam*, q. 1, a. 1: Edit. Leon. IV, 7 n. VI.

138. TH. DE VIO, CAYETANUS, *In Iam*, q. 1, a. 2: Edit. Leon. IV, 9 n. I.

139. «... sensus quaestionis est: An sacra doctrina, quam probavimus necessariam, quoad conclusiones suas habeat rationem scientiae; an non, sed opinionis...». *L. cit.*

Así pues, lo que se plantea es si esta *cognitio a Deo revelata* puede legítimamente ostentar la denominación de ciencia, en cuanto que en ella unas verdades —las conclusiones— se deducen a partir de otras, a las que corresponde el papel de principios.

Cayetano introduce aquí, siguiendo a Santo Tomás, la conocida distinción aristotélica entre ciencia subalternante y subalternada. La primera procede *ex propositionibus per se notis*, mientras que la segunda procede a partir de principios que sólo gozan de evidencia en una ciencia superior<sup>140</sup>. Los principios de la ciencia subalternada se pueden conocer mediante una ciencia superior o por fe, pero teniendo en cuenta que el hábito *per se* de dichos principios es la ciencia superior, de modo que la fe sólo *per accidens, ratione subiecti* es hábito cognoscitivo de los mismos<sup>141</sup>. Aplicando estas nociones a la materia de que se trata, Cayetano establece el carácter científico de la *sacra doctrina*, la cual es *scientia subalternata scientiae Dei et beatorum*<sup>142</sup>, en cuanto que procede a partir de principios evidentes, no en sí mismos, sino en la ciencia de Dios y de los bienaventurados y que nosotros aceptamos por fe<sup>143</sup>.

Todos estos razonamientos prueban que la división entre fe y teología, principios y conclusiones, tiene en Cayetano un carácter noético. Fe y teología se distinguen entre sí dentro de la *sacra doctrina*, en cuanto que, dentro de la *cognitio a Deo revelata*, unas verdades —los principios— son aceptados sólo por fe, mientras que otras —las conclusiones— se deducen a partir de los principios, siendo, por ello, acreedoras a un asentimiento científico. Así pues, cuando Cayetano afirma que *fides est de articulis, scientia autem de conclusionibus*<sup>144</sup>, no pretende decir que la *scientia* —en este caso, la teología— tenga como objeto un con-

140. «Distinctio est: Scientia duplex, *subalternans* et *subalternata*, ex *I Poster.* Differentia inter has est, quod *subalternans* procedit ex propositionibus per se notis: *subalternata* vero ex principiis notis, non per se, sed lumine superioris scientiae...» *L. cit.*

141. «... principia proxima subalternatae possunt duplici habitu cognosci, scilicet scientia superiori et fide... Sed scientia superior est eorum habitus per se, quia ex essentiali comparatione, ex qua habet subalternata quod sit scientia: fides vero est eorum habitus per accidens, quia ratione subiecti in quo est...» *L. cit.*

142. *Ibid.*, 10 n. IV.

143. «Quia igitur conclusiones theologales procedunt ex articulis fidei ut principiis non in se evidentibus, sed in scientia Dei et beatorum, consequens est quod habet essentialem conditionem constitutivam scientiae subalternatae... et quod habitus per se principiorum eius est scientia divina, habitus vero per accidens eorum est fides.» *Ibid.*, n. XI.

144. *Ibid.*, 11 n. XII.

junto de nuevas verdades —las conclusiones— no pertenecientes en modo alguno a la Revelación, sino que está refiriéndose a la diversidad noética de asentimiento que reclaman los distintos componentes de la doctrina revelada:

«... in sacra Scriptura traduntur demonstrationes virtualiter: et generatur alius habitus a fide ex deductione conclusionum ex articulis fidei... Articulis assentimus non propter aliud: conclusionibus autem... assentimus propter articulos... articuli proponuntur nobis simpliciter credendi, cetera autem ex articulis deducenda, ideo non eodem modo assentimus principiis et conclusionibus»<sup>145</sup>

En resumen, Cayetano no entiende las conclusiones teológicas como nuevas verdades no pertenecientes en modo alguno a la Revelación. Al ser deductibles a partir de los principios, las conclusiones reclaman para sí un asentimiento científico, pero ello no es óbice para que se subraye su inserción en la *sacra doctrina*, en la *sacra Scriptura*, en la doctrina revelada<sup>146</sup>.

