

## La Ecclesiología en los comentarios de Molina a la «Secunda Secundae»

por

JOSÉ ARTURO DOMÍNGUEZ ASENSIO

### Introducción

El nombre de Luis de Molina ha quedado vinculado a las controversias en torno a la gracia o a las cuestiones *de jure et iustitiae*, materias en las que su originalidad y agudeza de pensamiento le han conquistado un lugar de indiscutible importancia en la historia de la teología católica<sup>1</sup>. Tal vez radique en ello la causa de la escasa atención que se ha prestado a sus ideas ecclesiológicas. En efecto, sólo dos trabajos hemos podido localizar que hayan abordado su estudio. El primero, de 1960, debido a la pluma del P. Joaquín Salaverri, S.J., es un excelente artículo que tiene por objeto la noción de Iglesia del teólogo conquense y está realizado sobre las obras de Molina entonces impresas, a saber: los *Comentarios a la primera parte de la Suma de Santo Tomás*, la célebre *Concordia de la libertad con la gracia* y el tratado sobre

1. Para la información bio-bibliográfica sobre Molina, aparte de las habituales referencias en Dictionarios y Enciclopedias, véanse: STROMMELER, *Geschichte des Molinismus* (Münster 1985) 1-20; J. RABENEEK, *De Ludovici de Molina studiorum philosophiae curricula*: AHSI 6 (1977) 291-302; Id., *De vita et scriptis Ludovici Molina*: AHSI 19 (1950) 75-145.

la *Justicia y el Derecho*<sup>2</sup>. El propio P. Salaverri anunciaba su intención de completar ulteriormente dicho trabajo con el examen de las obras inéditas de Molina<sup>3</sup>, propósito que el benemérito profesor, fallecido en 1979, no llegó, que sepamos, a realizar. Si estudió, en cambio, las obras inéditas de Molina, concretamente sus comentarios a la *Secunda Secundae*, el dominico Ulrich Horst, que dedica a ellos unas breves y sustanciosas páginas de su obra imprescindible sobre la eclesiología de los comentarios a la Suma de Santo Tomás<sup>4</sup>.

Posteriormente, el P. Eduardo Moore, S.J., ha reunido en un volumen los comentarios de Molina a las cuestiones de *fide* de la Suma, comentarios que, junto con el P. Mariano Prados, S.J., había ido editando parcialmente en sucesivos números de esta revista y que están contenidos en el Ms 1851 de la Universidad de Coimbra<sup>5</sup>. Con ello ha quedado a disposición de los estudiosos una fuente de primera importancia para el conocimiento de las ideas eclesiológicas de Molina. En ella nos basamos en el presente trabajo.

Estos comentarios de Molina son, en realidad, la materia impartida durante el curso 1573-74 en Évora, donde ejerció su magisterio teológico a lo largo de catorce años<sup>6</sup>. La finalidad didáctica explica la brevedad y concisión de su trabajo sobre la fe, reducido a la extensión que permitía un curso académico. Concretamente, a comentar el artículo 10 de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, locus classicus de los tratados eclesiológicos del siglo XVI, dedicó, en principio sólo tres *disputationes*, al final de las cuales manifiesta su propósito de dejar para más adelante la exposición de la mayor parte de las cuestiones clásicas en los tratados de la época, las cuales, no obstante, se insertan en la edición de E. Moore inmediatamente a continuación de la referida advertencia, constituyendo, por tanto, la materia de las *disputationes* cuarta hasta la decimooctava inclusive<sup>7</sup>.

2. SALAVERRI, *La noción de Iglesia del Padre Luis de Molina*: *RevEspTeol* 27 (1960) 199-230.

3. *Ibid.*, 204.

4. Cf. U. HORST, *Papst-Konzil-Unverträglichkeit. Die Ekklesiologie der Summae commentariorum von Cajetan bis Dillingert* (Mainz 1978) 219-231.

