

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Universidad de Murcia

Volumen XVI  
Julio-Diciembre 2000  
Número 30

## SUMARIO

### ESTUDIOS

Antonio Gómez Cobo  
*El ordo verborum en la Homelia in laude Ecclesiae de Leandro de Sevilla. Incidencia en su teología*..... 249-274

Francisco Chavero Blanco  
*“Discite a me”. El sermo V de sancto Francisco y la teología de san Buenaventura*..... 275-322

Guzmán I. Manzano  
*El primado absoluto de Cristo. Fundamentos y valoración de la posición de Escoto*..... 323-364

Ignacio Jericó Bermejo  
*«Credere et dicredere». Sobre la problemática del artículo de fe en los comentarios impresos de Pedro de Aragón (1584)*..... 365-408

J. Silvio Botero Giraldo  
*Protagonismo de pareja. Un ministerio a ejercitar*..... 409-431

### NOTAS Y COMENTARIOS

Miguel Álvarez Barredo  
*La Iniciativa de Dios*..... 433-437

Guzmán I. Manzano  
*Estudios sobre el conocimiento en Escoto*..... 439-442

BIBLIOGRAFÍA ..... 443-466

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS..... 467-479

LIBROS RECIBIDOS..... 481-485

ÍNDICE GENERAL ..... 487-492

## **CREDERE ET DISCREDERE. SOBRE LA PROBLEMÁTICA DEL ARTÍCULO DE FE EN LOS COMENTARIOS IMPRESOS DE PEDRO DE ARAGÓN (1584)**

I. JERICÓ BERMEJO

Martín Lutero desconfiaba de la autoridad de la Iglesia y confiaba absolutamente en la fuerza de la fe. ¿Es posible separar tan fácilmente la Iglesia y la fe? ¿Es verdad que no existe de hecho vinculación estrecha entre la fe cristiana y la Iglesia de Cristo? Los luteranos presentaron en el siglo XVI una concepción particular sobre quiénes eran miembros de la Iglesia. No se diferenciaba la misma en absoluto de la de los católicos. Unos y otros afirmaban que la Iglesia se componía de fieles. La diversidad de posturas saltaba a la vista cuando enlazaban los luteranos estrechamente la fe y la caridad hasta el punto de llegar a decir que el pecador dejaba de ser miembro de la Iglesia. Los luteranos conciben en definitiva a la Iglesia como una congregación formada exclusivamente de justos. Como el estado de justicia es una realidad interior e invisible, dirán que la Iglesia no se ve. A causa de la total invisibilidad de la misma, se sostendrá incluso que la Iglesia no debe ser tenida como regla infalible y obligatoria en la fe. Ello se debe a que no se tiene certeza de que sean verdaderos justos quienes, en ella, definen y creen.

La conexión estrecha entre la fe y la Iglesia era puesta de manifiesto ya por Santo Tomás en el siglo XIII. La fe cristiana aparecía a todas luces como producto de la audición. Las verdades oscuras en sí mismas, los artículos de la fe, no se aceptaban sólo desde la propia inteligencia y razón. Se creían directamente en cuanto eran revelación divina; pero esto nada quitaba a que el creyente tuviera constancia de la misma gracias al sentir y a la proposición de la Iglesia. En el fondo, la Iglesia jugaba un papel de primera categoría en la concepción del Doctor Angélico. Un siglo después expo-

nía otro teólogo dominico, Durando de San Porciano, una concepción distinta. La basaba en argumentos concretos. Se llegará a sostener en consecuencia desde la misma la posibilidad de que la pérdida de la fe, respecto a un artículo, no elimine la existencia de la fe infusa respecto a los demás. Afirmaba sin más el Doctor Moderno la permanencia del hábito de la fe infusa en quien dejaba de creer un solo artículo.

En el siglo XVI, la cuestión de si se pierde de verdad el hábito de la fe infusa cuando se deja de creer un solo artículo no es puramente académica. Una parte de Europa había abandonado ciertas verdades de fe y se había convertido en luterana; pero seguía teniendo la convicción de que no se había separado de la única Iglesia de Cristo. Los seguidores de Martín Lutero ensalzaban como nadie la importancia de la fe en orden a la salvación. La catalogación como hereje de quien niega un solo artículo, ¿era sostenible de verdad? ¿No era una doctrina particular de Santo Tomás? ¿Acaso no se opuso a ella un doctor tan cualificado como Durando? La opinión del Doctor Moderno tenía una ventaja sobre la del Angélico. Permitía considerar a los luteranos dentro de la Iglesia. Les liberaba además de la nota de herejía. De hecho, los católicos mantienen que la pérdida de la caridad por el pecado mortal no priva de la fe. ¿Por qué se perdería entonces la fe por negar un artículo nada más? ¿No es tan válida la opinión de Durando como la de Santo Tomás? A todas luces es cierto que la opinión del Aquinate contaba entonces con mucho mayor respaldo que la del Doctor Moderno entre los teólogos. Hasta parecía darle la razón en un momento dado el mismo concilio de Trento<sup>1</sup>. Pese a todo, los teólogos salmantinos<sup>2</sup> del siglo XVI no aprovechan lo expuesto conciliarmente. Son conscientes de que no fue intención de los padres de Trento decidir la cuestión de si se pierde la fe por dejar de creer un solo artículo. Existe en Trento tal afirmación; pero hay constancia al mismo tiempo de que el alcance de la misma no va más allá del reconocimiento de que tal es la sentencia mayoritaria entre los teólogos.

<sup>1</sup> “Asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti”. DS 1544.

<sup>2</sup> Sobre la expresión Escuela de Salamanca, cf.: C. POZO, ‘Salmantizenser’, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (1954) 268-269; L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Sacra doctrina y progreso dogmático en los Reportata inéditos de Juan de Guevara. Dentro de la Escuela de Salamanca*, (Vitoria 1967) 47-54; I. JERICÓ, *De Articulus fidei hacia dogma fidei. El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, (Vitoria 1982) 1-8. DH: DENZINGER-HÜNERMANN, *el magisterio de la Iglesia*. Barcelona 1976.

¿Es igualmente sostenible la sentencia de Durando que la de Santo Tomás en este problema? En forma alguna. La del Doctor Moderno constituye un error y una temeridad. De todas formas, no ha sido definida como tal por la Iglesia. Cae fuera de toda duda además que las verdades de fe no se identifican al cien por cien con las determinadas como tales por la Iglesia. De la misma manera, se dirá también que la distinción entre la doctrina común y la doctrina opinable no se establece nítidamente por el hecho de que la primera sea claramente de fe y la otra no lo sea. La suficiencia del Papa a solas para definir la fe infalible y obligatoriamente no es de fe al no haber sido zanjada la cuestión todavía conciliarmente; pero los salmantinos la consideran doctrina común en cuanto, si fuera llevada a un concilio general, sería ensalzada la misma como verdad y se condenaría la contraria como herejía. En Salamanca se exponía la doctrina común desde las cátedras de Prima y de Vísperas. A partir de los profesores Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, se explicaba la doctrina común sobre la base de la Suma Teológica de Santo Tomás<sup>3</sup>.

En este estudio se pretende presentar la doctrina de Pedro de Aragón<sup>4</sup> sobre la problemática de si pierde la fe quien deja de creer un solo artículo de la fe. Ha de tenerse en cuenta cómo se había desarrollado esta problemática en la Escuela de Salamanca desde Vitoria hasta Báñez<sup>5</sup>. Aragón nació en Salamanca (1545/1546). Profesó el 20 de septiembre de 1561 en el

---

<sup>3</sup> Recibían este nombre de Prima y Vísperas las dos cátedras principales de Salamanca por dar comienzo a la misma hora que se iniciaba en la catedral el rezo de dichas horas canónicas. El profesor estaba obligado a impartir desde ellas la doctrina teológica común. Hasta la llegada de Francisco de Vitoria a la de Prima en 1526 y de Domingo de Soto a la de Vísperas en 1532, se explicaba la materia por un teólogo no afectado. Se comentaban allí los Cuatro Libros de las Sentencias de Pedro Lombardo. Tanto Vitoria como Soto introdujeron la costumbre de comentar por la Suma de Santo Tomás. Era una forma de elevar cierta doctrina del Aquinate a la categoría de común. Esta práctica fue seguida incluso por la cátedra de Durando en el curso 1580-1581, en la que explicaron el comienzo de la *Secunda Secundae* Domingo Báñez, Domingo de Guzmán y Pedro de Ledesma como consta por el Ott. lat. 1048, P.I.

<sup>4</sup> Biografía, cf.: V. OBLET, 'Aragón, Pierre', en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1 (París 1909) 1728-1729; E. D. CARRETERO, 'Aragón, Pedro de', en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 1 (Madrid 1972) 77; J. BARRIENTOS GARCÍA, 'La justicia en la distribución de los cargos públicos y cargas o impuestos en Pedro de Aragón', en *La Ciudad de Dios* 206 (1993) 299-300.

<sup>5</sup> Sobre esta problemática desde Francisco de Vitoria hasta Domingo Báñez, cf.: I. JERICÓ, 'Utrum qui discredet unum articulum fidei, possit habere fidem de aliis articulis. La problemática teológica en la Escuela de Salamanca', en *Scriptorium Victoriense* 41 (1994) 171-220; 42 (1995) 127-199.

convento de San Agustín de la misma ciudad, donde estudió Artes. La Teología la cursó en la Universidad desde 1564 hasta 1568. Pasó luego a Huesca. Allí obtuvo el título de maestro de Teología (1573). Más tarde incorpora en Salamanca los títulos de licenciado y de maestro (1576). Comienza su docencia salmantina desde la cátedra de Escoto (1576-1582) y pasa después a la de Súmulas (1582-1592). A ambas había accedido por oposición. En 1582 intentó el acceso a la cátedra de Durando; pero se lo impidió el dominico Juan Vicente. En 1584 aparecía en Salamanca la edición de su primer tomo de los comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás<sup>6</sup>. Murió en 1592.

¿Es Pedro de Aragón un miembro más de la Escuela de Salamanca del siglo XVI? Dentro de la de Salamanca hay quien distingue diversas escuelas. En su obra sobre el Papa, el concilio y la infalibilidad, U. Horst menciona la Escuela de los dominicos, la de los agustinos y la de los jesuitas<sup>7</sup>. Mi costumbre ha sido en todo momento sostener que es miembro de la Escuela de Salamanca quien comenta la *Suma* de Santo Tomás y es profesor de la Universidad salmantina. Es indiferente que lo haga desde una cátedra mayor o menor<sup>8</sup>. De todas formas, sea o no sea miembro de la Escuela de Salamanca, Aragón guarda una gran conexión con la misma. Es sabido cómo, en el año 1584, aparecieron editados en Salamanca dos libros diferentes bajo idéntica problemática. Contenían ambos los comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás. Uno provenía del colegio de los agustinos. El otro procedía del de los dominicos. El primero aparecía firmado por Pedro de Aragón<sup>9</sup>. El segundo pertenecía a Domingo

---

<sup>6</sup> El título completo de la obra reza así: “*Fratris Petri de Aragon, ordinis eremitarum sancti Augustini, artium et sacrae Theologiae magistri, et in clarissima Salmanticensi Academia publici professoris. In secundam secundae Divi Thomae Doctoris Angelici commentariorum. Tomus Primus. Salmanticae. Excudebat Ioannes Ferdinandus MDLXXXIII*”.

<sup>7</sup> Cf.: U. HORST, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie des Summenkommentare von Cajetan bis Billuart*, (Mainz 1978) 64, 143 y 162.

<sup>8</sup> Cf.: I. JERICÓ, o. c., 3.

<sup>9</sup> P. DE ARAGÓN, *In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici commentariorum. Tomus Primus*, Salmanticae 1584.

Esta obra será citada en este trabajo con una o dos letras mayúsculas, el número de página correspondiente y una letra: *a* o *b*, para indicar si se trata de la primera o de la segunda columna.

Unas citas se referirán a la materia de *In II II, q. 1*. En este caso las letras mayúsculas indicarán el artículo correspondiente. Así, S=Sexto; SE=Séptimo; OC=Octavo; N=Noveno; D=Décimo. Si parece la letra T, se tendrá en cuenta que se trata de la materia *In II II, q. 5*. La letra T indicará que se está hablando del artículo tercero.

Báñez<sup>10</sup>. El erudito Franz Ehrle<sup>11</sup> aludió a esta circunstancia e indicó el motivo que movió a Báñez a escribir con prisas sus comentarios. Había tenido noticia de la publicación que se planeaba en el convento de los agustinos. El dominico llevaba al parecer algún retraso en la confección de su obra. Según U. Horst, mientras el trabajo de Báñez conquistó con toda rapidez una categoría especial, no sucedió lo mismo con el del agustino. Pese a ello, no constituye pérdida alguna de tiempo reflexionar desde más cerca sobre la Eclesiología de Pedro de Aragón al haber en ella una serie de interesantes matizaciones<sup>12</sup>.

Este estudio constará de dos partes. En la primera de ellas se expondrá la explicación tal y como salió de la pluma de Pedro de Aragón. En la segunda se intentará mostrar el desarrollo de dicha problemática tal y como aparece en la historia de la teología de la fe y de la Iglesia.

## PRIMERA PARTE

A la congregación de hombres creyentes en Cristo dentro de la misma fe y uso de los sacramentos, que mantienen la doctrina extraída unánimemente por los padres y los concilios desde las Escrituras Sagradas y apostólicas, así como desde la tradición antigua, se la conoce como la Iglesia. ¿Cuáles son los miembros de ella?<sup>13</sup> Según las opiniones de Juan Wiclef y Juan Hus,

---

<sup>10</sup> D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in Secundam Secundae angelici doctoris S. Thomae (q. 1-q. 46)*, Salmanticae 1584.

<sup>11</sup> “Habiendo llegado a su conocimiento que el agustino Pedro de Aragón preparaba para la imprenta un comentario a la 2a. 2ae., en el cual temía Báñez que se sirviera de materiales pertenecientes a sus predecesores en el cargo, empezó también al mismo tiempo la publicación de esta parte de la Suma. Por eso aparecieron simultáneamente en 1584, en Salamanca, dos extensos comentarios a la primera parte de la 2a. 2ae. (de fide, spe et caritate) de los cuales uno contenía los trabajos del dominico de San Esteban y el otro los del agustino de San Agustín”. F. EHRLE (J.M. MARCH), ‘Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez’, en *Estudios Eclesiásticos* 9 (1930) 162.

<sup>12</sup> “Im Jahre 1584 erschienen nun zwei umfangreiche Kommentare zur *Secunda Secundae* im Druck, die dem Augustiner Petrus de Aragón und Dominicus Báñez zu verfassen hatten. Auch wenn das Werk des Dominikaners schon rasch einen besonderen Rang einnahm, lohnt es sich, die Ekklesiologie des Petrus de Aragón näher zu betrachten, zumal sich in ihr eine Reihe von interessanten Nuancierungen finden”. U. HORST, o. c., 149-150.

<sup>13</sup> “Ex quibus omnibus infertur, veram Christi Ecclesiam esse eam hominum congregationem, qui in Christum credentes, in fide et vsu sacramentorum, tenent eam doctrinam, quam ex sacris et Apostolicis litteris, et ex antiqua traditione, Sancti patres atque concilia vnanimiter elicuerunt. His constitutis, est prima quaestio principalis, ex quibus hominibus tanquam membris constet ista Christi Ecclesia, quae a nobis explicata est?”. D 53a.

está formada únicamente de los hombres predestinados y poco importa que los mismos sean buenos o malos, fieles o infieles. Sostienen ambos autores que es únicamente la gracia de la predestinación lo que une con el entero cuerpo de Cristo<sup>14</sup>. Desde esta perspectiva, San Pablo y San Agustín habrían sido miembros de la Iglesia incluso cuando eran infieles. En cambio, Judas nunca lo habría sido; ni siquiera cuando era uno de los Doce y permanecía en gracia<sup>15</sup>.