C. El comentario a S. TH., I, q. 32, a. 4, comienza por un resumen casi literal de la doctrina establecida por Santo Tomás en el correspondiente artículo. Hay dos géneros de objetos per-

145. *L. cit.* Con razón dice Congar que, según Cayetano, «la théologie se distingue de la foi, à l'intérieur du même enseignement révélé, en ce qu'elle a pour objet les conclusions, tandis que la foi a pour objet les articles ou dogmes, qui sont comme des principes... Il a bien vu le sens de *sacra doctrina*... et que, quand saint Thomas se demande si la *sacra doctrina* est une science, il se demande en réalité si l'enseignement révélé, par le côté où il importe une déduction de conclusions, vérifie la qualité de science... Comme saint Thomas encore, il n'envisage nulle part expressément que les conclusions de la science théologique soient de vérités nouvelles, c'est-à-dire non-révlés: il suffit que, dans l'enseignement révélé, elles aient une fonction et un valeur de vérité *deducte ex principiis*». Y. M. CONGAR, art. *Théologie*, en DThC XV, 418. A propósito de este tema. cf. asimismo G. SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung*, en *Handbuch der Dogmengeschichte* I/5 (Freiburg 1971) 144-148.

146. No es superfluo notar que en los comentarios a esta primera cuestión de la Suma Cayetano utiliza indistinta y equivalentemente los términos *sacra doctrina* y *sacra Scriptura*. Cf. v.g., *In Iam.* d. 1. a. 2: Edit. Leon. IV, 9-11, comp. con *In Iam.* q. 1. a. 10: Edit. Leon. IV. 26. No consideramos, por ello, aplicable a Cayetano la apreciación de Lang, según el cual, «Die conclusiones theologicae werden zum "Glauben" gerechnet von Thomas, von den Spätscholastikern und noch von Melchior Cano. Aber diese Zuteilung ist, hier wie dort, nicht dogmatisch von der Gewissheit der fides divina gemeint, sondern moraltheologisch von der Glaubensverpflichtung, Glaubenspflicht in dem weiterem Sinn einer Bindung zur inneren Zustimmung auf Grund des Glaubens verstanden». A. LANG, *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik*: DivTh (Fr) 22 (1944) 282.

tenecientes a la fe: *directe* e *indirecte*. La negación o falsa opinión respecto de las verdades que directamente pertenecen a la fe es constitutiva de herejía. En cambio, la negación o falsa opinión en las verdades del segundo grupo no siempre es constitutiva de herejía, sino sólo cuando consta, por propia convicción o por determinación de la Iglesia, que de la negación de una de ellas se sigue *aliquid contrarium fidei*<sup>147</sup>.

Según la interpretación hecha por Lang del texto de Santo Tomás, éste afirmaría la pertenencia de las verdades del segundo grupo a la fe, no porque tenga en cuenta su condición de verdades reveladas, sino porque las considera bajo la obligación religiosa y moral de la fe, razón por la cual debe darse cabida en este apartado no sólo a las narraciones accesorias de la Biblia y a las conclusiones teológicas, sino, además, a aquellas actitudes que, en la práctica, están en conexión vital con la fe.