5. *ArchTeolGran* 33 (1976) 207-259; 40 (1977) 101-135; 41 (1978) 113-130; 42 (1979) 61-135; 43 (1980) 191-308. Agrupados posteriormente en el volumen *Luis de Molina, De fide* (Granada 1981), con introducción de E. Moore. En lo sucesivo citaremos esta obra abreviadamente con la indicación *De fide* seguida del número de página.

6. Cf. J. RABENACK, *De vita et scriptis Ludovici Molinae*: *AHSI* 19 (1950) 98.

7. Cf. E. MOORE, introducción a *De fide*, 3 n. 11.

Como es sabido, los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo constituyeron durante la edad media la base de la enseñanza escolar de la teología y hacia ellos se dirigió, en consecuencia, la atención de los comentadores. Pero a comienzos del siglo xvi la Suma Teológica de Santo Tomás arrebató a la obra de Pedro Lombardo su posición central como texto básico de la docencia y, con ello, se desplaza hacia la obra del Angélico la atención preferente de los comentadores. Esta sustitución, que tan amplias consecuencias habría de tener en el porvenir de la teología, la llevaron a cabo de forma definitiva Pedro Crockaert en París y, sobre todo, su discípulo Francisco de Vitoria en Salamanca, pero fue, en realidad, el término de un largo proceso en pro del tomismo, que se inicia casi inmediatamente después de la muerte del Santo Doctor y que acabó por crear a fines del siglo xv un generalizado ambiente de favor hacia las doctrinas del Angélico<sup>8</sup>.

La introducción de la Suma como texto de la enseñanza teológica hizo que ésta adquiriese la forma de comentarios a la *littera* del Doctor Angélico. Esto no debe, sin embargo, inducirnos a concebir tales comentarios como interpretaciones históricas del texto de Santo Tomás o como paráfrasis más o menos desarrolladas del mismo. En realidad, la Suma lo que hace es proporcionar la estructura básica para la disposición de las materias a impartir. La *littera Sancti Thomae* no es, por lo general, sino la ocasión para que los comentadores desarrollen sus propias reflexiones, cosa que llevan a cabo con notable libertad de espíritu, sin encadenamiento servil a la letra del Angélico<sup>9</sup>, omitiendo o despa-chando de forma sumaria cuestiones que habían perdido vigencia e incorporando otras que, aunque no abordadas por Santo Tomás, requerían extenso tratamiento en aquellos momentos<sup>10</sup>. Esto explica la considerable amplitud que suelen tener los comentarios del siglo xvi al artículo décimo de la primera cuestión de la *Secunda Secundae*. Las cuestiones eclesiológicas gozaban de extraordinaria actualidad, pues a la pervivencia de las ideas conciliaristas se juntaba la problemática candente suscitada por el pro-

8. Cf. R. GARCÍA VILLBLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P.* (Roma 1938) 262, 279, 301; U. HONER, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Biliuart* (Mainz 1978) 2.

9. *Ibid.*, 3.

10. *L. cit.*

lestantismo. Todo lo cual determinaba un nutrido haz de cuestiones: sobre la noción de Iglesia y sus notas, sobre el Papa y el Concilio, sobre la infalibilidad y el valor de las determinaciones del Magisterio, etc.

### La noción de Iglesia

«Ecclesia pro caetu atque collectione fidelium profitentium veram fidem atque in ea communicantium sumitur»<sup>11</sup>.

Esta definición, con la que Molina abre su primera *disputatio* eclesiológica, reproduce claramente la idea de Iglesia como *congregatio fidelium*, noción que Santo Tomás había formulado de manera precisa siguiendo una tradición constante que cuenta entre sus más claros exponentes a San Agustín<sup>12</sup>. En efecto, frente al pelagianismo, el Obispo de Hipona insistió fuertemente en la unidad y universalidad de la mediación salvífica de Cristo: «a todos salva únicamente la fe de aquél que vino a morir por los hombres», de modo que todos los justos pertenecen al mismo cuerpo de la Iglesia del que Cristo es cabeza; y esa Iglesia es una, porque aunque variaron los tiempos y los sacramentos, es una misma la fe salvadora en el único mediador<sup>13</sup>.