La oposición a lo expuesto por Wiclef y Hus llevará a algunos católicos al extremo contrario de sostener que, además de los fieles buenos y malos con predestinación incluida o no incluida, forman parte de la Iglesia los herejes. Así lo hacen Alfonso de Castro, Tomás de Vio Cayetano y Diego de Zúñiga. Éste dice además que la sentencia opuesta es peligrosa y se halla próxima al error. Todos ellos prueban su opinión por lo expuesto por San Pablo en la primera carta a los Corintios (5,22)<sup>16</sup>. Si la Iglesia juzga a los herejes, deberá extraerse la conclusión de que los mismos se hallan dentro. Serán en consecuencia verdaderos miembros. Lo anterior se confirma también en que los herejes están obligados a obedecer a los preceptos y mandados de la Iglesia<sup>17</sup>.

Un argumento favorable además a la condición de miembros por parte de los herejes lo suministraría el texto paulino de la segunda carta a Timoteo (2,16-18). De la frase de San Pablo se permite Aragón confeccionar el siguiente argumento. Por una parte, cae fuera de toda duda que fueron here-

---

<sup>14</sup> “Tertia sententia est Ioannis Hus, et Wicleff, qui dicunt, Ecclesiam tantum constare ex hominibus praedestinati, siue boni sint, siue mali: siue fideles siue infideles. Itque secundum istos, tantum gratia praedestinationis est vinculum, quo totum corpus Christi coniungitur”. D 54b.

<sup>15</sup> “Tertio infertur, quod D. Paul. atque August. etiam dum erant infideles, erant membra Ecclesiae: at vero Iudas, etiam quando erat in gratia et Apostolus, non erat membrum eius”. D 54b-55a.

<sup>16</sup> Es costumbre anteponer la sigla Cf. a la cita bíblica cuando ésta no es textual. No serán textuales las citas bíblicas de este estudio y no llevarán delante la sigla citada.

<sup>17</sup> “Quarta sententia est quorundam catholicorum, qui alium extremum tenentes, dicunt, non solum fideles siue boni siue mali sint, siue praedestinati siue reprob, pertinere ad Ecclesiam: sed etiam haereticos esse partes illius. Hanc sententiam tenent Castro lib. 2. de Iusta haeret. punitio. c. 24. et Caiet. in opusculo de autoritate Papae et Concilij, cap. 22. et Didacus de Stuniga lib. 1. de Vera religione cap. 7. vbi etiam dicit contrariam sententiam esse periculosam, et errori affinem. Et probant suam opinionem primo, ex illo 1. ad Corinth. 5. (texto: 4.) Quid mihi de ijs, qui foris sunt, iudicare? Sed Ecclesia iudicat de haereticis, ergo sunt intra ipsam; atque ex consequenti membra illius. Et confirmatur, haeretici tenentur parere praecipis, et mandatis Ecclesiae: ergo sunt membra illius”. D 55a.

jes Himeneo y Fileto; se apartaron ciertamente de la fe y afirmaron que la resurrección ya había tenido lugar. Por otra parte, es innegable que, según San Pablo, los tales pertenecen todavía a la casa de Dios: la Iglesia. Llega incluso a añadir inmediatamente el Apóstol a este respecto cómo hay en una casa grande, además de vasos de oro y de plata, otros de madera y de barro, así como unos son para honra y otros para ultraje. Se llama ciertamente en la carta a los herejes vasos de madera y de barro. Son éstos asimilados a los que son para ultraje. Lo importante a este respecto es que se los considera como pertenecientes a la Iglesia<sup>18</sup>. San Agustín explica este testimonio de San Pablo no sólo mediante la suscripción llana y simple. Además, lo prueba con multitud de argumentos. Trae a su favor concretamente el testimonio de San Cipriano cuando increpa de modo gravísimo la temeridad de quienes afirman lo contrario. Deberá deducirse entonces de todo ello que los herejes pertenecen a la Iglesia<sup>19</sup>.

Dos son los requisitos necesarios para que algo sea de verdad miembro de un cuerpo cualquiera. Ha de recibir en primer lugar cierta influencia vital desde el alma. En segundo lugar, debe guardar relación con el resto del cuerpo. Los miembros lo son unos de otros y se ayudan entre sí. Si falta cualquiera de estos dos requisitos, no puede haber miembro alguno. Los vestidos con los que se cubre el hombre y los instrumentos que utiliza no alcanzan la categoría de miembros. No están relacionados con el cuerpo y no reciben influencia alguna desde el alma. De la misma manera, aunque se aceptara que el brazo escindido del cuerpo posee todavía la influencia vital del alma, no podría llamarse miembro en modo alguno. Carece de relación con el resto del cuerpo. Los dos requisitos señalados son necesarios para ser

---

<sup>18</sup> “Tertio argumentor ex Paul. 2. ad Timot. cap. 2. dicente, Prophana, et vaniloquia (texto inaniloquia) deuita, multum enim proficiunt ad impietatem, et sermo eorum vt cancer serpit, ex quibus est Hymenaeus et Philetus, qui a veritate exciderunt, dicentes resurrectionem esse iam factam, et subuertunt quorundam fidem, etc. Ex quo loco sic colligo argumentum, certum est, quod Hymenaeus et Philetus fuerunt haeretici, siquidem a veritate ceciderunt, et affirmarunt resurrectionem iam esse factam: sed istos adhuc D. Paulus affirmat pertinere ad domum Dei, hoc est ad Ecclesiam: subdit enim statim, Nam in magna domo non solum sunt vasa aurea, et argentea, sed etiam lignea, et fictilia; et quaedam in honorem, quaedam autem in contumeliam, etc. vbi vocat haereticos vasa domus Dei lignea, atque fictilia, et in contumeliam comparata, ergo haeretici pertinent ad Ecclesiam”. D 55a-55b.

<sup>19</sup> “Et confirmatur ex D. Aug. qui lib. 4. de Baptismo contra Donatistas cap. 12. explicans testimonium Pauli modo citatum, non solum subscripsit huic sententiae, sed etiam illam probat pluribus argumentis: et adducit pro se testimonium Cypriani grauissime increpantis contrarium asserentium temeritatem, ergo haeretici pertinent ad Ecclesiam”. D 55b.

miembros verdaderos. Si falta uno de ellos, deberá reconocerse que no hay miembro alguno<sup>20</sup>.

Además, aunque es cierto que el alma transmite al cuerpo entero la vida, el sentido y el movimiento, no participan de esta influencia todos sus miembros por igual. Hay unos con mayor participación, mientras existen otros con menor. Depende de la propia disposición de cada uno. Así, los miembros sanos reciben a todas luces tal influencia en su integridad y perfección. A los miembros enfermos les llega en cambio una influencia menor. Los enervados viven y sienten de verdad; pero carecen de la fuerza motriz. Los miembros muertos carecen del movimiento y del sentido; poseen sólo una cierta fuerza vegetativa, la cual les impide caer en la corrupción mientras permanecen unidos al cuerpo. Por último, están los miembros escindidos. Nada reciben los mismos del alma; pero retienen el nombre antiguo de miembros por la unión tenida antes con el resto del cuerpo. Cuando se les llama concretamente miembros, debe reconocerse que se trata de una denominación equívoca y no propia<sup>21</sup>.

Si se habla en propiedad, es preciso concluir que los herejes no pertenecen a la Iglesia ni son miembros de la misma. Esto se afirma contra Cayetano y Castro. Lo mantienen comúnmente todos los teólogos. Aragón destaca los nombres de Melchor Cano y de Francisco de Vitoria. Se fundamenta esta sentencia en que la Iglesia consta por la unidad de un solo Dios,

---

<sup>20</sup> “Secundo aduertendum quod ad hoc, quod aliquid dicatur vere membrum alicuius corporis, duo requiruntur, primum est, quod accipiat influxum aliquem vitalem ab anima, alterum autem, quod habeat ordinem ad reliquum corpus: nam membra sibi inuicem sunt membra, et mutuo se iuuant: et si desit aliquod istorum, membrum esse non poterit: quare vestes quibus tegimur, et instrumenta quibus vtimur, membra dicenda non sunt: nam quamuis habeant ordinem ad corpus, non tamen accipiunt aliquem vitalem influxum ab anima: et similiter, si fingamus brachium abscissum habere influxum vitalem ab anima, adhuc membrum dici non posset, quia non haberet ordinem ad reliquum corpus. Itaque vtrumque, scilicet, et habere ordinem cum corpore, et praeterea accipere influxum vitalem ab anima, est necessarium ad veram rationem membri, et altero illorum deficiente, quod etiam ratio membri deficiat, erit necesse”. D 55b-56a.

<sup>21</sup> “Tertio notandum, quod quamuis anima influat in totum corpus vitam, sensum, atque motum: istum tamen influxum non ex aequo omnia membra participant, sed magis aut minus pro vniscuiusque dispositione: et membra sana, suscipiunt quidem istum influxum integre, atque perfecte: at vero membra infirma minus suscipiunt, et membra torpentia, viuunt quidem, atque sentiunt, sed non accipiunt vim motiuam: at vero membra emortua, nec accipiunt motum, nec sensum: sed tantum quandam vegetabilem vim, qua a corruptione prohibentur, quandiu corpori manent coniuncta. Caeterum membra abscissa, nihil prorsus ab anima suscipiunt, quamuis propter coniunctionem, quam habuerunt ad reliquum corpus, retineant nomen antiquum, et appellentur membra non proprie, sed aequiuoce”. D 56a.

una sola fe y un solo bautismo. Así se expone en la carta a los Efesios (4,5). Es un hecho que los herejes no poseen verdadera fe. Esto hace que no pertenezcan a la Iglesia. Tampoco reciben los herejes influencia alguna desde la cabeza. Carecen asimismo de relación con el resto del cuerpo. Lo primero que manda Cristo a sus miembros como cabeza es la fe. Es precisamente la fe lo que les falta a los herejes. San Gregorio, en correspondencia con lo expuesto en la primera carta de San Juan (2,19), afirma que los herejes se han salido de la unidad de la Iglesia. Es claro entonces que no permanecen dentro de ella. Definirá el papa Nicolás a la Iglesia como la congregación de los fieles católicos<sup>22</sup>. De todo lo anterior se deducirá cómo forman parte de la Iglesia únicamente aquellas personas que permanecen en la fe y guardan relación al resto del cuerpo de la Iglesia, independientemente de si las mismas son buenas o malas, así como si se trata de réprobos o predestinados. Es la fe la que vincula a la Iglesia<sup>23</sup>.

## Crederere

Diversas opiniones se han dado en el transcurso del tiempo sobre qué significa y de dónde se deriva la palabra artículo. Gabriel Biel hacía descender al artículo de una palabra latina. Al mismo origen alude Santo Tomás de Aquino. Se denominaría en tal caso artículo a una verdad que obliga al hombre a creer. Biel infiere de ello precisamente que todas las verdades, a las que se asiente desde la fe, han de recibir el nombre de artículo.

<sup>22</sup> “Tertia conclusio, Haeretici, proprie loquendo, non pertinent ad ecclesiam, nec sunt membra illius. Haec conclusio est contra Caiet. et contra Alphonsum de Castro: illam tamen tenent Cano libr. 4. de locis capite 2. et Victoria relectione de potestate ecclesiae, et communiter omnes doctores. Et probatur primo, nam ecclesia constat vno Deo, vna fide, vno baptisate, vt dicitur ad Ephes. 4. sed haeretici non habent veram fidem, ergo non pertinent ad Ecclesiam. Item haeretici nullum influxum recipiunt a capite, nec habent ordinem ad reliquum corpus, ergo non sunt membra Ecclesiae: consequentia tenet ex secundo notabili, antecedens vero probatur: quia primum, quod influit Christus in membra, est fides: sed non habent fidem, ergo. Item, Diuus Grego. lib. 12. Moral. cap. 15. dicit, quod haeretici ab unitate fidei, sunt egressi, iuxta illud Ioann. Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis, ergo non manent intra ecclesiam. Vnde Nicolaus Papa, et habetur de consecratione, dist. 1. cap. 1. diffiniens Ecclesiam dicit, quod est congregatio fidelium catholicorum”. D 57a-57b.

<sup>23</sup> “Ex dictis infertur, Ecclesiam tantum constare ex ijs hominibus, tanquam partibus, qui in fide permanentes, habent ordinem ad reliquum corpus ecclesiae, siue boni sint, siue mali, siue reprobi, siue praedestinati. Itaque fides est vinculum quo ecclesia colligatur”. D 57b.

los. En todas ellas se convierte la fe en el motivo de su aceptación<sup>24</sup>. Pero esta opinión de Biel resulta rechazada comúnmente por todos los doctores. La catalogan como extraña. Asimismo, se rechaza también con la misma catalogación el corolario que deduce Gabriel de tal derivación. Es que los teólogos llaman artículos a muy pocas entre todas las verdades de la fe. Esto es lo que convierte en una imposibilidad dar el nombre de artículos a todas las verdades pertenecientes a ella<sup>25</sup>. Santo Tomás procede en esta cuestión de diferente manera. Hace derivar artículo del griego en cuanto comporta cierto ajuste de partes distintas. Aragón encuentra correcta esta idea del Aquinate; pero le parece más propio hacer derivar el artículo de una palabra latina. Artículo es entonces el nudo resultante de la unión de dos extremos de los huesos dentro del cuerpo animal. Los huesos quedan contenidos y atados entre sí gracias a las articulaciones<sup>26</sup>.

El artículo es a todas luces un diminutivo, que hace relación a la unión, o nudo, por el que se vinculan los miembros mismos. Desde esta denominación se pasó más tarde, gracias al uso de la metáfora, a otras significaciones del artículo. Se encuentra por ello el nombre de artículos en los sacramentos. Así se denomina a los nudos con los que quedan unidas las partes. También se utiliza este nombre para designar los momentos que permiten distinguir el paso del tiempo<sup>27</sup>. Es precisamente dentro de esta signi-

<sup>24</sup> “Conclusio est affirmatiua. Pro intelligentia huius articuli est aduertendum, varias fuisse sententias de significatione istius vocis, articulus, et de eius deriuatione. Quidam enim dicunt, quod deriuatur ab arctando, et quod dicitur articulus, quasi arctans hominem ad credendum. Ita tenet Gabriel in 3. d. 24. q. 1. dub. vltim. et D. Tho. in 3. d. 25. q. 1. art. 1. quaestiuncula secunda. Cuius etiam acceptionis mentionem facit in hoc articulo ad tertium. Ex quo infert Gabriel, vniuersas veritates quibus per fidem assentimur, esse appellandas fidei articulos: propterea quod ad eas omnes credendas per fidem arctamur, vt constat”. S 36b.

<sup>25</sup> “Caeterum haec deductio communiter rejicitur ab omnibus doctoribus tanquam Barbara, et magis Barbarum corollarium, quod ex ea deducit Gabriel. Nam cum ex vniuersis veritatibus, quae ad fidem pertinent, perpaucae appellentur articuli apud Theologos, fieri non poterit, vt omnes veritates ad fidem pertinentes articuli dicantur”. S 36a-37b.

<sup>26</sup> “Quocirca D. Tho. hic aliter procedit: dicit enim quod haec vox, articulus, deriuatur a voce Graeca, *Arthros*, quae significat quandam coaptationem partium distinctarum. Quidquid tamen de hoc sit, dico quod haec vox, articulus, proprius videtur deriuari a voce Latina, *artus*, quae significat nodum, qui in corpore animalis ex duorum ossium extremitatibus coeuntibus resultat, et ita appellatur ab arctandis, id est, continendis et colligandis ossibus”. S 37a.

<sup>27</sup> “Estque articulus, secundum istam deductionem, nomen diminutiuum similiter significans iuncturam seu nodum, quo membra ipsa ligantur: a qua significatione postea per metaphoram, translatum est nomen ad plures alias res significandas. Appellamus enim sacramentorum articulos, eos nodos, quibus partes coniunguntur: et temporis articulos, ea momenta, quibus tempora distinguuntur”. S 37a.

ficación cuando se habla de artículos de la fe. Con este nombre se significan aquellas proposiciones que contienen y vinculan el resto de las pertenecientes a la fe. Se definirá en consecuencia al artículo como la proposición católica: el principio de la fe, propuesta para que todos la crean en cuanto la misma presenta una especial dificultad a la hora de creer<sup>28</sup>.