Ahora bien, hemos visto que la conexión vital con la fe, es decir, la significación religiosa de un cierto objeto, no constituye, a juicio de Cayetano, motivo suficiente para la adscripción del mismo a la fe, como lo demuestra, entre otras cosas, su neta posición ante el problema de la infalibilidad papal en la canonización de los santos. ¿Cuál es, entonces, el criterio de que se sirve Cayetano para establecer la pertenencia a la fe de las verdades u objetos secundarios? El comentario a S. TH., *Iia Iiae*, q. 8, a. 2, pone de relieve la pertenencia de las verdades secundarias —*historialia* y *moralia*— al objeto material de la fe<sup>148</sup>. De manera semejante, en el comentario a S. TH., *Iia Iiae*, q. 10, a. 3, la pertenencia a la fe de un relato accesorio de la Biblia es afirmada sobre la base de que dicha verdad *reducitur ad Deum*, objeto de la fe<sup>149</sup>. Y por lo que respecta a las conclusiones teológicas,

147. «Quod primum duplex ponit genus pertinentium ad fidem: scilicet, directe et indirecte. De primo genere dicit quod opinari falsum est haeresis, et maxime adiuncta pertinacia. De secundo vero dicit duo. Primo, quod antequam consideretur, seu determinatum sit, consequi aliquid contrarium fidei, opinari falsum non est haeresis, maxime sine pertinacia. Secundum est, quod error huiusmodi post manifestationem aut Ecclesiae determinationem est haeresis.» TH. DE VIO, CAJETANUS, *In Iam*, q. 32, a. 4: Edit. Leon. IV, 357 n. II.

148. Cf. nn. 122-124.

149. «Ad haec dicitur quod, quia obiectum fidei est Deus, et opposita sunt circa idem, infidelitas circa Deum est. Et quemadmodum quidquid sub fide comprehenditur, intantum ad fidem pertinet, in quantum ad Deum reducitur: ita, quidquid ad infidelitatem spectat, ut sic, ad Deum reducitur. Qui enim negat, Ismaelem esse filium Abrahae, affirmat auctorem Sacrae Scripturae Spiritum Sanctum esse mendacem: et simile in aliis. Et prop-

hemos visto que Cayetano les asigna un lugar dentro de la *cognitio a Deo revelata*. De todo lo cual cabe inferir que Cayetano ha establecido la pertenencia de estas verdades a la fe basándose en el principio de que todas ellas están de alguna manera incluidas en la Revelación, objeto material de la fe.

En el comentario a S. TH., I, q. 32, a. 4, Cayetano parece entender la división de objetos de fe según el criterio jerarquizador de Santo Tomás. Las verdades del primer género son las verdades centrales de nuestra fe y sobre las mismas recae por parte de los fieles una obligación de fe explícita. No es idéntico el caso de las verdades del segundo género. También éstas pertenecen realmente a la fe, pero su conocimiento y explícita confesión no es exigible a todos. No todos los fieles pueden ni están obligados a conocer la Sagrada Escritura hasta en los mínimos detalles. Y lo mismo cabe decir respecto de aquellas verdades —las conclusiones— que no han sido reveladas en sí mismas, sino en sus principios y cuya pertenencia a la Revelación sólo es perceptible a través de la conexión con dichos principios. Por lo mismo, así como el error en las verdades del primer género es siempre herejía, sobre todo, si se da pertinacia; en cambio, una opinión errónea sobre las verdades del segundo género sólo será constitutiva de herejía si se tiene constancia de la contrariedad de dicha opinión a la fe<sup>150</sup>. La condición consignada en esta cláusula se relaciona con el concepto de herejía. Para la herejía *in se* basta el error en la fe. Mas para la herejía *formaliter* se requiere, además, la pertinacia<sup>151</sup>, la cual sólo se da *praesupposita notitia quod sit error et quod sit in fide*<sup>152</sup>.

¿Cómo se llega a la certeza de esta contrariedad? En el comentario a S. TH., I, q. 32, a. 4, Cayetano señala, siguiendo a Santo Tomás, dos medios: el propio convencimiento y la determinación de la Iglesia<sup>153</sup>. En el mismo sentido se expresa al tra-

---

tereae omnis infidelis falso opinatur de Deo.» TH. DE VIO, CAJETANUS, *In Iam. Iae.* q. 10, a. 3: Edit. Leon. VIII, 81 n. III.