La noción que comentamos se basa, pues, en la identidad de la fe en Cristo, que siempre es una y la misma, aunque sean distintos los modos de profesarla: los antiguos creyeron en Cristo como en quien había de venir, mientras que nosotros lo profesamos ya venido en nuestra carne; las verdades de la fe nos han sido reveladas a nosotros de manera más explícita que a los antiguos; distinta es asimismo, según los tiempos, la ley moral dada a los fieles; e igualmente los ritos y signos sensibles con que en

11. *De fide*, 226.

12. Sobre la noción de Iglesia como *congregatio fidelium*, cf. los principales testimonios de Santo Tomás en: *In IV Sent. d. 20, a. 4 sol. 1*; *De Ver. q. 29, a. 4, arg. 8*; *CG IV, c. 78*; *S. Th. I, q. 117, a. 2*; *III, q. 8, a. 4 ad 2*. Cf. asimismo, A. DARVENNES, *La définition de l'Eglise d'après saint Thomas d'Aquin*, en *L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'Ancien Régime* (Louvain 1943) 3-53; Y. M. CONGAR, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 232-241; *Id.*, *Esquisses du Mystère de l'Eglise* (Paris 1953) 59-91.

13. Cf. Y. M. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift Karl Adam* (Düsseldorf 1952) 79-103. *Id.*, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 11-24. S. J. GUANOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín* (Madrid 1965).

uno y otro tiempo se rinde culto a Dios. En pocas palabras: *cum identitate fidei... diversitas in modo eam profitendi*<sup>14</sup>. Por todo ello, la Iglesia universal, *collectio fidelium*, puede dividirse en varias Iglesias parciales, cada una de las cuales una *Ecclesia dici potest, divisa a reliquis*, aunque todas ellas *simpliciter sint una et eadem Ecclesia*<sup>15</sup>.

Estas Iglesias parciales son tres: la Iglesia de la ley natural, la Sinagoga o Iglesia de la ley escrita y la Iglesia cristiana. Duró la primera hasta la promulgación de la ley escrita y, para los no israelitas, hasta el advenimiento de Cristo. La Sinagoga o *Ecclesia legis scriptae* tuvo su comienzo en la elección de Abrahán y quedó definitivamente establecida con Moisés. Esta ley era como *umbra eorum quae futura erant adveniente Christo* y tenía por finalidad preparar a los israelitas para recibir a Cristo, el Mesías que había de venir *de semine ipsorum*. Obligaba sólo a los hijos de Israel y por eso no fue ordenada su predicación y difusión por el mundo entero. Su duración se extiende hasta Cristo, que de los dos pueblos —gentil y judío— hizo uno: la Iglesia cristiana, que ha de durar hasta el fin de los tiempos<sup>16</sup>.

Entre la Iglesia cristiana y las otras dos hay una relación que es, a la vez, de diversidad y continuidad. Diversidad que arranca *ex vario statu fidei*, esto es, del mayor o menor número de verdades que en uno u otro régimen habían de ser explícitamente creídas, así como de la diversidad de ritos y leyes. Y, sin embargo, la Iglesia de la ley natural y la Sinagoga forman *successione quadam* una sola Iglesia universal junto con la cristiana, un cuanto convienen *in fide mediatoris*<sup>17</sup>. Molina aduce en favor de este aserto dos textos bíblicos que, a su juicio, *inserviunt maxime ad intelligendas Scripturas*. El primero es el de Mt 21, 21-43, según el cual la misma vifia —esto es, la misma Iglesia— que fue quitada *magna ex parte* a los judíos es la que ha sido entregada a los gentiles. Lo mismo se enseña en Rom 11, 19-24 mediante la comparación del olivo en el que han sido injertados los gentiles: *per Iudaeos namque Apostolos scilicet et caeteros qui in Christo primo crediderunt, derivata fuit Ecclesia ad gentiles et continuata in unam Ecclesiam*<sup>18</sup>.