Como consecuencia de lo anterior se infiere la enorme conveniencia de distinguir la fe en artículos. Es algo que se hizo en el pasado. Las demás verdades se hallan contenidas en los artículos como en ciertos principios<sup>29</sup>. Además, será puesto solamente un artículo nuevo cuando exista una razón especial referida a la visión. Surgirá ésta cuando se presente una dificultad nueva a la hora de creer. Respecto a las verdades de la muerte, pasión y sepultura de Cristo, se coloca un solo artículo. La razón es que se da en todas ellas una sola e idéntica dificultad. Si se acepta una de las tres verdades, no hay dificultad para que no se reciba el resto. Ahora bien, en relación a la muerte de Dios y a su resurrección se colocan dos artículos diferentes. Cada verdad presenta en este caso una dificultad distinta. Aragón se limita en este punto a indicar dónde puede estudiarse esta cuestión. Cita en concreto a Durando de San Porciano y a Marsilius von Inghen<sup>30</sup>.

Cuando Santo Tomás dice que la fe versa sobre lo que no se ve, ha de tenerse en cuenta que no está haciendo referencia a la razón formal de la fe. Apunta con ello en concreto a la razón tenida desde el sujeto: la oscuridad. La razón formal de la fe es ciertamente la verdad primera. Así se expuso ya con anterioridad. Al distinguirse los artículos desde el sujeto y no desde lo que se cree, la razón formal asignada a la distinción de los artículos no será la verdad primera, sino lo no visto: la oscuridad. De manera óptima lo explica Cayetano<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> “Et in eadem significatione dicuntur etiam fidei articuli, illae propositiones, quibus tamquam nobis reliquae ad fidem pertinentes continentur et colligantur. Vnde articulum, secundum istam significationem, diffinire poterimus quod sit, propositio Catholica, et veluti principium in materia fidei, omnibus ad credendum explicite proposita, continensque peculiarem difficultatem vt credatur”. S 37a.

<sup>29</sup> “Ex dictis infero primo, quod conuenientissime credenda, fuerunt distincta per articulos, quibus, veluti in quibusdam principijs, reliqua continentur”. S 37a.

<sup>30</sup> “Secundo infero, tantum esse ponendum nouum articulum, vbi est specialis ratio non visi, inestque noua difficultas ad credendum. Quare respectu horum, Deus est mortuus, passus, et sepultus, vnicus tantum ponitur articulus, quia vnica et eandem continent difficultatem: et suscepto vno, non est difficile alia suscipere: caeterum respectu horum, Deus est mortuus, et resurrexit, ponuntur duo articuli, quia quodlibet illorum nouam continet difficultatem. De hac re videndus est Durandus, in 3. d. 25. q. 2. et Mars. in tertio, quaest. 14. art. 2.”. S 37a.

<sup>31</sup> “Circa id quod dicit D. Tho. in hoc articulo, scilicet, obiectum fidei est non visum, aduertendum est, quod non loquitur de ratione formali obiecti, sed de conditione se tenente

El pensamiento de Santo Tomás sobre el crecimiento de los artículos de la fe a través del tiempo ha de entenderse como crecimiento en cuanto a la explicación. En modo alguno habla el Aquinate de crecimiento sustancial. En lo natural, los principios son de tal naturaleza que, pese a su multitud numérica, se reducen todos ellos a uno. En tales principios se contienen los demás de manera virtual. Por ello, es imposible el crecimiento sustancial de los principios naturales con el paso del tiempo. Los artículos son dentro de la doctrina de la fe como principios primeros. Pese a ser muchos numéricamente, quedan reducidos todos ellos a uno o a dos. El artículo es lo que se cree en primer lugar y lo que contiene las demás verdades. En consecuencia, los artículos no pudieron crecer con el paso del tiempo<sup>32</sup>.

Ahora bien, si alguien pregunta y quiere saber cuáles son los artículos primeros en los que se contienen virtualmente los demás, le dirá Santo Tomás que son los designados en la carta a los Hebreos (11,6): existencia y remuneración divinas. Además, la prueba de que los artículos crecieron por explicación resulta del hecho que quienes vivieron más tarde conocieron de modo explícito lo que los anteriores conocieron sólo implícitamente. Así consta por dos citas bíblicas: Éx 6,3-4 y Sal 118,100<sup>33</sup>. Alfonso de Castro

---

ex parte subiecti, quae est obscuritas: ratio autem formalis est veritas prima, vt diximus articulo primo, huius quaestionis. Et quia distinctio articulorum, sumitur non ex parte rei creditae, sed ex parte subiecti, idcirco ratio formalis distinctionis articulorum assignatur, non veritas prima, sed non visum, vt optime explicat Caietanus in solutione ad secundum”. S 37a-37b.

<sup>32</sup> “Summa textus, Quantumvis articuli fidei, quantum ad substantiam, non creuerint temporum successione, creuerunt tamen quantum ad explicationem. Singulas partes probat D. Tho. et primo, quod non creuerint quantum ad substantiam: nam principia in materia naturali taliter se habent, quod quamuis sint numero multa, omnia tamen reducuntur ad vnum, in quo alia tanquam virtute continentur: ex quo fit, vt ipsa principia naturalia, quantum ad substantiam, crescere non potuerint temporum successione: sed articuli, in doctrina fidei, se habent tanquam prima principia, ergo quamuis sint numero multi, omnes tamen reducuntur ad vnum, vel ad duos, qui erunt primo credibiles, et in quibus alij continebuntur: atque ex consequenti, quantum ad substantiam, crescere non poterunt temporum successione”. SE 39a-39b.

<sup>33</sup> “Summa textus. (...) Si quis autem quaerat a D. Thom. quinam sint illi primi articuli, in quibus alij tanquam virtute continentur; respondet quod sunt, qui assignantur a Paulo ad Hebraeos. 11. dum dicit, Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia remunerator est, etc. Quod vero articuli creuerint quantum ad explicationem, probatur ex eo, quod quaedam credita sunt explicite a posterioribus, quae a prioribus implicite cognoscebantur. Vnde Exod. 6. dixit Dominus ad Moysen (sic), Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Iacob, et nomen meum Adonai, non manifestavi eis, etc. et Dauid Psal, 118. Super senes intellexi, etc.”. SE 39b.

dirá desde esta aclaración que la Iglesia es comparada en el Cantar de los Cantares (6,9) con la aurora, la cual se hace cada vez más clara tras haber quedado lejos gradual y lentamente las tinieblas. La Iglesia llega de manera semejante a ser más clara en su doctrina con el sucederse del tiempo. En consecuencia, crecieron los artículos de la fe por explicación<sup>34</sup>. Ahora bien, ¿cree la Iglesia explícitamente en la actualidad mucho más de lo creído por quienes vivieron en tiempo de los Apóstoles? A favor de una respuesta afirmativa hablaría el argumento de que se realizaron tiempo después los concilios y se compusieron también con posterioridad los decretos pontificios. Se pretendía entregar explícitamente a los cristianos lo que era oscuro en la fe y lo que se encontraba contenido en la misma de modo implícito<sup>35</sup>.

Al respecto, se dirá que los Apóstoles no lo conocieron explícitamente todo en el momento de recibir el Espíritu Santo el día de Pentecostés. Fueron enseñados e instruidos también con posterioridad, gracias al paso del tiempo, sobre otras realidades pertenecientes a la fe y a la religión. Así queda demostrado con claridad desde los Hechos de los Apóstoles (10,9-34) al confesar San Pedro de modo manifiesto haber vivido en la ignorancia hasta entonces sobre si los gentiles habían de ser recibidos a la fe o no. Fue finalmente adoctrinado sobre esta cuestión en una revelación especial<sup>36</sup>. Constituye consecuentemente un error afirmar que los Apóstoles no creyeron de modo explícito todo cuanto los cristianos actuales están obligados a creer. Es algo que queda probado por el Evangelio de San Juan (16,13). Allí se expone cómo dijo Cristo a las Apóstoles que, cuando viniera el Paráclito, les enseñaría toda la verdad. Esto lleva a la conclusión de que los mismos no ignoraron cosa alguna de las que había necesidad de

<sup>34</sup> “De his conclusionibus videndus est D. Tho. de veritate q, 14. art. vlt. et Castro lib. 1. de haeresibus c. 2. vbi dicit, quod Ecclesia ea de causa in Canticis cap. 6. comparatur aurorae, quia aurora paulatim atque sensim, pulsus tenebris, fit magis ac magis illustris, ita etiam Ecclesia per temporis successionem, in sua doctrina fuit facta magis ac magis illustris: atque ex consequenti articuli, quantum ad explicationem, creuerunt”. SE 39b.

<sup>35</sup> “Sed dubium est, vtrum Ecclesia, quae nunc est, plura credat explicite, quam credidit Ecclesia, quae fuit tempore Apostolorum? Et pro parte affirmatiua est argumentum: nam ea de causa facta videntur tot concilia, et Pontificum decreta, vt ea, quae erant obscura in fide, et implicite continebantur, nobis explicite traderentur, ergo plura nos nunc credimus explicite, quam Apostoli crediderunt”. SE 39b.

<sup>36</sup> “In hoc tamen sit prima conclusio; Apostoli, cum in die Pentecostes acceperunt Spiritum sanctum, non omnia explicite cognouerunt, sed postea tempore succedente, fuerunt edocti atque instructi de pluribus alijs rebus ad fidem, et religionem, pertinentibus. Probatur ex Actis Apostolorum c. 10. vbi Petrus aperte fatetur se vsque ad illum diem ignorasse, vtrum gentes essent recipiendae ad fidem, necne; et quod fuit edoctus de ea re per peculiarem revelationem”. SE 39b-40a.

creer<sup>37</sup>. Lo anterior queda reforzado además con dos textos: Jn 15,15 y Ef 1,7-8. De este texto de San Pablo deduce Santo Tomás, entre otras cosas, que constituye una temeridad comparar a algunos santos con los Apóstoles en gracia y en gloria<sup>38</sup>. Lo expuesto por San Pablo en la carta a los Romanos (8,23) es explicado por Santo Tomás también en el sentido de que los Apóstoles poseyeron el Espíritu Santo más abundantemente. Lo poseyeron así, tanto en relación al tiempo precedente como al posterior. Es lógico entonces que se les conceda la preferencia a los mismos frente a todos los otros santos que brillaron por la prerrogativa de la virginidad, de la doctrina o del martirio. Su puesto preeminente se debe a que poseyeron más abundantemente el Espíritu Santo<sup>39</sup>.

La razón muestra además cómo la Iglesia, que sucedió a los Apóstoles, no recibió revelación nueva alguna. Toda su fe fue aceptada desde las Sagradas Escrituras o desde la tradición de los Apóstoles. Ahora bien, los Apóstoles conocían exactísimamente la Escritura. Así consta por el texto del Evangelio de San Lucas (24,46). Se tiene constancia además por el mismo que Cristo les abrió el sentido para entender las Escrituras. En la primera carta a los Corintios (2,16) dirá San Pablo que tenemos el pensamiento de Cristo, lo cual lleva al reconocimiento de que los Apóstoles conocieron de modo más explícito y claro lo conocido en la actualidad. Por ello, canta la Iglesia sobre los Apóstoles y dice que, por su doctrina, brilla la misma de igual manera que lo hace la luna por el sol<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> “Secunda conclusio, Erroneum est dicere, quod Apostoli non crediderunt explicite omnia ea, quae nunc nos explicite credere tenemur. Probatur ex Ioanne c. 16. (texto: 6.) vbi Christus dixit Apostolis, Cum venerit paracletus docebit vos omnem veritatem, ergo Apostoli nihil eorum, quae credenda erant ignorabant”. SE 40a.

<sup>38</sup> “Item, Ioannis 15. dixit Christus, Vos dixi amicos, quia quaecumque audiui a Patre, nota feci vobis: et Paul. ad Ephes. 1. dicit de se et alijs Apostolis, Secundum diuitias gratiae eius, quae superabundauit in nobis in omni sapientia, et prudentia, etc. Ex quo loco colligit D. Tho. temerarium esse aliquos sanctos cum Apostolis comparare, in gratia et gloria, etc.”. SE 40a.

<sup>39</sup> “Item ad Rom. 8. dicitur de Apostolis, quod erant primitias spiritus habentes: super quae verba dicit D. Tho. quod hoc dixit Paulus, quia Spiritum sanctum sicut tempore prius, ita et caeteris abundantius, Apostoli habuerunt. Ex quo fit, vt omnibus alijs sanctis, quaecumque praerogatiua praefulgeant, siue virginitatis, siue doctrinae, siue martyrij, praefereendi sunt, tanquam abundantius Spiritum sactum habentes, etc.”. SE 40a.

<sup>40</sup> “Tandem ratione probatur conclusio, nam Ecclesia, quae successit Apostolis, nullam habuit nouam reuelationem, sed omnia quae credit, accipit, vel ex sacris litteris, vel ex traditione Apostolorum, sed Apostoli exactissime intelligebant scripturas, iuxta illud Lucae c. vlti. Aperuit illis sensum, vt intelligerent scripturas, Et 1. (texto: 2.) ad Corinth. c. 2. dicit Paulus, Nos sensum Christi habemus, etc. Ergo Apostoli magis explicite, atque clarius quam nos, cognouerunt, quae nos cognoscimus. Quare de illis canit Ecclesia, quorum doctrina fulget Ecclesia, vt Sole Luna”. SE 40a.

Cuando se dice que los artículos de la fe han crecido por explicación, el punto de referencia es la Iglesia posterior a los Apóstoles. En lo que éstos escribieron había mucho sumido en gran oscuridad. Apenas era posible llegar a conocerlo. A ello se debió la explicación posterior desde la Iglesia. Aragón invita a leer al respecto la exposición de Cayetano<sup>41</sup>. Cuestión diversa es explicar si los artículos de la fe están suficientemente enumerados. Santo Tomas responde a la pregunta afirmativamente. Pertenece a la fe aquello que permite a los hombres alcanzar la bienaventuranza y lo que les conduce a la vida eterna. Hay dos clases de realidades que es preciso creer. Unas corresponden a la esencia divina. Otras se refieren a la humanidad de Cristo. Esta partición en dos se corresponde con lo expuesto en el Evangelio de San Juan (17,3). Se divide entonces la fe en lo perteneciente a la majestad divina y lo correspondiente a la humanidad (de Cristo)<sup>42</sup>. Cayetano anota de manera perfecta que el número de los artículos se toma desde la materia tratada y desde los Apóstoles, que los confeccionaron. De todas formas, resultó un accidente que fueran los artículos proferidos por éste o por el otro. Aragón llama a leer en este punto lo expuesto por Santo Tomás y por Gabriel Biel<sup>43</sup>.

Nadie es capaz de creer lo necesario para la salvación si no se le propone desde el exterior. Esta proposición es el símbolo. En el mismo se contienen reunidos todos los artículos<sup>44</sup>. A la pregunta de cuándo fue constituido el sím-

---

<sup>41</sup> “Et ad argumentum in contrarium factum respondetur, quod quando dicimus, quod articuli fidei creuerunt quantum ad explicationem, est intelligendum de Ecclesia quae successit Apostolis. Quoniam enim multa continebantur in scriptis Apostolorum obscura valde, et quae vix intelligi poterant, necessarium fuit, vt per subsequentem Ecclesiam explicarentur. Vide Caiet. circa solutionem ad 3. et 4. argum.”. SE 40a.

<sup>42</sup> “Summa textus. Conclusio est affirmatiua. Sufficientiam autem articulorum colligit D. Tho. hac ratione: ea pertinent ad fidem, quorum visione in patria beatificamur, et quibus ducimur, ad vitam aeternam: duo autem sunt, quorum visione in caelis beati efficitur, vnum pertinet ad essentiam diuinitatis, alterum autem ad Christi humanitatem, iuxta illud, Haec est vita aeterna, vt cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum. Ex quo fit, vt credibilia prima sui diuisione distinguantur, in pertinentia ad maiestatem diuinitatis, et pertinentia ad humanitatem”. OC 42b.