150. Cf. n. 147.

151. «Adverte hic quod ad rationem haeresis in se sufficit quod sit error in his quae sunt fidei. sed ad rationem haeresis formaliter requiritur ultra haec pertinacia et propterea in littera per modum additionis adiungitur, si adsit aut absit pertinacia.» TH. DE VIO, CAJETANUS, *In Iam.* q. 32, a. 4: Edit. Leon. IV, 357. n. III.

152. «... simitur pertinacia ut aequivalet vero consensui, praesupposita notitia quod sit error et quod sit in fide.» TH. DE VIO, CAJETANUS, *In Iam. Iae.* q. 11, a. 2: Edit. Leon. VIII, 99 n. I.

153. Cf. n. 147.

tar la cuestión del Filioque: *antequam consideretur aut determinetur per Ecclesiam, absque haeresis vitio opinatur quis falsum, quod postmodum, si pertinaciter sustineret, esset hereticus*<sup>154</sup>. Sin embargo, en un lugar tan decisivo como el comentario a las cuestiones sobre la herejía, sólo se hace mención de la *determinatio Ecclesiae* como medio para llegar a constatar la oposición de una proposición a la fe<sup>155</sup>. Y, por otra parte, en el mismo comentario a S. TH., I, q. 32, a. 4, Cayetano no se olvida de advertir que el parecer más o menos generalizado de los doctores no es criterio suficiente para que se pueda considerar manifiesta la contrariedad de una proposición a la fe<sup>156</sup>. Todo ello parece indicar que los argumentos basados en la razón o autoridad humanas son cada vez menos tenidos en cuenta a la hora de establecer la relación de una proposición con la fe y que se camina hacia la consideración de la *determinatio Ecclesiae* como único medio garantizado de conocer con certeza la pertenencia a la fe de una verdad no directamente revelada.

## Conclusiones

Cayetano describe reiteradamente la *determinatio* como un *iudicium fidei formaliter*, mediante el cual se fija con autoridad *quid credendum vel non credendum*<sup>157</sup>. Ahora bien, es evidente que la valoración que se haga del término *credendum* estará en dependencia de la amplitud que se dé a la palabra *fides*. Si se

154. TH. DE VIO. CAIETANUS, *In Iam*, q. 36, a. 2: Edit. Leon. IV, 370.

155. «...propositiones ipsae secundum se sunt contrariae fidei... Quaedam sunt contrariae fidei secundum se et quoad nos... quaedam secundum se tantum, quae scilicet contrariae sunt propositionibus veris pertinentibus ad fidem, sed earum contrarietas non est nobis manifesta, quia Ecclesia non determinavit. Sicut ista propositio, *Spiritus Sanctus non procedit a Filio*, secundum se est contraria fidei... sed quando vertebatur inter ipsos fideles in dubium, erat contraria secundum se tantum: postquam autem patefacta est per determinationem Ecclesiae, est contraria fidei secundum se et quoad nos». TH. DE VIO, CAIETANUS, *In Ham Hae*, q. 11, a. 1: Edit. Leon. VIII, 98 n. II.

156. «Rursus in secundo genere, quando deest determinatio Ecclesiae, non vocatur manifestum consequi aliquid contrarium fidei ex aliqua propositione, ex hoc quod multi doctores credunt sic, aliis oppositum sentientibus. Unde in huiusmodi falsum opinantes, non solum ab haeresi, sed etiam a peccato excusantur, qui iuxta gradum suum quantum cognoscunt rationabiliores viam arbitrantur se sequi, salva Ecclesiae reverentia.» TH. DE VIO, CAIETANUS, *In Iam*, q. 32, a. 4: Edit. Leon. IV, 357, n. III.