14. *Ibid.*, 226.

15. *Ibid.*, 227.

16. *Ibid.*, 228.

17. *Ibid.*, 228-229.

18. *Ibid.*, 230.

Molina da gran importancia a esta afirmación de la unicidad de la Iglesia universal, que es siempre la misma a lo largo de la diversidad de tiempos y estados: *... post Adae peccatum unam et eandem fuisse in urbe Ecclesiam universalem, et fore usque ad consummationem saeculi*<sup>19</sup>. Como ya advertía J. Salaverri, «esta concepción entronca directamente con la soteriología y brota de ella como fruto natural»<sup>20</sup>. Su idea directriz es, en efecto, la eficacia universal de la obra redentora de Cristo, el cual es cabeza de la Iglesia universal de todos los tiempos, ya que aunque

«... non a principio mundi fuerit in ea collocatus, influebat tamen passione et meritis suis a Deo praevisis et praedeterminatis; quidquid enim post Adae peccatum gratiae et donorum collatum est hominibus, meritis Christi collatum est»<sup>21</sup>.

Este entronque con la soteriología explica la identidad fuertemente afirmada por Molina de la Iglesia militante con la triunfante. Difieren ambas *quoad statum*, pero se trata siempre de un mismo cuerpo *sub eodem capite*, de la misma esposa, de la misma Iglesia, trasladada de la oscuridad de la fe a la claridad de la visión y del estado de milicia y lucha al triunfo y a la posesión del premio<sup>22</sup>. A la luz de este mismo enraizamiento en la soteriología se entiende también la posición de Molina acerca del comienzo histórico de la Iglesia<sup>23</sup>. Según la más antigua tradición patristica, la Iglesia comenzó con los primeros padres y a ella pertenecían todos los justos desde el comienzo hasta el fin del mundo. Fue San Agustín quien introdujo en esta tradición la idea de que la Iglesia comenzó en Abel. Concretamente, en su *De civitate Dei* hace de Abel el comienzo de la Iglesia y presenta a Cain como fundador de la ciudad de los malos, opuesta a la Iglesia del Salvador, considerando a Adán padre de las dos clases de hombres. Las ideas agustinianas acerca de la unicidad y universalidad de la mediación salvífica y, consiguientemente, de la pertenencia de los fieles de todos los tiempos a la misma Iglesia universal en virtud de la fe en el medtador único, consiguieron un profundo

19. *Ibid.*, 234.

20. J. SALAVERRI: *La noción de Iglesia del padre Luis de Molina*. *RevEsp Teol* 20 (1900) 204.

21. *De Ide*, 235.

22. *Ibid.*, 235-236.

23. Cf. los estudios citados en n. 13.

arratgo en la edad media<sup>24</sup>. Algo parecido, aunque con no pocas excepciones, hay que decir de la colocación en Abel del inicio histórico de la Iglesia, opinión que, según Juan de Torquemada, representaba la «sentencia común de los santos»<sup>25</sup>. En el siglo xvi, en cambio, gana partidarios la opinión que pone el comienzo de la Iglesia en Adán y Eva tras su caída, opinión que a principios del siglo xvii es considerada común por Suárez<sup>26</sup>.

Molina, que conoce y cita la opinión de San Agustín en este punto, adopta, sin embargo, como más probable, la sentencia que pone el comienzo de la Iglesia en Adán y Eva: ... *probabilius puto Ecclesiam universalem incepisse a primis parentibus*<sup>27</sup>, considerando de escasa importancia los argumentos en contra. A su juicio, aunque el texto bíblico no haga mención de ello, no es verosímil que Adán y Eva no honrasen a Dios, ya antes del nacimiento de Abel, con culto externo y sensible. Y en cuanto a Caín, Molina no considera que se le deba excluir de la Iglesia, ni siquiera después de su pecado, ya que *in fide non erravit*<sup>28</sup>. Fijado así en los primeros padres el comienzo histórico de la Iglesia, Molina añade un interesante matiz: ... *post Adae peccatum*. El comienzo de la Iglesia es subsiguiente al primer pecado. Es una precisión importante que revela la dimensión soteriológica de la eclesiología de Molina. Para nuestro autor, la encarnación del Verbo es redentora, de forma que si Adán no hubiese pecado, *invenitum esset utrum... Verbum Divinum esset assumpturam carnem humanam et futurum esset caput Ecclesiae*. De ello se infiere que antes del primer pecado ni la mediación redentora de Cristo ni, en consecuencia, la Iglesia tenían razón de ser:

«status primorum parentum ante peccatum non pertinebat ad hanc Ecclesiam quandoquidem in illo gratia et dona nondum conferebantur meritis Christi»<sup>29</sup>.

24. Cf. A. LANGRAB, *Die Lehre von geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik: DivTh (Fr.)* 26 (1948) 160-180; Id., *Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik: Scholastik* 5 (1930) 210-247.

25. Cf. J. SALAZAR, *La tradición de Iglesia del padre Luis de Molina: Rev EspTeol* 20 (1960) 208-210.

26. *Ibid.*, 209.

27. *De fide*, 237.

28. *L. cit.*

29. *Ibid.*, 235.

Esta misma concepción soteriológica se revela en la insistencia de Molina en fijar el comienzo de la Iglesia cristiana en sentido estricto no sólo en la venida de Cristo, sino también en su muerte redentora: *in adventu et morte Christi*. Ya es significativo, en este sentido, que Molina explique el nacimiento de la Iglesia refiriéndose a Ef 2,14. Aparte de ello, la idea es objeto en esta primera disputa de varias formulaciones explícitas: *Ecclesia christiana, quae ab adventu Christi incepit, et in morte ita stabilita est, ut duae priores cessarent*<sup>30</sup>; *in morte Christi stabilita est, a quo tempore lex evangelica coepit obligare, quibus prioribus ecclesiis evacuatis*<sup>31</sup>. Con la muerte de Cristo y la promulgación del Evangelio cesan, pues, la Iglesia de la ley natural y la Sinagoga y nace la Iglesia cristiana, que, desde entonces hasta el final de los tiempos, es la única Iglesia, el único medio de salvación, por lo que fuera de ella *nullas otuntino (etiam qui invincibiliter ignorat adventum Christi) salvatur*, afirmación que Molina apoya en 1 Pe 3,20 y en la definición del Concilio IV de Letrán<sup>32</sup>.

¿Quiénes pueden ser contados como miembros de esta Iglesia cristiana? La noción de Iglesia como *congregatio fidelium* lleva consigo el considerar la profesión de la verdadera fe como el elemento determinante de la pertenencia a la Iglesia. Contra este principio se plantea Molina en la disputa primera tres objeciones. La primera es la afirmación de la pertenencia a la Iglesia de los herejes, como se deduce del hecho de su potestad para someterlos a juicio y excomulgarlos. En cambio, el catecúmeno profesa la verdadera fe y, sin embargo, antes de recibir el bautismo, no pertenece a la Iglesia, la cual no puede, por ello, obligarlo mediante sus leyes. Finalmente, los excomulgados no pertenecen a la Iglesia y su situación es, sin embargo, compatible con la profesión de la fe verdadera<sup>33</sup>. Responde Molina a estas objeciones negando, en primer lugar, que los herejes forman parte de la Iglesia, aunque tenga ésta jurisdicción sobre ellos en razón del carácter bautismal<sup>34</sup>. En cambio, si pertenecen a la Iglesia los excomulgados, ya que la excomunión no excluye *a fide per baptismum profestata*, lo que es suficiente para que el excomulgado

30. *Ibid.*, 228.

31. *Ibid.*, 228.

32. *Ibid.*, 231-232.

33. *Ibid.*, 232.