<sup>43</sup> “Circa istum articulum est aduertendum, quod, vt optime adnotat Caietanus, numerus articulorum sumitur per ordinem ad materiam, de qua tractant, et non per ordinem ad Apostolos, qui illos condiderunt: siquidem, vt constat, per accidens est quod articuli ab isto, vel ab illo, sint prolati. De sufficientia autem articulorum, videndus est D. Tho. opusculo 5. et Gabriel in 3. d. 25.”. OC 41b.

<sup>44</sup> “Summa textus. Conclusio affirmatiua. Probatur, nullus potest credere necessaria ad salutem, nisi sibi exterius proponantur, sed haec propositio est in symbolo, in quo omnes articuli continentur collecti, ergo”. N 44a.

bolo, presenta Aragón como verosímil que los Apóstoles consultaran entre sí sobre los artículos que deberían ser propuestos antes de marcharse a predicar. Una vez realizado el asesoramiento, es cuando confeccionaron el símbolo en donde se contienen todos los artículos de la fe<sup>45</sup>. Existe una diferencia entre el símbolo de los Apóstoles y el credo comenzado en Nicea. En el primero se alude a la Iglesia con un simple acusativo sin preposición, mientras ese acusativo viene precedido de la preposición *in* en el segundo. Esta preposición se utiliza para profesar la fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. Surge entonces una dificultad. Se hace necesario preguntar si se ha de anteponer la preposición citada en el caso de la Iglesia<sup>46</sup>.

Santo Tomás dice en su respuesta que debe leerse el símbolo de los Apóstoles sin preposición. Alude a la razón expuesta por San Cipriano de que semejante preposición denota el fin de la fe misma, el cual es solamente Dios. No lo es la Iglesia. Es precisamente por tal preposición como se distingue al Creador de la criatura y queda separado lo divino de lo humano. Cuando se cree la Iglesia santa sin preposición se está significando la fe en que la misma es una en la doctrina y en la administración de los sacramentos, así como que se encuentra bajo una sola cabeza: Cristo, el cual tiene un vicario en la tierra que es el Sumo Pontífice<sup>47</sup>. Esta explicación del Aquinate no impide decir a Aragón que es correcto afirmar también, como se hace en el credo comenzado en Nicea, que se cree en la Iglesia (con preposición *in* y acusativo). Así lo hace en concreto San Agustín. Lo leen de esta manera también San Anselmo y San Alberto Magno. La preposición citada da a entender que se cree en realidad en el Espíritu Santo según la operación que le es propia: la santificación de la Iglesia. El cometido de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad es hacer que la Iglesia brille y se manifieste gracias a sus dones<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> “Si quis autem quaerat, quando huiusmodi symbolum fuerit constitutum? dico verosimile esse, quod Apostoli profecturi ad praedicandum Euangelium consultarunt inter sese de articulis proponendis, sicque, inito consilio symbolum condiderunt, in quo omnes fidei articuli continerentur”. N 45a-45b.

<sup>46</sup> “In solutione ad quintum tangitur difficultas, vtrum in symbolo sit dicendum, credo sanctam Ecclesiam Catholicam, vel credo in sanctam Ecclesiam”. N 45b.

<sup>47</sup> “Ad hanc difficultatem D. Tho. respondet esse legendum credo sanctam Ecclesiam, sine praepositione, in, quod affirmat D. Cyprianus ea ratione permotus quod propositio, in, denotat finem ipsius fidei, qui solus Deus est, et non Ecclesia: vnde dicit, Hac praepositione, in, secernitur creator a creaturis, et diuina ab humanis separamus: et cum dicimus, credo sanctam Ecclesiam, significamus nos credere illam esse vnam tam in doctrina, quam in Sacramentorum administratione, et esse sub vno capite Christo eiusque in terris vicem gerente Summo Pontifice”. N 45b.

<sup>48</sup> “Dico tamen, quod etiam possumus dicere, credo in sanctam Ecclesiam. Quod et

## Discredere

Según Santo Tomás, no permanece la fe formada ni la informe en el hereje que deja de creer un artículo de la fe. El hábito no puede permanecer cuando ha desaparecido la razón formal por parte del sujeto. El objeto formal de la fe es la verdad primera según se manifiesta en las Sagradas Escrituras y en la doctrina de la Iglesia. Esta última procede también desde la verdad primera. Si uno no se atiene a esta regla, dejará de ser poseedor del hábito de la fe. Es lo que les ocurre a los herejes cuando abandonan la fe en un artículo<sup>49</sup>. También dice Santo Tomás que el hereje asiente al resto de los artículos mediante la fe adquirida cuando deja de creer uno solo. La razón de ello es que se apoya en un testimonio humano, así como en la propia voluntad. El resultado de todo ello es la fe adquirida. Aragón dirá además que no se habla de ciencia cuando se mantiene mentalmente una conclusión y no se conoce el medio por el que se demuestra la misma. En tal caso se dice solamente que se posee opinión sobre tal conclusión. De la misma manera, se dirá también que quien no cree los artículos de la fe por la verdad primera, tal y como se manifiesta en la doctrina de la Iglesia, dejará de poseer la fe infusa. Contará únicamente con fe adquirida. Aceptará la fe de un modo diverso al propio de la fe<sup>50</sup>. El Aquinate concluirá finalmente que, para que un hereje se quede sin fe al dejar de creer un artículo, es necesario que lo haga con pertinacia. Si dejara de creer un artículo sin ser pertinaz, será asimilado a quien se equivoca. Nunca será un here-

---

affirmat D. Aug. in epistola ad Neophytos: et refertur de consecratione d. 4. c. prima. Ita etiam legunt D. Anselmus, et Albertus Magnus, in expositione symboli. Et tunc sensus praepositionis est, quod credimus in Spiritum sanctum, secundum operationem sibi propriam, quae est sanctificare Ecclesiam, et suis donis eam illustrem, ac claram reddere". N 45b.

<sup>49</sup> "Summa textus. Prima conclusio, In haeretico discredente vnum articulum fidei non manet fides, nec formata, nec informis. Probatur. Species cuiuslibet habitus ita dependet ex ratione formali subiecti, vt ea sublata habitus manere non possit, sed obiectum formale fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in sacris litteris, et in doctrina Ecclesiae, quae procedit ex prima veritate, ergo qui non adhaeret huic regulae non potest habere habitum fidei: tales autem sunt haeretici discredentes vnum articulum, ergo". T 208b.

<sup>50</sup> "Summa textus. (...) Secunda conclusio, Haeticus, qui discredit vnum articulum fidei, assentitur alijs per fidem acquisitam. Probatur, Innititur in testimonio humano et propria voluntate, ergo habet fidem acquisitam. Vnde dico quod quemadmodum ille, qui tenet mente conclusionem aliquam, et non cognoscit medium, per quod demonstratur, non dicitur habere scientiam, sed opinionem talis conclusionis, ita etiam qui credit articulos fidei, et non propter primam veritatem, prout manifestatur in doctrina Ecclesiae, non habet fidem infusam, sed acquisitam, et ea, quae sunt fidei alio modo tenet, quam per fidem". T 208b-209a.

je. Cuando deja de creer un artículo por pertinacia, el hereje está dispuesto a no seguir en todo la doctrina de la Iglesia. Sólo es en este caso cuando deja de tener fe divina<sup>51</sup>.

¿Es verdad lo expuesto por Santo Tomás? La duda surge por sostener Durando que conservan los herejes la fe infusa y divina, con la que dan su asentimiento al resto de los artículos, cuando dejan de creer uno de ellos. La prueba de ello descansaría en determinados argumentos. Según el primero, las virtudes morales e intelectuales, como es el caso de la justicia, no se corrompen por un acto contrario a las mismas. Se pretende deducir en consecuencia que lo mismo ha de ocurrir con la fe infusa. El antecedente es algo que conceden todos los filósofos en cuanto se sigue el mismo orden en la generación y en la corrupción de los hábitos. La consecuencia quedaría probada además gracias a la paridad con la razón<sup>52</sup>. Según el segundo argumento, cuando un hereje deja de creer un artículo, cree los restantes del mismo modo y con la misma firmeza que antes. Esta constatación lleva a la conclusión de que sigue creyendo todavía con el mismo hábito. De lo que antecede hay constancia por la experiencia. La consecuencia se prueba en cuanto la semejanza de los actos demuestra la de los hábitos. Además, el error sobre una conclusión no lleva a la desaparición de la ciencia sobre el resto de las conclusiones. Consecuentemente, podría conservarse la fe infusa sobre todos los demás artículos cuando existe equivocación en uno solo<sup>53</sup>. Según el tercer argumento, el niño bautizado que asintiera por la fe infundida en el bautismo gracias a la sugerencia interna divina a cuatro artículos durante los primeros días del uso de la razón sin que se le propusiera

---

<sup>51</sup> "Summa textus. (...) Tertia conclusio, Ad hoc, vt haereticus discredens vnum articulum amittat fidem necessarium est, quod illum pertinaciter discredat, si enim non pertinaciter discredat non haereticus, sed errans erit dicendus. Probat, Tunc solum haereticus est paratus non sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae quando pertinaciter discredat aliquem articulum, ergo tunc tantum non habet fidem diuinam". T 208b-209a.

<sup>52</sup> "Circa primam conclusionem huius articuli est difficultas, vtrum vera sit, Nam Durand. in 3. d. 23. q. 9. ad tertium argumentum dicit, quod haeretici discredentes vnum articulum habent fidem infusam atque diuinam, qua reliquis asentiantur. Et probari potest haec sententia aliquibus argumentis. Primo sic, Virtutes morales, et intellectuales, vt, v. g. iustitia, non corrumpuntur per vnum actum contrarium, ergo nec fides infusa. Antecedens conceditur ab omnibus philosophis dicentibus eundem ordinem seruari in generatione, et corruptione habituum. Consequentia vero probatur ex paritate rationis". T 209a.

<sup>53</sup> "Secundo, haereticus discredens vnum articulum eodem modo et eadem firmitate credit alios, quo antea credebat, ergo credit ex eodem habitu. Antecedens constat experientia, et consequentia probatur, quia similitudo actuum arguit similitudinem habituum. Et confirmatur. Cum errore circa vnam conclusionem stat scientia de alijs, ergo cum errore circa vnum articulum poterit stare fides infusa circa alios". T 209a.

nada exteriormente y dejara luego de creer uno de ellos, asentiría de la misma manera que antes a los tres que quedan. El argumento se establece en razón de que, si tal niño no cree los tres artículos con fe adquirida, lo hará mediante la fe infusa. Es preciso tener en cuenta en el ejemplo propuesto que tal niño no ha recibido desde el exterior motivo alguno para creer. Acepta sólo la fe infusa y la moción interna divina<sup>54</sup>.

A pesar de semejantes argumentos, los doctores tienen comúnmente la sentencia contraria, que es la del maestro Pedro Lombardo. A la hora de explicar la misma es preciso advertir en primer lugar cómo cabe hablar de dos maneras sobre el objeto formal de la fe. Una es en absoluto. La otra es condicional y se refiere al sujeto, el cual posee la fe desde la audición. Cuando se habla del objeto de la fe de manera absoluta, debe decirse inmediatamente que el objeto formal de la fe es la verdad primera revelante. Por sí sola es suficiente para llevar hasta el asentimiento de la fe. Es lo que aparece en el caso de los ángeles, de los profetas, de los Apóstoles y de todos a los que Dios reveló inmediatamente la fe<sup>55</sup>. Si se habla más bien del objeto de la fe en relación al que cree y a quienes Dios les revela la fe por los ministros de la Iglesia, se dirá que el objeto formal de la fe: la razón suficiente e íntegra de creer, no está en la verdad primera categóricamente. Es la misma de verdad; pero presenta cierta alteración. Se refiere ésta al modo como la enseña y la explica la Iglesia, que no puede equivocarse cuando explica y propone materia de fe. De todo ello, se deduce finalmente que, si los herejes niegan un artículo cualquiera de la fe, juzgan automáticamente que la doctrina de la Iglesia es falsa. En consecuencia, la causa y la razón de la fe en ellos no es ya la verdad primera revelante, que habla también por

---

<sup>54</sup> “Tertio sic argumentor. Sit puer baptizatus, qui in ipso primo tempore vsus rationis nemine exterius proponente, sed Deo tantum interius suggerente assentiatur per fidem in baptismo infusam quatuor, verbi gratia articulis, et postea discrepens vni illorum tribus reliquis assentiatur. Et tunc sic argumentor, Ille puer in casu posito credit tres articulos, quos antea credebat, et non per fidem acquisitam, ergo per fidem infusam. Consequentia cum maiori est nota, et minor probatur: nam vt casus fingit, ille puer nullum exterius motiuum credendi habuit, nisi tantum fidem infusam, et internam Dei motionem, ergo”. T 209a-209b.

<sup>55</sup> “Contrariam tamen sententiam tenent communiter Doctores cum Magistro in 3. distin. 23. Ad cuius explicationem est aduertendum primo, quod de obiecto formali fidei possumus loqui dupliciter, scilicet, vel absolute, vel secundum se, vel in ordine ad nos, qui habemus fidem ex auditu. Si loquamur de obiecto formali fidei absolute, sic dicendum est, quod obiectum formale fidei est veritas prima reuelans, nam absolute loquendo haec ratio per se sola est sufficiens ad inducendum assensum fidei: vt patet in Angelis, in Prophetis, in Apostolis, et in omnibus illis, quibus Deus immediate res fidei reuelavit”. T 209b.

la boca de la Iglesia. Lo es la verdad primera en cuanto ha sido inventada según la propia voluntad. No creen entonces los herejes por el objeto formal de la fe lo que dicen creer. Lo hacen por la conformidad con su propio juicio privado<sup>56</sup>.

Es preciso advertir en segundo lugar que, según la enseñanza de Santo Tomás, los hábitos infusos y sobrenaturales, de la misma manera que dependen en su aparición únicamente de Dios, su conservación guarda relación también con su concurso y con su auxilio especial. Tanto Dios como la naturaleza no obran en vano. De la misma manera, no conservan realidad alguna inútilmente<sup>57</sup>. La primera conclusión llevará a decir sin más que los herejes no conservan el acto ni el hábito de la fe infusa cuando dejan de creer un artículo nada más. Es lo mantenido por Santo Tomás y lo seguido por todos los tomistas. Se prueba abiertamente que los herejes no poseen acto alguno de fe cuando creen lo que dicen creer. Ello se debe a que no creen cosa alguna por el motivo formal de la fe. Esto lleva al reconocimiento de que no poseen acto alguno de fe infusa<sup>58</sup>. La razón formal de la fe es la verdad primera en cuanto dice y revela por la boca de la Iglesia. Resulta que los herejes han dejado de creer por este motivo. Juzgan que la doctrina de la Iglesia es mendaz y falsa. Deberá decirse en consecuencia también que nada creen por la razón formal de la fe y que, consecuente-

---

<sup>56</sup> “Si autem loquamur de obiecto formali fidei in ordine ad nos, et in ordine ad illos, quibus Deus non immediate per se ipsum, sed mediantibus ministris Ecclesiae res fidei reuelat, sic obiectum formale fidei: id est ratio sufficiens, et integra credendi, non est veritas prima praecise, sed cum modificatione quadam, scilicet, secundum doctrinam et explicationem Ecclesiae, quae in explicandis et proponendis huiusmodi rebus errare non potest. Ex quo infertur, quod haeretici, qui negant aliquem articulum ipso facto iudicant Ecclesiae doctrinam esse falsam, atque ex consequenti, causa et ratio credendi in illis non est veritas prima reuelans et dicens per os Ecclesiae, sed veritas prima pro sua voluntate conficta. Et sic illa, quae credunt non credunt propter obiectum formale fidei, sed propter suum priuatum iudicium”. 209b.

<sup>57</sup> “Secundo est aduertendum, quod habitus infusi et supernaturales, sicut pendent in fieri a solo Deo, sic etiam ab ipso speciali eius concursu et auxilio conseruantur, vt docet D. Tho. 2. 2. q. 24. art. 12. Deus autem, et natura, sicut nihil faciunt frustra, ita etiam nihil frustra, et sine causa conseruant”. 209b.