157. Cf., v.g., TH. DE VIO, CAIETANUS, *Apologia de comparata auctoritate Papae et Concilii*: Ed. Pollet (Romae 1936) 641.

da por vigente en Cayetano ese concepto amplio de fe considerado por Lang como típico de la Escolástica, es claro que *determinatio de fide* no habrá de entenderse necesariamente como proposición normativa de una verdad revelada y, en consecuencia, *credendum* no habrá de interpretarse en este contexto en el sentido preciso de acreeador a un asentimiento de fe teologal. Por nuestra parte, hemos procurado mostrar que en Cayetano no tiene vigencia esa concepción amplia en la que el criterio determinante para establecer la pertenencia de un objeto a la fe o a la herejía viene dado por la relevancia moral o religiosa del mismo. Para el gran comentarista de Santo Tomás, el criterio que determina la pertenencia de una proposición a la fe o a la herejía radica en la inclusión —formal o virtual— de dicha proposición en la doctrina revelada, objeto de la fe, o, respectivamente, en su oposición a ella. Así las cosas, *determinatio de fide* adquiere el sentido de proposición normativa de una verdad que, de algún modo, pertenece a la Revelación, a la cual corresponde en los fieles un asentimiento de fe y se comprende en su exacta magnitud la expresión *ministra obiecti fidei*, aplicada por Cayetano a la Iglesia, en cuanto que es competencia de ella *tradere quod haec vel illa, in hoc vel illo sensu, sint revelata*<sup>158</sup>.

El criterio jerarquizador que da origen a la división de los objetos de fe en artículos y no artículos, aunque no esté totalmente ausente de los comentarios de Cayetano, tiene en ellos muy escaso relieve. Es lógico que así sea desde el momento en que la pertenencia a la fe de una verdad no se establece en virtud de la importancia de la misma para la vida religiosa del creyente, sino teniendo en cuenta su inserción en la Revelación. Por lo mismo, la *fides*, objeto de la determinación, puede ser una verdad revelada estrictamente sobrenatural, una verdad revelada asequible al conocimiento natural, o una verdad no revelada en sí misma, pero garantizada por la inspiración: una verdad que ocupe en la *doctrina revelata* el lugar de principio o una verdad a la que corresponda en ella el lugar de conclusión deductible a partir de dichos principios.

158. «... fidei actus coniungitur obiecto materiali, idest creditis, per hoc medium, quia Deus dixit seu revelavit; et ipse habitus fidei inclinatur ad assentiendum propositis propterea quia Deus revelavit; sed quod haec vel illa, in hoc vel illo sensu, sint revelata, quia Ecclesia sic tradit, credimus». TH. DE VIO, CAYETANUS, *In IIam Hae*, q. 1, a. 1: Edit. Leon VIII, 9-10 n. X.

Cayetano ha dedicado especial atención a las determinaciones que recaen sobre verdades de esta última clase, es decir, sobre verdades cuya pertenencia a la fe no es notoria y manifiesta y han sido alguna vez objeto de lícita discusión, cual es, por ejemplo, la procesión del Espíritu Santo a partir del Hijo. En tales casos, la *determinatio* aparece no sólo como el fundamento de la obligatoriedad con que tales verdades se imponen a la conciencia de los fieles, sino, además, como medio a través del cual se hace patente la pertenencia o contrariedad de una proposición a la Revelación y a la fe.

Añadamos, finalmente, que, al considerarla como proposición de una verdad formal o virtualmente revelada, Cayetano emplaça decididamente la *determinatio de fide* en el camino que conduce a la formación del concepto de dogma, tal y como definitivamente se configurará en el Concilio Vaticano I<sup>159</sup>.

---

159. El Concilio Vaticano I ha expuesto la noción de dogma al declarar el objeto de la fe divina y católica: «Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.» DENZ.-SCHÖN., 3011. Sobre el concepto de dogma y su historia, cf. los trabajos de G. SÖLL y K. J. BECKER citados en la nota 2.