34. *Ibid.*, 232-233.

permanezca *unius Ecclesiae et pars illius* <sup>35</sup>. En la respuesta a la objeción segunda ofrece Molina un interesante y denso párrafo sobre el bautismo. Instituido por Cristo como sacramento para la regeneración y plena incorporación de los hombres a la Iglesia, el bautismo es signo sensible de la profesión de la verdadera fe y puerta de acceso a los demás sacramentos. Aunque la Iglesia sea una sociedad espiritual, está formada por hombres, por lo que *decuit esse signum quoddam sensibile quo homines coram aliis profiterentur fidem quam acceptabant atque incorporarentur Ecclesiae* <sup>36</sup>. De ahí que el bautismo *singulari quodam ratione sacramentum fidei dicatur* <sup>37</sup>. De ahí también que por él se imprima un carácter que distingue al cristiano de quien no lo es <sup>38</sup>. Pero admitido cuanto precede, hay que afirmar asimismo que el catecúmeno es miembro de la Iglesia, siquiere sea de forma *imperfecta ratione fidei* <sup>39</sup>.

¿Pertenece los pecadores a la Iglesia? ¿Excluye de ella el pecado mortal? Molina dedica una disputación entera —la segunda— a este problema. Lo extenso de la misma es indicativo de la importancia que nuestro teólogo atribuye a la cuestión, cosa que confirma el tenor enfático de las palabras con que introduce la enumeración de las posiciones erróneas en esta materia <sup>40</sup>. Cuatro son las razones que pueden aducirse contra la pertenencia de los pecadores a la Iglesia. La primera procede del Símbolo de la fe, en el cual *Ecclesia catholica sancta dicitur*, por lo que los pecadores *licet sani sunt in fide, non sunt de Ecclesia*. La segunda objeción se basa en el tema agustiniano de las dos ciudades: no se puede pertenecer al mismo tiempo a la ciudad de Dios y a Babilonia, ser miembro de Cristo y del diablo. Por otra parte, quien está en pecado mortal es miembro de la Iglesia no vivo, sino muerto; ahora bien, *membrum mortuum aequivoce dicitur membrum, perinde ac membrum pictum*, por lo que *simpliciter et*

35. *Ibid.*, 234.36. *Ibid.*, 233.37. *Ibid.*, 234.38. *L. cit.*39. *L. cit.*40. «Haereticis quo auctoritatem Ecclesiae enervent, mactisque a qua discesserunt infallibile iudicium quo opprimantur, subterfugiant, nullum non nocent lapidem quo vel ad Ecclesiam videantur rapere, vel eius infallibilem auctoritatem minuunt aut negent, vel certe persuadent Ecclesiam Catholicam quae cunctis et firmamentum est veritatis non esse eam quam putamus, sed longe diversam, de qua non possit constare ubi sit, ac proinde neque de infallibili eius iudicio». *Ibid.*, 238.

absoluta debe decirse que el pecador no es miembro ni parte de la Iglesia. Idéntica objeción se desprende de la comparación de la Iglesia con un rebaño cuyas ovejas oyen y siguen a Cristo (Jn 10,3), del que, por tanto, está excluido quien desobedece los mandatos del Señor<sup>41</sup>. Entre los patrocinadores de estos errores, Molina cita, siguiendo a Cano, a los cátaros, donatistas y anabaptistas, todos los cuales comparten con los pelagianos la opinión de que en esta vida es posible una justicia perfecta que excluya absolutamente todo pecado, así como a Wyclif y Huss, cuyos errores fueron condenados en el concilio de Constanza, y, finalmente, a *quidam ex lutheranis* que excluían a los pecadores de la Iglesia para poder así, con dicho pretexto, rechazar la autoridad jerárquica<sup>42</sup>.