<sup>58</sup> “His suppositis sit conclusio, Haeretici vni articulo discredentes nec habent actum, nec habitum fidei infusae. Hanc conclusionem tenet D. Tho. in hoc art. et in 3. d. 23. q. 3. ar. 3. quaestiunc. 2. et de veritate q. 14. art. 10. quem communiter sequuntur omnes Thomistae. Et quidem, quod non habeant actum fidei, etiam circa ea, quae vere credunt, probatur aperte: nam nihil credunt sub ratione formali fidei, ergo non habent actum fidei infusae”. T 209b-210a.

mente, carecen de hecho de la fe infusa. El que no posean los mismos además el hábito infuso se prueba en primer lugar en cuanto el hombre hereje es incapaz de un acto de fe infusa mientras permanece en la herejía. Si el hereje mantuviera el hábito de la fe infusa, sería conservado el mismo por Dios en vano y sin causa<sup>59</sup>. También se seguiría, si el hereje poseyera de verdad tal hábito, que debería ser llamado fiel y cristiano, así como miembro de la Iglesia, gracias a la unión con la cabeza: Cristo. Esto es algo falso y absurdo. El hábito de la fe infusa es fe verdadera y se apodera auténticamente del hombre fiel. Así se afirma en el concilio de Trento<sup>60</sup>. Se seguiría asimismo que Arrio y Lutero, como otros herejes, jamás habrían perdido el hábito de la fe infusa en cuanto asintieron de hecho a muchos artículos de la fe. Decir esto constituye más que una falsedad. Además, si no perdiera el hábito de la fe infusa quien dejara de creer un solo artículo, se seguiría que, si el hereje adulto fuera bautizado, recibiría sin duda alguna el hábito de la fe, lo cual constituye una falsedad<sup>61</sup>.

En el hábito no es menos lo requerido a la hora de la conservación que cuanto se precisa para su infusión de nuevo. Si se necesita para la conservación que el hombre crea un artículo nada más, será eso suficiente por igual motivo para que desaparezca el hábito. Además, ha de tenerse en cuenta que se corrompe el hábito de la caridad por un solo acto contrario: cualquier pecado mortal. Así lo prueba Santo Tomás. Deberá decirse entonces también que se corrompe el hábito de la fe por un solo acto de

---

<sup>59</sup> “Consequentia est nota, et antecedens probatur. Ratio formalis fidei, vt diximus in primo notabili, est prima veritas dicens atque reuelans per os Ecclesiae: sed haeretici nihil credunt propter istam rationem: iudicant enim Ecclesiae doctrinam esse mendacem atque falsam, ergo nihil credunt sub ratione formali fidei, atque ex consequenti non habent actum fidei infusae. Quod autem nec etiam habeant habitum probatur primo, quia homo haereticus quamdiu haereticus est, non potest habere actum fidei infusae, vt diximus in prima conclusione, ergo non habet habitum. Probo consequentiam: quia alias frustra, et sine causa conseruaretur a Deo”. T 210a.

<sup>60</sup> “Item si haereticus haberet habitum fidei infusae sequeretur, quod esset dicendus fidelis, et vere Christianus, et membrum Ecclesiae suo capite Christo coniunctum, consequens autem est falsum et absurdum, ergo. Sequela probatur: nam habitus fidei infusae est vera fides vereque dominat hominem fidelem, vt dicitur in concilio Trid. ses. 6.”. T 210a.

<sup>61</sup> “Item sequeretur quod Arrius (sic) atque Lutherus, et alij haeretici nunquam amiserunt habitum fidei infusae, siquidem praebuerunt assensum multis ex articulis fidei, consequens autem est plus quam falsum, ergo. Item, si discredens vni articulo non amitteret habitum fidei infusae sequeretur, quod, si adultus haereticus baptizaretur, procul dubio reciperet habitum fidei, hoc autem est falsum, ergo”. T 210a.

infidelidad<sup>62</sup>. Depende de solo Dios la sobrenaturalidad del hábito de la fe en cuanto a su aparición y a su conservación. El papa Esteban dice además que son infieles no sólo los herejes; también lo son quienes dudan en la fe ya que, en caso contrario, deberían ser llamados fieles. Se llama filósofo al poseedor del hábito de la filosofía. Se dice además en el concilio de Trento que se pierde la fe por la infidelidad; lo mismo sucede en el caso de la gracia por un pecado mortal. Según esta sentencia del concilio de Trento, se sostendrá que se pierde la fe por cualquier pecado de infidelidad. Consecuentemente, no permanece la misma en los herejes<sup>63</sup>.

¿Es de fe la conclusión aquí propuesta? ¿No ha sido definida la misma en el concilio de Trento en el pasaje anteriormente citado? Aragón dice con brevedad al respecto que, aunque sea un error y una temeridad afirmar que los herejes poseen el acto y el hábito de la fe infusa, no es de fe que carezcan de dicho acto y hábito. Su naturaleza de error y de temeridad se prueba de todas formas en cuanto va la misma contra la opinión común de los doctores, así como contra la manera de hablar del concilio. Basta esto para convertir semejante proposición en errónea y temeraria<sup>64</sup>. ¿Por qué no es entonces de fe? Se debe a que no intenta el concilio de Trento definir su afirmación como de fe. Tendría a otro objetivo la magna asamblea. Realizó de paso tal afirmación. Se limitó a seguir en este punto la opinión común y más

---

<sup>62</sup> “Sequela probatur: quia non minus requiritur ad conseruationem habitus, quam ad hoc, vt de nouo infundatur: ergo si ad conseruationem sufficit, quod homo credat vnum articulum, pari ratione id erit sufficiens ad ipsius habitus productionem. Praeterea habitus charitatis corrumpitur per vnum actum contrarium, scilicet, per quodcumque peccatum mortale, vt probat D. Tho. 2. 2. quaest. 24. artic. 10. et 12. ergo et habitus fidei corrumpitur per vnum actum infidelitatis”. T 210a.

<sup>63</sup> “Probo consequentiam, quia vterque habitus est supernaturalis, et pendet a solo Deo in fieri, et in conseruari. Tandem hoc idem probatur ex capit. dubius de haereticis, vbi dicit Stephanus Papa, non solum haereticos, sed etiam dubios in fide esse infideles, ergo carent fide. Probo consequentiam, quia alias essent dicendi fideles, sicut Philosophus, qui habet habitum philosophiae talis appellatur. Et in conc. Trid. ses. 6. cap. 15. dicitur, quod non solum infidelitate per quam fides amittitur, sed etiam quocumque peccato mortali amittitur gratia, ergo ex sententia concilij quocumque peccato infidelitatis fides amittitur, atque ex consequenti non manet in haereticis”. T 210a-210b.

<sup>64</sup> “Sed dubitatur aliquis hoc loco vtrum conclusio a nobis posita sit de fide. Et ratio dubitandi est: nam videtur diffinita in conc. Trid. loco statim a nobis citato. Hoc tamen non obstante dico breuiter, quod quamvis sit erroneum, atque temerarium asserere, quod haeretici habent actum, vel habitum fidei infusae, non tamen est de fide, quod illo carent. Et quidem quod sit erroneum, atque temerarium id asserere probatur: nam est contra communem doctorum sententiam, et contra modum loquendi concilij, quod satis est ad efficiendam propositionem erroneam et temerariam”. T 210b.

aceptada por los teólogos. En semejante capítulo intentaba el concilio determinar como de fe que se pierde la gracia por cualquier pecado mortal, así como que uno de esos pecados mortales es la infidelidad como decían los luteranos. Esta decisión es la cierta y de fe<sup>65</sup>. En este punto suelen dudar muchos sobre si pierden la fe infusa quienes dan su asentimiento a proposiciones temerarias o erróneas. Es una pregunta a todas luces injusta en cuanto, al no tratarse de herejes y al no ser quienes hacen tales afirmaciones poseedores de actos contrarios a la fe, no hay razón para dudar de si pierden o no pierden la fe. Que no la pierden es lo que ha de ser tenido por todos como verdadero y cierto<sup>66</sup>.

Los hábitos adquiridos y los infusos se diferencian en que los primeros no quedan corrompidos con un acto contrario, mientras esto ocurre en los infusos. Ello se debe a que los hábitos adquiridos surgen en las personas desde la costumbre. Resultan además asentados y corroborados gracias a multitud de actos de tal manera que, si se habla con arreglo a la norma, se dirá que no hay en un acto tanta fuerza y eficacia como la hay en el hábito contrario. Pero los actos infusos no se generan en las personas por la costumbre. Son infundidos los mismos por solo Dios, el cual los conserva mientras no se produce en los hombres una operación que les sea contraria<sup>67</sup>. Se negará entonces que, cuando un hereje deja de creer un artículo de fe nada más, asienta del mismo modo al resto de artículos como lo hacía con anterioridad. Ya no cree por la misma razón formal. Creía anteriormente apoyado en la verdad primera que revela y habla por la Iglesia. Después,

---

<sup>65</sup> “Quod tamen id non sit de fide proba: quia conc. Trid. eo loco non intendit propositionem tanquam de fide diffinire, sed ad aliud tendens eam obiter posuit, sequendo in hoc communem et magis receptam Theologorum sententiam. Quod autem in eo cap. tanquam de fide determinare intendebat est, quod per quodcumque peccatum mortale amittitur gratia, et per solam infidelitatem; vt Lutherani dicebant: quod quidem est certum atque de fide”. T 210b.

<sup>66</sup> “Hic solet a nonnullis dubitari vtrum illi qui assentiuntur propositionibus, vel temerarijs, vel erroneis amittant fidem infusam? Immerito tamen: quia cum tales non sint haeretici, nec habeant actus fidei contrarios, non est cur dubitemus vtrum amittant fidem necne? Sed pars negatiua ab omnibus tanquam vera et certa est tenenda”. T 210b.

<sup>67</sup> “Et ad primum argumentum in contrarium factum responderetur concessio antecedenti, negando consequentiam, Et ad probationem dico hoc esse discriminis inter habitus acquisitos, et infusos, quod acquisiti non corrumpuntur vnico actu contrario, infusi vero sic. Et ratio est: quia cum habitus acquisiti generentur in nobis assuetudine, et multitudine actuum sunt adeo firmati, et corroborati in nobis, vt regulariter loquendo in vno actu non sit tanta vis, atque efficacia, quanta est in habitu contrario. At vero habitus infusi non generantur in nobis assuetudine, sed a solo Deo infunduntur, et ab eodem conseruantur, quandiu non fuerit in nobis operatio illis contraria” T 2010a-210b.

su fe se apoya en su propio juicio. Tampoco cree en la actualidad como creía antes. Por apoyarse en su propio juicio resulta que el hereje cambia de opinión con facilidad. Es algo que consta por la experiencia. Se acepta en todo caso que el error sobre una conclusión no elimina la existencia de la ciencia sobre otras conclusiones; pero no se acepta la consecuencia de que, si se niega un artículo, permanece la fe respecto a los otros<sup>68</sup>.

Lo anterior se debe a que se prueban en la ciencia diversas conclusiones por medios diversos. Esto hace posible que, pese a existir error en una conclusión, se mantenga la ciencia sobre otra distinta. Ahora bien, se prueba todo cuanto se cree en la fe por el mismo medio: la verdad primera que revela los misterios gracias a la Iglesia. De esta manera, si desaparece el medio por el cual se cree todo en una verdad de fe, es imposible que permanezca la misma fe también en relación a las otras verdades. Sucedería lo mismo en la ciencia si fuera idéntico el medio por el que se diera el asentimiento a todas las conclusiones. Aragón pone un ejemplo y dice al respecto que, si el astrólogo asintiera a todas sus conclusiones por el único medio de que el cielo se mueve y disintiera más tarde de una conclusión al estimar que el cielo no se mueve, será necesario que el mismo disintiera también de las restantes conclusiones. Es así como sucede en la fe. Se cree a los artículos de la fe por la misma razón y desde el mismo medio<sup>69</sup>. Sobre el caso citado del niño que asintiera a tres artículos sin haber recibido todavía instrucción exterior, se dirá que tal niño asentirá a los mismos

---

<sup>68</sup> “Ad secundum argumentum respondetur negando, quod haereticus discredens vni articulo eodem modo assentiatur reliquis, sicut et antea. Nam primo non credit sub eadem ratione formali, quia antea credebat nitens veritati primae reuelanti, et loquenti per Ecclesiam, postea autem credit nitens suo proprio iudicio. Et praeterea similiter non credit ita, sicut antea: nam ex eo quod suo iudicio nititur sit, vt facile mutet sententiam, vt experientia constat. Ad confirmationem respondetur concesso antecedenti, negando consequentiam”. T 211a.

<sup>69</sup> “Et ratio discriminis est: nam, cum in scientia diuersae conclusiones probentur per diuersa media, fieri potest, vt cum errore circa vnam, sit scientia circa aliam: caeterum in fide omnia credibilia probantur per idem medium, scilicet, per veritatem primam revelantem mysteria per Ecclesiam, et sic per errorem in vno credibili aufertur medium, quo omnibus assentimur: et eo sublato impossibile est quod fides remaneat, etiam respectu aliorum credibilium: quod similiter contingeret in scientia, si medium, per quod assentimur omnibus conclusionibus esset idem. Nam si astrologus v. g. assentiretur omnibus suis conclusionibus per hoc medium solum, scilicet, quod caelum mouetur, et postea dissentiretur vni conclusioni: qui existimat caelum non moueri, quod etiam dissentiatur et reliquis erit necesse: et ita contingit in fide, cuius omnibus articulis credimus sub eadem ratione atque medio”. T 211a

desde la propia voluntad y opinión. En modo alguno asentirá desde la inclinación del hábito infuso en cuanto ha dejado de poseerlo. A tal asentimiento se le denominará opinión o fe adquirida. Se apoya en un fundamento que es falible<sup>70</sup>.

## SEGUNDA PARTE

Por la fe se entra en la Iglesia. Gracias a ella, se permanece dentro. La Iglesia es una comunidad de creyentes<sup>71</sup>. Es asimilada además a un organismo vivo. La cabeza le corresponde a Cristo. El cuerpo lo integran diferentes miembros. La fe, además de vincular con la Iglesia, une también con Cristo. Éste, como cabeza, envía a los miembros todos sus diferentes dones. El primero de ellos es la fe<sup>72</sup>. Quienes carecen de ella se hallan fuera. Es lo que les ocurre a los herejes al haber perdido la fe culpablemente.

Wiclef y Hus afirmaban que la Iglesia se componía sólo de los predestinados a la salvación, con lo cual venían a reconocer ambos que no era la fe lo que unía estrechamente a los hombres como miembros de la Iglesia sino la gracia de la predestinación<sup>73</sup>. Aceptaban indistintamente como miembros de la Iglesia a los buenos y a los malos. Concebían a la Iglesia como una realidad invisible del todo. La gracia de la predestinación no aparece ante los sentidos. Esta concepción abría una brecha enorme en la Iglesia como regla de la fe. La determinación de ésta en materia de fe será infalible y obligatoria únicamente si quienes la realizan son predestinados de verdad. A la predestinación como vínculo de unión con la Iglesia y con Cristo propugnada por Wiclef y Hus, determinados católicos opondrán el carácter bautismal<sup>74</sup>, el cual es indeleble. Aunque uno cayere por desgracia en la herejía, pertenecerá en todo momento a la Iglesia como miembro en razón de haber sido marcado con la señal del cristiano; pero este poner la razón de la unión a la Iglesia en el carácter bautismal llevará a llamar miembros tam-

---

<sup>70</sup> “Ad vltimum admissio eo casu respondeo, quod ille puer assentiretur illis tribus articulis ex propria voluntate, vel opinione, et non ex inclinatione habitus infusi, quem iam non habet, et sic talis assensus erit dicendus, vel opinio, vel fides acquisita, quae innitur testimonio fallibili”. T 211a.

<sup>71</sup> Cf. nota 13.

<sup>72</sup> Cf. nota 22.

<sup>73</sup> Cf. nota 14.

<sup>74</sup> Aparecerá publicado pronto mi artículo: *Fides et baptisma. Ser y pertenecer a la Iglesia como miembro según la Escuela de Salamanca (1559-1584)*.

bién a los herejes. Así lo hacen en realidad Castro, Cayetano y Zúñiga<sup>75</sup> al oponerse a que la Iglesia sea considerada como una realidad del todo invisible. Al igual que Wiclef y Hus desvincularán y no considerarán la fe como indispensable para ser uno miembro de la Iglesia.

Los luteranos se oponen con todas sus fuerzas a considerar dentro de la Iglesia a quienes carecen de fe. También dirán lo mismo los católicos al sostener la sentencia común que la fe es imprescindible para gozar de la condición de miembro de la Iglesia. De todas formas, se reconoce entre los católicos que esta afirmación no impide reconocer que los bautizados caídos en la herejía guarden una cierta relación con la Iglesia a la que pertenecieron. A ello se debe el que se les siga llamando todavía miembros. Se trata ciertamente de una manera de hablar impropia y equívoca<sup>76</sup>. Así se justifica también que sean juzgados por la Iglesia<sup>77</sup>, que San Pablo los considere vasos propios destinados al ultraje<sup>78</sup> y que San Cipriano tenga como temeridad decir lo contrario<sup>79</sup>. Si todos estos motivos no convierten a los herejes en miembros de la Iglesia, es porque les faltan los dos requisitos indispensables para serlo. El miembro recibe influencia vital y se halla relacionado con los demás miembros. El hereje ha perdido la fe. Ello ha hecho que carezca de impulso vital: la fe. Se halla muerto y separado de la fuente de la vida: Cristo. Además, carece de relación recíproca con los otros miembros<sup>80</sup>.

Los luteranos conciben la fe como viva o unida a la caridad. Según ellos, no hay lugar para sostener la existencia de una fe muerta o sin caridad. Creyente significará entonces desde su punto de vista lo mismo que justo. Decir en consecuencia que uno es miembro de la Iglesia equivale a sostener que, además de creyente, es santo. La justicia y la santidad se perderán por un solo acto de infidelidad, según la mentalidad luterana. Los católicos conciben ciertamente la fe como imprescindible para que uno goce de la condición de miembro de la Iglesia; pero la misma puede encontrarse sin la gracia de la caridad. Ésta se pierde a todas luces por un solo pecado mortal; pero la fe se deja solamente cuando el pecado mortal es la infidelidad. Es cierto y de fe que la gracia no se pierde sólo por el pecado de infidelidad<sup>81</sup>. Cae entonces de su peso entre los católicos que

---

<sup>75</sup> Cf. nota 17.

<sup>76</sup> Cf. nota 21.

<sup>77</sup> Cf. notas 16 y 17.

<sup>78</sup> Cf. nota 18.

<sup>79</sup> Cf. nota 19.

<sup>80</sup> Cf. nota 20.

<sup>81</sup> Cf. nota 65.

una cosa es la pérdida de la gracia de la caridad y otra muy distinta el abandono de la fe. Afirmar que el pecador está realmente muerto a la vida de la gracia no significa en modo alguno reconocer que ha perdido su condición de miembro, así como que ha sido escindido del cuerpo y de la cabeza de la Iglesia.

Los seguidores de Lutero conciben la fe íntimamente unida a la caridad. Declaran en consecuencia que el miembro muere si peca mortalmente. Deja de recibir la influencia desde Cristo. Pierde asimismo la relación con los otros miembros vivos de la Iglesia. Olvidan los luteranos a este respecto de todas formas que son muchas las influencias recibidas por los miembros en un organismo vivo. De las mismas no participan todos por igual. La mayor o menor recepción depende de la propia disposición de cada miembro. Hay en un cuerpo miembros sanos, enfermos y enervados. A estos últimos les llega sólo una cierta vida vegetativa; pero se hallan unidos al cuerpo<sup>82</sup>. Se quiere decir con ello que el pecado mortal no escinde del cuerpo de la Iglesia y no separa del todo de Cristo. En consecuencia, los pecadores estarán muertos a la vida de la gracia; pero no lo estarán a la de la fe, que Cristo todavía les envía como cabeza suya. No es lo mismo pecado mortal que herejía o pérdida de la fe. Los herejes han incurrido en el pecado mortal de infidelidad. Por eso, han abandonado su unión con la cabeza y con el cuerpo. Se hallan separados de la Iglesia por la infidelidad y no por pecar mortalmente. A ellos no les llega desde Cristo la fe, al haberse separado del mismo<sup>83</sup>. La Iglesia se compone de miembros buenos y malos, así como de predestinados y de réprobos, con tal de que todos ellos se hallen en posesión de la fe<sup>84</sup>.

A pesar de oponerse a Wiclef y a Hus, la concepción de los seguidores de Lutero guarda cierta similitud con la de estos dos heresiarcas, al concebir la fe como una realidad del todo interior, lo cual hace que nadie pueda estar realmente seguro de si una persona la tiene de verdad. Se viene a caer en una Iglesia del todo invisible, la cual no puede ser regla infalible y obligatoria en la fe en cuanto se carece de constancia segura de que quienes creen y proponen la fe sean verdaderos miembros de ella. Se hace necesario indagar más profundamente y preguntar si la fe cristiana está relacionada estrechamente con la Iglesia. Ésta, sin dejar de tener realidades invisibles en su seno, es visible claramente ante la humanidad.

---

<sup>82</sup> Cf. nota 21.

<sup>83</sup> Cf. nota 22.

<sup>84</sup> Cf. nota 23.

## Fides et Ecclesia

Los luteranos no juzgan a la Iglesia como necesaria para acceder a la revelación divina. Entienden que lo revelado se halla expresado en la Sagrada Escritura y, además, resulta fácil a la comprensión de cada cristiano. También aceptan como reveladas las sentencias del símbolo de la fe. En modo alguno se imaginan que las sentencias del mismo no sean revelación divina. Santo Tomás decía en el siglo XIII que no eran tales frases añadidos a la Sagrada Escritura, sino que más bien se tomaban de ella<sup>85</sup>. ¿Es fácil comprobar entonces las sentencias del símbolo de la fe desde la Sagrada Escritura? Debe decirse que no se percibe siempre con claridad esta correspondencia en determinadas sentencias del símbolo. No es fácil comprender sin más que las mismas consten manifiestamente en la Sagrada Escritura. Es que la confección del símbolo de la fe no consiste en la operación sencilla de tomar una frase expresa de la Sagrada Escritura para unirla a continuación al credo de los Apóstoles. ¿Cómo se extrae una frase del símbolo desde la Sagrada Escritura? Se ha de tener en cuenta, además de la Sagrada Escritura, de la tradición antigua cuando se intenta confeccionar una nueva sentencia o un nuevo artículo de la fe. Es una pena que los luteranos reduzcan toda la revelación a la Sagrada Escritura y descuiden las tradiciones antiguas y apostólicas como si no fueran reveladas divinamente.

Es cierto a todas luces también que Dios habló antiguamente por medio de los profetas, así como habló de manera definitiva a los Apóstoles gracias al Hijo (Heb 11,1). La fe consiste precisamente en creer lo que Dios revela. A ello está obligado todo cristiano sin excepción. Ahora bien, cabe preguntar si todo lo revelado pertenece a la fe. A ésta pertenece ciertamente lo que permite a los hombres alcanzar la bienaventuranza, así como lo que les lleva a la vida eterna. A la fe no corresponde sólo lo relativo a la esencia divina. También es de fe lo perteneciente a la humanidad de Cristo. Queda entonces dividida la fe en lo tocante a la divinidad y a la humanidad<sup>86</sup>.

¿Ha de creer el cristiano explícitamente todo lo revelado hasta el punto que saber todas y cada una de las proposiciones de fe manifestadas por Dios? A este respecto, debe distinguirse la obligación de creer la totalidad de lo revelado y la de creerlo todo de modo explícito. No hay diferencia

---

<sup>85</sup> “Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum; quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura sumptum”. II II, q. 1. a. 9 ad Ium.

<sup>86</sup> Cf. nota 42.

entre las verdades reveladas por razón del motivo formal de quien revela: la primera verdad. Pueden distinguirse en cambio las mismas por su principalidad mayor o menor desde el punto de vista del sujeto que cree. La principalidad de las verdades de fe estriba en la oscuridad ofrecida a la adhesión del creyente<sup>87</sup>. En las principales se hallan unidas y contenidas todas las demás. Reciben las mismas el nombre de artículos de la fe. Cuando un cristiano cree explícitamente los artículos de la fe, cree todas las otras verdades reveladas, que se contienen en los mismos de manera implícita. Todos los cristianos han de saber: creer explícitamente, la fe entera revelada; pero no están obligados a creer explícitamente más que los artículos de la fe.

Aragón reconoce como miembros de la Iglesia a los fieles que mantienen la doctrina extraída unánimemente por los padres y los concilios desde las Escrituras, que son sagradas y apostólicas, así como desde la tradición antigua<sup>88</sup>. Los artículos de la fe han surgido desde la revelación de Cristo. Ésta llega a la actualidad gracias a la Sagrada Escritura y a la tradición antigua. En el siglo XVI no existe duda entre los católicos sobre quién es el que debe extraer infaliblemente desde la Sagrada Escritura la verdad que todos los cristianos han de creer explícitamente. Es algo que corresponde a la Iglesia: el Sumo Pontífice y el concilio general.

La fe consiste en aceptar sumisamente la revelación divina por ser tal. En el acto de fe, la razón queda sometida ante la superioridad de la autoridad divina que revela. Recibe el creyente lo revelado únicamente desde la confianza en Dios. En modo alguno significa esta aseveración que todo lo revelado supere de suyo la capacidad de la razón humana hasta el punto que el hombre no sea capaz de entender a veces lo asentido desde la fe. Hay ciertamente parte de lo revelado que presenta verdadera oscuridad ante la razón; pero existen también verdades reveladas que no están situadas más allá de las fuerzas naturales de la inteligencia humana. El hombre sería capaz de adherirse correctamente a ellas conforme a las exigencias de la razón. Debe decirse en todo caso que, si se prestara a las mismas una adhesión por marcarlo así la razón, eso no sería fe. No existiría motivo suficiente en tal caso para hablar de fe sobrenatural. Semejante asentimiento surgirá gracias a la ciencia o a la opinión particular. Además de creer lo revelado por decirlo Dios, la fe es luz sobrenatural e infusa. Dios la otorga al creyente en orden a que se adhiera con firmeza.

En las verdades de fe se detecta consecuentemente una doble dimensión. Por una parte, aparece el aspecto de verdad o de justeza con la revelación

---

<sup>87</sup> Cf. nota 31.

<sup>88</sup> Cf. nota 13.

divina. Por la otra, se descubre el aspecto de obligatoriedad. Pese a la existencia de esta doble dimensión en todas las verdades reveladas de fe, hay, como se ha expuesto anteriormente, ciertas verdades principales. Son los artículos de la fe. Gabriel Biel decía que todas las verdades de fe son artículos de la fe en cuanto todas ellas han de ser aceptadas obligatoriamente desde la fe sobrenatural al resultar las mismas vinculantes para todos los hombres<sup>89</sup>. Esta deducción de Biel es extraña a la sentencia común de los teólogos. Éstos aplican el nombre de artículo a poquísimas verdades<sup>90</sup>. Los artículos de la fe son aquellas verdades que hacen de nudos. Es que, alrededor de las mismas, se unen las demás. Unas se hallan contenidas y reunidas en otras<sup>91</sup>. El artículo es la proposición católica, o el principio de la fe, que presenta especial dificultad y que se propone en orden a que todos se adhieran a ella con fe explícita<sup>92</sup>. La razón de distinguir la fe en artículos estriba fundamentalmente en la existencia de dificultades distintas<sup>93</sup>. La fe se divide en artículos a causa del sujeto que cree. Su entendimiento encuentra especial dificultad u oscuridad en diversas verdades. Esto hace que, una vez superada la dificultad en una verdad concreta, no haya motivo para no aceptar todas las demás unidas a ella en cuanto presentan idéntica oscuridad. Así, se dirá correctamente que la razón de la división de la fe en artículos se basa en la oscuridad<sup>94</sup>.

La división de la fe en artículos es algo proveniente de los mismos Apóstoles. Esto no significa sostener que cada frase del símbolo, conocido como el Apostólico, fuera confeccionada por un Apóstol distinto hasta el punto de que hubiera al principio nada más que doce artículos<sup>95</sup>. Los artículos pueden dividirse desde los Apóstoles que los compusieron; pero es posible partirlos también desde la materia que tratan<sup>96</sup>. Colocar todos los artículos en el símbolo fue algo muy conveniente. Nadie puede creer lo necesario en orden a la salvación si la fe no se le presenta expuesta exteriormente<sup>97</sup>. Ahora bien, si el símbolo fue confeccionado por los Apóstoles, ¿no aumentó acaso la fe en relación a quienes vivieron en el Antiguo Testamento? ¿No

---

<sup>89</sup> Cf. nota 24.

<sup>90</sup> Cf. nota 25.

<sup>91</sup> Cf. nota 26.

<sup>92</sup> Cf. nota 28.

<sup>93</sup> Cf. notas 29 y 30.

<sup>94</sup> Cf. nota 31.

<sup>95</sup> Cf. nota 45.

<sup>96</sup> Cf. nota 43.

<sup>97</sup> Cf. nota 44.

conocieron más los Doce que quienes anduvieron por el mundo antes de la venida de Cristo? Sobre el aumento de la fe deberá decirse que la misma creció siempre en cuanto a la explicación y nunca fue en aumento en cuanto a la sustancia. En todos los tiempos es la fe sustancialmente la misma. Se halla contenida siempre sustancialmente en los dos principios de la existencia y de la remuneración divinas (Heb 11,6). La diferencia es que, cuanto fue conocido de modo implícito por los anteriores a Cristo, los posteriores lo conocieron explícitamente<sup>98</sup>. Le ocurre a la fe lo mismo que a la ciencia con los principios naturales. Todos ellos quedan reducidos a uno o a dos a lo sumo<sup>99</sup>.

Después de muertos los Apóstoles, la Iglesia ha seguido confeccionando nuevos artículos de la fe. ¿Significa esto que tuvo lugar un aumento sustancial de la fe en el tiempo eclesial postapostólico? Ha de tenerse en cuenta a este respecto que la Iglesia no recibe revelación nueva alguna cuando han desaparecido los Doce. Cuando confecciona un artículo nuevo de la fe, la Iglesia lo extrae desde las Sagradas Escrituras y desde la tradición de los Apóstoles<sup>100</sup>. Con el paso de los siglos, han extraído los padres infaliblemente verdades desde la Escritura Sagrada y desde la tradición antigua. Las han propuesto obligatoriamente a todos como artículos de la fe. ¿Puede decirse al menos que, gracias a esta mayor explicitación realizada después de muertos los Apóstoles, cree hoy la Iglesia mucho más explícitamente que cuanto creyeron los Doce? Es un hecho innegable que los concilios y los decretos pontificios sacaron de la oscuridad lo contenido oscuro e implícitamente en la fe<sup>101</sup>.

A este respecto se dirá en primer lugar que hay constancia clara por el Nuevo Testamento de que los Apóstoles conocieron con total exactitud lo contenido en las Sagradas Escrituras, incluso tuvieron un conocimiento más explícito y manifiesto que el existente en la actualidad<sup>102</sup>. Ciertamente, hubo necesidad de explicar todavía más los artículos con posterioridad a los Doce a causa de la existencia de una gran oscuridad en lo contenido por los escritos apostólicos. Era tanta la oscuridad que apenas había posibilidad de que se entendieran los mismos. Esta fue la circunstancia que obligó a la Iglesia a proceder a una ulterior explicación<sup>103</sup>. De todas formas, este reconocimiento no significa que lo explicitado por la Iglesia fuera desconocido

---

<sup>98</sup> Cf. notas 33 y 34.

<sup>99</sup> Cf. nota 32.

<sup>100</sup> Cf. nota 40.

<sup>101</sup> Cf. nota 35.

<sup>102</sup> Cf. nota 40.

<sup>103</sup> Cf. nota 41.

por los Doce. A todas luces se considera error sostener que los Apóstoles no hubieran creído cuanto los cristianos han de creer por obligación en la actualidad<sup>104</sup>. Diversos son los textos que hablan de cómo los Apóstoles conocieron todo lo relativo a la fe<sup>105</sup>. El Aquinate considera temeridad comparar a los santos con los Doce en gracia y en gloria<sup>106</sup>. También afirma Santo Tomás que los Apóstoles poseyeron el Espíritu Santo con mayor abundancia que los demás. Es esto precisamente lo que les concede ventaja sobre todos los demás santos, por mucho que sobresalgan éstos en virginidad, en doctrina y en martirio<sup>107</sup>.

Aragón dirá que se establecerá un artículo nuevo allí donde apareciere una dificultad nueva a la hora de creer<sup>108</sup>. No hay duda de que, con el paso del tiempo, crecieron estas dificultades y, consiguientemente, hubieron de aparecer artículos nuevos<sup>109</sup>. Decir que los Apóstoles tuvieron un conocimiento explícito de toda la fe y más perfecto que el del tiempo actual no significa afirmar que, por ello, lo conocieran todo de una vez el mismo día de Pentecostés, ni que los Doce carecieran ya de revelación alguna a partir de ese momento<sup>110</sup>.

Cabe preguntar también si la Iglesia no se ha elevado a sí misma a la categoría que le corresponde solamente a Dios cuando alargaba el símbolo de los Apóstoles. La cuestión se origina debido a que, mientras se habla en el credo breve o Apostólico de la obligación de confesar desde la fe la santidad de la única Iglesia con un acusativo sin la preposición *in*, el credo comenzado en Nicea añade dicha preposición al acusativo cuando la misma se aplica en el símbolo de los Apóstoles únicamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. ¿No constituye esto un motivo más que sobrado para desconfiar de la infalibilidad de la Iglesia cuando propone la fe? ¿No debe extraerse de ello la conclusión de que sus decisiones no son ya en sí mismas obligatorias a menos que coincidan con la Sagrada Escritura? Santo Tomás entiende al respecto que debe leerse la confesión de la Iglesia santa sin preposición. Hace suyo el dicho de San Cipriano de que la preposición *in* con acusativo distingue al Creador de la criatura, así como se indica por la misma el fin de la fe. Éste no es otro que Dios. No lo será entonces la Iglesia. Confesar la fe en la santidad de la Iglesia sin preposición significa el

---

<sup>104</sup> Cf. nota 37.

<sup>105</sup> Cf. nota 37, 38 y 39.

<sup>106</sup> Cf. nota 38.

<sup>107</sup> Cf. nota 39.

<sup>108</sup> Cf. nota 30.

<sup>109</sup> Cf. nota 41.

<sup>110</sup> Cf. nota 36.

reconocimiento de que la misma es una en la doctrina y en la administración de los sacramentos, así como que está bajo una sola cabeza: Cristo, cuyo vicario en la tierra es el Sumo Pontífice<sup>111</sup>.

De todas formas, esto no excluye que se diga con corrección también, como hace el credo comenzado en Nicea, que se cree en la Iglesia con la preposición latina *in* y acusativo. Son bastantes los padres que así lo hacen. El sentido de la frase queda entonces en que se cree en el Espíritu Santo según la operación propia suya, que no es otra sino la de santificar a la Iglesia, así como la de hacerla brillar con claridad gracias a sus dones<sup>112</sup>. No debe olvidarse a este respecto que la Iglesia es la que conserva el símbolo de los Apóstoles y la que confecciona los nuevos artículos de fe tras la muerte de los Doce. Ella: el Sumo Pontífice y el concilio, es la que extrae los artículos infaliblemente desde la Escritura y desde la tradición apostólica, así como es también la que los propone obligatoriamente a todos los cristianos. Es asimismo la que indica con su autoridad infalible cuál es la verdadera Sagrada Escritura. Ninguno de los que viven después de muertos los Apóstoles posee la fe directamente desde Dios. Todos la reciben gracias a la proposición de la Iglesia. Ella es la que asegura que cuanto se cree es revelación divina. Resulta imposible acceder a la revelación divina, tras la muerte de los Doce, si no se atiende y se obedece a la Iglesia.

### Opinio et Ecclesia

La fe presenta múltiples dificultades al entendimiento del creyente. Surgen tantas verdades principales como oscuridades especiales encuentra quien debe creer. Estas verdades especialmente dificultosas reciben el nombre de artículos de la fe<sup>113</sup>. Ahora bien, la fe es única e idéntica en todas las verdades. Debe ser aceptada cada una de ellas desde el mismo e idéntico motivo<sup>114</sup>. Gabriel Biel exageraba ciertamente al sostener que todas las verdades de la fe debían ser llamadas artículos por resultar obligatoria su aceptación mediante la fe<sup>115</sup>. Quizás deseaba llamar la atención sobre cómo es realmente idéntico el motivo formal de la fe en todas las verdades de fe, sean o no sean llamadas las mismas artículos. Ciertamente, la fe se da sólo

<sup>111</sup> Cf. nota 47.

<sup>112</sup> Cf. nota 48.

<sup>113</sup> Cf. nota 28.

<sup>114</sup> Cf. nota 31.

<sup>115</sup> Cf. nota 24.

cuando el asentimiento se apoya en la verdad primera revelante y proponente. Creer las verdades reveladas significa asentimiento desde la fe. No hay fe cuando se asiente a algo desde la sola razón.

Santo Tomás y Durando son ambos dominicos; pero mantienen puntos de vista opuestos sobre la cuestión concreta de si permanece el hábito de la fe infusa cuando una persona ha dejado de creer un solo artículo de la fe. El Aquinate establece que la pérdida de la fe en un artículo lleva automáticamente a la desaparición del hábito mismo de la fe respecto a los demás. Se esfuma al instante en el mismo la totalidad de la fe. Es lo que les sucede a los herejes<sup>116</sup>. Reconoce abiertamente Santo Tomás que la pérdida del hábito de la fe por dejar de creer un solo artículo no lleva al hereje al rechazo de todos los demás artículos; pero dirá que no se aceptan los creídos desde la fe. La adhesión del hereje a los mismos se realizará a partir de entonces mediante la fe adquirida. Serán aceptados de un modo diverso al de la fe infusa<sup>117</sup>. Esta enseñanza de Santo Tomás la defendía ya Pedro Lombardo. La mantienen comúnmente los teólogos<sup>118</sup>.

Durando de San Porciano veía el problema desde otros presupuestos, los cuales le conducían a sostener la permanencia del hábito de la fe infusa cuando se descrea un solo artículo. Ofrecía tres argumentos a favor de su afirmación. En primer lugar llamaba la atención sobre el hecho de que las virtudes morales e intelectuales no desaparecen cuando existe un acto contrario a las mismas. Es lo que ocurre con la virtud de la justicia. Tampoco queda corrompido el hábito de la razón por un desacierto en una verdad concreta<sup>119</sup>. En segundo lugar, mostraba cómo, según indicación de la experiencia, quien deja de creer un artículo sigue creyendo los que quedan con igual firmeza que antes. A sus ojos, esto significa sin más que no desaparece por ello el hábito infuso de la fe. Sucede lo mismo también en la ciencia. No conduce el error sobre una conclusión al rechazo del resto de las conclusiones<sup>120</sup>. En tercer lugar, pone un ejemplo concreto. Un niño, si creyera de verdad cuatro artículos desde el hábito de la fe infusa y dejara de creer uno sin haber recibido noticia exterior alguna al respecto, seguiría creyendo los otros tres. Ello no sería achacable más que a existencia real de la fe infusa y gracias a la moción interna divina. Ésta se conservaría en el mismo pese a haber dejado de creer un artículo<sup>121</sup>.

---

<sup>116</sup> Cf. nota 49.

<sup>117</sup> Cf. nota 50.

<sup>118</sup> Cf. nota 55.

<sup>119</sup> Cf. nota 52.

<sup>120</sup> Cf. nota 53.

<sup>121</sup> Cf. nota 54.

Esta problemática tiene su importancia en el siglo XVI. Los luteranos han abandonado determinados artículos y siguen proclamando que se hallan en posesión de la verdadera fe. La raíz de todas sus exigencias se basa en la suficiencia de la fe. ¿Es entonces verdad que no se cae en la herejía por dejar de creer uno o varios artículos de fe? ¿Son de verdad los luteranos miembros de la Iglesia? ¿Deberá decirse que no se han apartado de ella? Si se dice que la razón formal de la fe es la revelación divina o verdad primera, debe reconocerse también que los luteranos se someten por entero a ella. Si rechazan determinados artículos es precisamente por entender que no han sido revelados por Dios. La desgracia de los seguidores de Lutero no está en afirmar que la revelación divina se encuentre en la Sagrada Escritura, sino en afirmar además que no hay otro canal de la revelación divina. Olvidan que llega también ésta por la doctrina de la Iglesia<sup>122</sup>. De todas formas, cae de su peso que ellos estiman correctamente que es la verdad primera el motivo formal de la fe. En este punto, se reconocerá además que los luteranos se presentan en este punto más radicales que los católicos. Tras establecer la conexión indisoluble entre la fe y la gracia, sostendrán que se incurre en herejía no sólo por el pecado de infidelidad sino por cualquier pecado grave. Todo pecado mortal llevará entonces a la herejía, incluido por supuesto el de la infidelidad<sup>123</sup>.

Del motivo formal de la fe cabe hablar absoluta y condicionalmente. La verdad primera es la razón suficiente para que se otorgue el asentimiento sobrenatural a la fe por parte de aquéllos a quienes Dios revela de modo directo sus verdades. Así ocurre con los ángeles, con los profetas y con los Apóstoles<sup>124</sup>. La verdad primera no es, en cambio, razón suficiente del todo para que asientan a la fe quienes han recibido la fe de forma mediata. Éstos creen gracias a la audición de la fe que les llega desde los ministros de la Iglesia. Ciertamente, sigue siendo la verdad primera categóricamente en todo momento la razón formal de la fe; pero la misma ha quedado alterada y condicionada en cierta manera por la enseñanza y explicación de la Iglesia. Ésta no puede equivocarse en materia de fe y de costumbres<sup>125</sup>. La razón formal de la fe es por ello la verdad primera. Pero cuanto Dios dice y revela se realiza por boca de la Iglesia<sup>126</sup>.

Santo Tomás no condena a la pérdida automática de la fe a quienes afirman haber dejado de creer un solo artículo de fe. Pueden hacer tal asevera-

---

<sup>122</sup> Cf. nota 49.

<sup>123</sup> Cf. nota 65.

<sup>124</sup> Cf. nota 55.

<sup>125</sup> Cf. nota 56.

<sup>126</sup> Cf. nota 59.

ción sin pertinacia alguna. Su caso es entonces semejante al de quien se equivoca sin más. Nunca se considerará al mismo como un hereje. No radica entonces la herejía en una simple equivocación. Hereje es a todas luces quien, pese a haber sido avisado y corregido, persiste endurecido en su propio juicio hasta el punto de estar dispuesto a seguir su propio entendimiento antes de aceptar la enseñanza de la Iglesia. Es en este caso cuando uno deja de poseer la fe sobrenatural<sup>127</sup>. Santo Tomás califica el sentir de estos herejes como proveniente del hábito adquirido de fe. También puede hablarse de opinión de fe. Como señala Aragón, sucede esto cuando se mantiene mentalmente una conclusión sin conocerse el medio por el que queda demostrada la misma<sup>128</sup>. Los herejes no creen ya la revelación por el motivo formal de la fe. Se atienen más bien a su propia voluntad cuando dicen creer. Son ellos los que inventan cuál es la verdad revelada. No someten su propio juicio a la revelación. Lo supeditan a su propia persona<sup>129</sup>.

¿A qué se debe que el hereje, cuando descrea un artículo de fe, no crea el resto de los artículos? La razón formal de la fe estriba en la verdad primera, la cual habla y revela por boca de la Iglesia. Quien deja de creer un artículo opina que lo enseñado por ésta es mentira y falsedad. Cabe extraer entonces consecuentemente la conclusión de que nada se cree por la razón formal de la fe<sup>130</sup>. Al no creer por el motivo formal de la fe, se dirá que no poseen los herejes acto alguno de fe infusa<sup>131</sup>.

¿Es posible imaginar la permanencia del hábito infuso de la fe en quienes dejan de creer un artículo? Ha de tenerse en cuenta a este respecto que el origen de los hábitos infusos y sobrenaturales reside en Dios, así como se halla también en Él la razón de su conservación. Depende ésta del auxilio y del concurso divino. Como la naturaleza, Dios no obra ni conserva cosa alguna en vano<sup>132</sup>. Los herejes no conservan acto alguno de fe cuando descrean un artículo. Además, tampoco conservarán el hábito según lo que se ha expuesto. Esta conclusión de Aragón es presentada como mantenida por Santo Tomás y tenida por los tomistas todos<sup>133</sup>. La misma se deduce también por ser el hereje incapaz de acto alguno de fe infusa mientras permanece en la herejía. Se trataría de una conservación por parte de Dios en vano

---

<sup>127</sup> Cf. nota 51.

<sup>128</sup> Cf. nota 50.

<sup>129</sup> Cf. nota 56.

<sup>130</sup> Cf. nota 59.

<sup>131</sup> Cf. nota 58.

<sup>132</sup> Cf. nota 57.

<sup>133</sup> Cf. nota 58.

y sin causa<sup>134</sup>. Asimismo, resulta que debería ser llamado fiel y cristiano quien es realidad hereje, así como debería decirse miembro de la Iglesia por su unión con Cristo. El concilio de Trento establece a este respecto que la fe infusa se apodera del hombre fiel<sup>135</sup>.

¿Cabe hablar correctamente en el siglo XVI de que los seguidores de Lutero, pese a no creer determinados artículos, no han perdido la fe y son por ello miembros de la Iglesia? Esto es a todas luces absurdo. Debería proclamarse asimismo entonces que Arrio y Lutero, así como otros herejes, no habrían perdido en modo alguno el hábito de la fe infusa. De hecho asintieron a muchos de los artículos de la fe. Además, un adulto recibiría el hábito de fe en el bautismo pese a negarse a aceptar un determinado artículo<sup>136</sup>. Aceptar esto significaría decir que basta con creer un artículo nada más para hallarse en posesión de la fe. Debe recordarse a este respecto que es lo mismo lo requerido para infundir la fe que para conservarla<sup>137</sup>.

Durando ponía el ejemplo de que el hábito de la justicia no se pierde sin más por un acto contrario. De esta manera, quería mostrar que no hay razón para que se quede sin la fe quien deja de creer un determinado artículo<sup>138</sup>. Pero el punto de referencia de Santo Tomás no es en este caso la virtud de la justicia. Es la de la gracia de la caridad. Ésta se pierde del todo por un acto contrario: un pecado mortal. Lo mismo debe ocurrir con un pecado de infidelidad<sup>139</sup>. El concilio de Trento es el que establece una comparación entre la pérdida de la fe y la de la gracia. La primera se deja por un solo pecado de infidelidad y la segunda por un solo pecado mortal<sup>140</sup>. ¿Es firme esta afirmación de Trento? Antes de dar respuesta conviene preguntar por qué, en unas virtudes, desaparece la virtud entera con un acto contrario y no sucede lo mismo en otras.

A este respecto debe decirse que hay hábitos infusos y hábitos adquiridos. Estos últimos nacen en las personas desde la costumbre y gracias a la repetición de los actos. En los hábitos adquiridos, cuando se pone un solo acto en contra, no se pierde el hábito. Éste es más fuerte que un acto aislado. El caso es distinto en los hábitos infusos. Éstos no se generan desde la costumbre y por repetición. Vienen únicamente desde Dios. También se

<sup>134</sup> Cf. nota 59.

<sup>135</sup> Cf. nota 60.

<sup>136</sup> Cf. nota 61.

<sup>137</sup> Cf. nota 62.

<sup>138</sup> Cf. nota 52.

<sup>139</sup> Cf. nota 62.

<sup>140</sup> Cf. nota 63.

conservan desde Dios mientras no oponen los hombres acto alguno en contra<sup>141</sup>. Es fácil comprender ahora por qué, pese a lo que diga quien descrea un artículo, no cree realmente el resto de la misma manera que antes. La razón es que no cree ya desde la misma razón formal. Previamente, creía en cuanto estaba apoyado en la verdad primera, que revela y habla por la Iglesia. Tras dejar de creer un artículo, cree los demás sólo por estar apoyado en su propio juicio. La experiencia muestra además las oscilaciones y cambios constantes en los que incurre el hereje a la hora de creer cuando ha dejado de creer un solo artículo<sup>142</sup>.

¿No se llama filósofo al poseedor del hábito de la filosofía?<sup>143</sup> ¿No se acepta que el error sobre una conclusión no elimina la existencia de la ciencia tenida sobre el resto de las conclusiones?<sup>144</sup> ¿Debe decirse lo mismo del hábito de la fe? Si lo anterior no se considera válido para deducir que permanece el hábito de la fe infusa en el caso de la negación de un solo artículo, es porque toda la fe depende de un único medio o razón formal. En la ciencia no ocurre lo mismo. Unas conclusiones pertenecen a un determinado motivo formal, mientras otras corresponden a otro distinto. Ocurriría de verdad lo mismo en la ciencia si todas sus conclusiones dependieran de un único motivo formal<sup>145</sup>. Por ello, no se acepta la consecuencia de que, si se niega un artículo, permanece la fe respecto a los restantes<sup>146</sup>. Sobre el caso ejemplarizado del niño con fe en solo tres artículos, se dirá simplemente que no asiente desde el hábito de la fe. Éste ha desaparecido del mismo. Lo ha perdido por dejar de creer un artículo nada más. Asiente ciertamente a los tres artículos restantes; pero lo hace desde su opinión o fe adquirida. Ésta es a todas luces falible<sup>147</sup>.

A favor de que es suficiente dejar de creer un solo artículo para perder los actos y el hábito de la fe infusa, hablan comúnmente los teólogos y hablaría además un texto concreto del concilio de Trento. Así se ha dicho con anterioridad. ¿Basta todo ello para rechazar de plano la sentencia de Durando? Aragón habla al respecto de sentencia errónea y temeraria; pero no llega a considerar su propia opinión como obligatoria en la fe<sup>148</sup>. A pesar

---

<sup>141</sup> Cf. nota 67.

<sup>142</sup> Cf. nota 68.

<sup>143</sup> Cf. nota 63.

<sup>144</sup> Cf. nota 68.

<sup>145</sup> Cf. nota 69.

<sup>146</sup> Cf. nota 68.

<sup>147</sup> Cf. nota 70.

<sup>148</sup> Cf. nota 64.

del texto claro citado del concilio de Trento, debe reconocerse que la magna asamblea de obispos no pretendió definir en el mismo que la fe se pierde por un solo acto de infidelidad. La pretensión concreta del concilio al redactar tal pasaje era determinar con claridad que se deja la gracia de la caridad por un solo pecado mortal. La afirmación sobre el abandono de la fe por un acto de infidelidad se hizo allí de pasada. Se limitaron los padres conciliares a mostrar lo que decía la mayoría de los teólogos. Trento intentó oponerse a los luteranos cuando decían éstos que sólo por el pecado de infidelidad se pierde la gracia de la caridad. El concilio se limitó por una parte a conceder lo que decían los luteranos; pero añadió inmediatamente, y eso era lo decisivo, que se perdía la misma por cualquier pecado mortal también<sup>149</sup>. ¿Se perderá la fe infusa cuando uno se adhiere a proposiciones temerarias o erróneas? No hay acto alguno contrario a la fe en semejante adhesión. Debe decirse en consecuencia que no se perderá entonces la fe. Esto es algo que todos tienen como cierto<sup>150</sup>.

## CONCLUSIÓN

La explicitación de la fe a través del tiempo alcanza su culminación en la revelación de Cristo a los Apóstoles. Los dos principios generalísimos de la fe: existencia y remuneración divinas (Heb 11,6), se explicitan con los principios propios de la fe cristiana: los artículos de fe. Se encuentran contenidos todos ellos en el símbolo de los Apóstoles. A su vez, el resto de las verdades cristianas de fe cabe dentro de los artículos. Todo se halla contenido implícitamente en ellos<sup>151</sup>. Saltará entonces a la vista que la misma

<sup>149</sup> Cf. nota 63.

<sup>150</sup> Cf. nota 66.

<sup>151</sup> "Respondeo dicendum quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur; in quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quaedam implicite contineantur; sicut omnia principia reducantur ad hoc sicut ad primum: *Impossibile est simul affirmare et negare*, ut patet per Philosophum. Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deum esse, et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Hebr. XI, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit*. In esse autem divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem; et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur, sicut in fide redemptionis humanae implicite continentur et incarnatio Christi, et ejus passio, et omnia hujusmodi". II II, q. 1, a. 7c.

sustancia de la fe es la contenida en los dos principios generalísimos y en los artículos. La fe, más explicitada ciertamente tras la venida de Cristo, es en cuanto a la sustancia la misma existente en el Antiguo Testamento y en la ley natural<sup>152</sup>. ¿Qué es lo que convierte específicamente a una verdad de fe en artículo de la fe? Según Santo Tomás, todo radica en una especial oscuridad a la hora de la aceptación de la verdad. El artículo es aquella verdad que presenta especial dificultad en sí misma al no ser percibida con la vista; es decir, hay dificultad para que sea aceptada desde la razón. Los artículos de la fe son por ello mismo en realidad los principios propios de la fe cristiana<sup>153</sup>. Los artículos de la fe han de ser creídos obligatoriamente de modo explícito por todos los cristianos que han alcanzado el uso de razón. Se habla de que uno cree con fe explícita si uno sabe lo que cree. A los cristianos no les basta con aceptar de modo implícito los artículos de la fe. Es preciso además que los sepan. Gracias a la aceptación explícita de todos y cada uno de los artículos de la fe, cree el cristiano la fe entera. Cuando se creen los artículos de la fe de modo explícito, se acepta de manera implícita las verdades todas de la fe. En cada artículo se contienen de modo implícito aquellas que presentan idéntica dificultad. Si se han aceptado los artículos, no hay dificultad para que sean recibidas fácilmente las demás desde la razón. ¿Qué papel desempeña la Iglesia en la fe?

Los teólogos suelen calificar como artículos de fe también concretas determinaciones realizadas por la Iglesia después de haber muerto los Apóstoles. Es lo que se conoce como artículos nuevos de fe. ¿Reciben este nombre de artículos tales verdades por presentar dificultades especiales en sí mismas? En modo alguno debe entenderse la aparición de estos artículos nuevos como una adición o explicitación mayor de cuanto conocieron los Apóstoles. Éstos lo conocieron todo explícitamente en materia de fe. Ellos fueron quienes, incluso, mejor supieron la fe cristiana. Conocieron todo lo relativo a los artículos de fe. Gabriel Biel se imagina con toda razón que la verdad revelada ha de ser aceptada únicamente desde la fe. Desde este punto de vista, ¿no debería hablarse de numerosísimos artículos de fe? ¿No

---

<sup>152</sup> “Ultima consummatio gratiae facta est per Christum; unde et tempus ejus dicitur *tempus plenitudinis*. Et ideo illi qui fuerunt propinquiore Christo vel ante, sicut Johannes Baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt”. II II, q. 1. a. 7 ad 4um.

<sup>153</sup> “Unde et credibilia fidei christianae dicuntur per articulos distingui in quantum in quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem ad invicem. Est autem objectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra dictum est. Et ideo ubi occurrit aliquid specialiter aliud non visum, ibi est specialis articulus; ubi autem multa secundum eandem rationem sunt cognita vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi”. II II, q. 1. a. 6c.

serán éstos tantos como las verdades reveladas? ¿Debe llamarse entonces artículos de fe a las proposiciones todas directamente reveladas por Dios, las cuales han de ser creídas por ser precisamente reveladas? Aragón no comparte esta opinión de Biel. Restringe el nombre de artículo de fe a unas pocas de las proposiciones reveladas. Dirá que son únicamente aquéllas que presentan dificultad especial a la hora de creer; pero no ciñe el nombre de artículos a aquéllas que ofrecen una especial dificultad en sí mismas. También llama con este nombre a las que ofrecen particular dificultad en determinados momentos del desarrollo de la Iglesia. Es ésta precisamente: la Iglesia, la que determina infalible y propone obligatoriamente en un momento dado qué verdades son en verdad artículos de la fe. Así es como se han venido redactando los artículos nuevos en la Iglesia tras la muerte de los Apóstoles a través del tiempo de la Iglesia. Se llama artículos a estas verdades con todo derecho en cuanto la Iglesia obliga a que se crean explícitamente.

Cuando exponía la naturaleza de los artículos de fe, destacaba Santo Tomás que los mismos presentaban especiales dificultades a la hora de su aceptación. Eran oscuros para la razón humana. El motivo formal de la aceptación de los artículos estaba en Dios: la verdad primera. Ahora bien, la verdad primera se constituye en objeto formal de la fe según se manifiesta en las Escrituras Sagradas y en la doctrina de la Iglesia. El Aquinate recuerda a este respecto que la doctrina de la Iglesia procede también de la verdad primera<sup>154</sup>. Caerá entonces de su peso consecuentemente que los artículos de fe, como verdades de especial dificultad, han de ser aceptados desde la sola fe si se cumple la condición de que el creyente se adhiera a la doctrina de la Iglesia como regla infalible y divina<sup>155</sup>. ¿Existe entonces una relación real entre los artículos (principios propios de la fe) y los artículos determinados como tales por la Iglesia a lo largo del tiempo? ¿Es éste un motivo más para que se les permita compartir con todo derecho la expresión común de artículos de fe? Los artículos del símbolo de los Apóstoles y los determinados de nuevo por la Iglesia coinciden ciertamente en que todos ellos han de ser aceptados gracias a la fe en la Iglesia. El resultado de todo ello no se deja esperar. Se diluye poco a poco la razón basada en la dificultad. Se orilla el hecho de que unos artículos surgen a causa de una dificultad en

---

<sup>154</sup> "Formale autem objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima". II II, q. 5, a. 3c.

<sup>155</sup> "Unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei". II II, q. 5, a. 3c.

sí misma y otros a causa de una necesidad hija del tiempo. Pasa gradualmente cada vez más a primer plano que los unos y los otros se aceptan por la razón humana gracias a la proposición concreta de la Iglesia.

Esta nivelación de los artículos todos fundada en la aceptación desde la misma y única razón formal dará lugar a problemas. Uno de ellos surgirá cuando se pregunte si sigue poseyendo fe sobrenatural e infusa sobre los otros artículos quien deja de creer uno solo. ¿Se ha de considerar hereje ciertamente al que rechaza nada más que un único artículo de fe y acepta los demás? Santo Tomás lo afirmaba abiertamente en el siglo XIII. Su exposición aparecía a todas luces impecable. El Aquinate tenía en la mente ante todo los artículos entendidos como los principios propios de la fe cuando hacía su diagnóstico. Todos ellos eran verdades oscuras a causa de su especial dificultad. Se aceptaban, o no se aceptaban, en último término por ser los mismos revelación propuesta por la Iglesia. El sometimiento a cada uno de ellos dependía de una idéntica razón formal ante una dificultad especial.

¿Cabría aplicar esta misma conclusión de Santo Tomás a los artículos redactados como tales por la Iglesia después de haber muerto los Apóstoles? ¿Se convertiría en hereje quien dejara de creer uno solo? Esos artículos nuevos están incluidos ciertamente en los principios propios de la fe. Cuando uno los acepta en su totalidad, se halla en posesión de la fe entera de modo implícito. Cabe entonces preguntar si se le podría llamar hereje a semejante persona por dejar de creer un artículo de los determinados por la Iglesia. Es cierto por una parte que, si alguien obrara así, rechazaría la autoridad de la Iglesia, y no se olvide que ésa es la razón de aceptar los artículos, los cuales son principios propios de la fe. Se podría decir en todo momento que por la misma razón los debía rechazar también, así como que, si los acepta, lo hará por otro motivo distinto al de la fe. Ello llevaría a decir que es un hereje. Pero es verdad también que, si uno acepta explícitamente los artículos de la fe conocidos como principios propios, está de acuerdo objetivamente con toda la fe en cuanto la misma se contiene en ellos. Cuesta aceptar entonces que el rechazo de un artículo propuesto por la Iglesia postapostólica llevara automáticamente a la pérdida de toda la fe. Aragón pudo buscar una salida a este caso cuando señaló formalmente, apoyado por cierto en la doctrina de Santo Tomás, que nadie es hereje si deja de creer un artículo sin pertinacia alguna. Quien no es pertinaz está en todo momento dispuesto a someterse a la Iglesia. En modo alguno se afirma entonces que la Iglesia sea mendaz y pueda equivocarse al determinar infalible y obligatoriamente de fe.

La cuestión de si se incurre en herejía por un solo acto de infidelidad reviste especial importancia en el siglo XVI a causa de las tesis de los lute-

ranos. Conciben éstos la fe unida estrechamente a la caridad hasta el punto que no se da la una sin la otra. Dicen que la pérdida de la caridad lleva automáticamente a la pérdida de la fe. Considerarán fuera de toda duda en consecuencia que los herejes se hallan fuera de la Iglesia. Se habrán desprendido del cuerpo de la Iglesia y no guardarán conexión con Cristo, el cual es la cabeza. Ante estas exigencias luteranas, Aragón se verá obligado a mostrar cómo son realidades diversas la fe y la caridad. Dirá que un pecado mortal no lleva también a la pérdida de la fe y a la incursión en la herejía. Los pecadores, si no han pecado mortalmente por infidelidad, serán verdaderos miembros de la Iglesia. Pese a su pecado mortal, mantienen la unión con Cristo y con los demás miembros del cuerpo místico. Carece entonces de sentido desconfiar de la determinación infalible de la Iglesia en razón de que el Papa o el concilio pueden hallarse en realidad fuera de la Iglesia por ser pecadores.

Si la caída en un pecado mortal no se ha producido a causa de la infidelidad, se pierde ciertamente la caridad; pero no desaparece la fe en el pecador. ¿Por qué no puede decirse también que un solo acto contra la fe no elimina el hábito entero de la fe? Se olvida a este respecto frecuentemente que, en la fe, todas las verdades se aceptan en último término por un único motivo formal. La fe es diferente de la ciencia. En ésta caben varios principios formales. Por ello, es posible que la negación explícita de una conclusión no implique necesariamente la pérdida de la ciencia entera. Además, nunca debe olvidarse que se está hablando aquí del hábito sobrenatural de la fe. Éste no se ha forjado gracias a multitud de actos particulares humanos. Es un regalo divino. Esto hará que baste para su anulación la existencia de un solo acto contrario. Es Dios quien hace nacer el hábito de la fe y quien lo conserva. Así piensan los teólogos católicos al sostener comúnmente que es suficiente un pecado de infidelidad para que se pierda de modo automático tanto el acto sobrenatural de la fe como el hábito mismo. Decir lo contrario, como lo hizo Durando, es considerado erróneo y temerario dentro del catolicismo.

Pero no es de fe que lo anterior sea la interpretación justa. No es una verdad unánime en los doctores católicos. Además, no ha hablado todavía el magisterio de la Iglesia con autoridad incontrovertible al respecto. El concilio de Trento afirmó claramente que, por la infidelidad, se pierde la fe<sup>156</sup>. ¿No se convierte acaso esta aseveración en una auténtica definición eclesial? Aragón reconocerá abiertamente que no fue intención de los

---

<sup>156</sup> DS 1544.

padres conciliares zanjar definitivamente esta cuestión en la Iglesia con semejantes palabras. Su preocupación era más bien por entonces ocuparse de contrarrestar la opinión luterana de que sólo la infidelidad llevaba a la pérdida de la gracia. Trento aceptó que la infidelidad llevaba consigo el abandono automático de la gracia; pero dejó claro inmediatamente que la gracia se perdía no tanto por tratarse de infidelidad sino por ser la infidelidad un pecado mortal. Esto fue lo realmente intentado por Trento. Sobre la afirmación conciliar de que la fe se pierde de verdad por un acto de infidelidad, dirá Aragón que no fue presentada por el concilio como una definición infalible. Se limitó la magna asamblea en este punto a repetir cuanto se decía comúnmente entre los teólogos católicos. Queda entonces aclarado el alcance de la proposición de que se pierde la fe entera con un acto de infidelidad. Es algo afirmado por los luteranos y sostenido comúnmente por los teólogos católicos.