Las características peculiares de la polémica antidonatista explican la posición aparentemente ambigua que sostuvo San Agustín en relación al problema de la pertenencia de los pecadores a la Iglesia<sup>43</sup>. El Santo Doctor rechazó claramente la idea de una Iglesia exclusivamente de puros: citó y explicó reiteradamente los textos evangélicos que hablan de una *Ecclesia mixta*, sobre todo Mt 13,24-40; 47-50. La separación de buenos y malos no es, en este mundo, sino espiritual y sólo se hará corporal y visible en el juicio escatológico. San Agustín distingue entre la *Ecclesia qualis nunc est* y la *Ecclesia quae futura est* y sólo a esta última juzga que deba aplicarse la fórmula paulina de la Iglesia sin mancha ni arruga. En cuanto a la situación de los pecadores en la Iglesia *qualis nunc est*, San Agustín la formula en estos términos: los pecadores pertenecen a la Iglesia corporal o exteriormente; sólo los justos *proprie sunt corpus Christi*. O con otras palabras: los pecadores pertenecen a la Iglesia *numero, non merito*<sup>44</sup>.

Esta aparente ambigüedad de San Agustín tuvo fuerte y amplia repercusión en el medioevo. La opinión predominante entre los escolásticos del primer período fue que el pecado mortal separaba del Cuerpo místico, si bien el pecador continuaba formando parte del cuerpo jurídico de la Iglesia. De esta manera de pensar arranca una suerte de dualismo eclesiológico que distingue entre una Iglesia invisible, compuesta sólo de justos y predestinados, verdadero

41. *Ibid.* 237-238.

42. *Ibid.*, 239.

43. Cf. S. J. GRANOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín* (Madrid 1985) 486-591.

44. Y. M. COSSAN, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 14-15.

Cuerpo místico de Cristo, y otra visible, formada por todos los hombres, incluso los pecadores, que están visiblemente unidos a la Iglesia. Encontramos esta distinción también en teólogos del último período escolástico, como Tomás Netter o Juan de Torquemada, y asimismo en autores del siglo xvi, como Stapleton o el cardenal Hosius, que distingue entre la condición de *membrum Christi*, que supone la fe y la caridad, y el ser *membrum Ecclesiae* o estar *in Christi Corpore Ecclesia*, cosa que puede decirse de los pecadores. Bartolomé de Medina hizo un intento de clasificar todas las opiniones sobre este punto en tres grupos. Para unos, como Torquemada y Cano, los pecadores desprovistos de la caridad, aunque conserven la apariencia de fieles, no son de la Iglesia (*non esse Ecclesiae*) ni miembros de Cristo, pero pueden ser llamadas *partes Ecclesiae*. Para otros, como Santo Tomás, los pecadores son miembros de Cristo *in potentia et secundum quid*. Otros, finalmente, juzgan que los pecadores son miembros heterogéneos del Cuerpo de Cristo; es decir, forman parte de él, pero *alterius rationis et spiritus quam homi* <sup>45</sup>.

Molina ha elaborado una larga argumentación para probar que la Iglesia es, en su estadio terrestre, una realidad compuesta de justos y pecadores. Aduce a tal efecto diversas parábolas del Nuevo Testamento, concretamente, la de la red barreada (Mt 13,47-50), la del sembrador (Mt 13,24-30. 41s), la de la era en la que la paja está mezclada con el trigo (Mt 3,12), la de los invitados al banquete nupcial (Mt 22,2-13), la de las vírgenes necias y prudentes (Mt 25,1-12) <sup>46</sup>. Todas ellas contraponen la condición mixta de la Iglesia militante a la santidad absoluta de la Iglesia triunfante tras el juicio <sup>47</sup>. Además, si se excluye de la Iglesia a los pecadores,

45. Documentación sobre este punto en B. J. GRABOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín* (Madrid 1965) 455-456.

46. *De fide*, 239-241.

47. Valga como ejemplo el comentario de Molina a Mt 22,2-13: «*Simile est regnum coelorum, id est Ecclesia militans, homini regi qui fecit nuptias filio suo, quando scilicet Pater aeternus sponsavit Filium suum cum natura humana quam ex Virgine sumpsit. convivium vero invitatis ad has nuptias exhibetur in alia vita, ubi paratu est coena agni, excusaverunt autem se Iudaei magna ex parte qui antea invitati erant praecipue ad has nuptias et ad adventum Messiae, quos propterea perdidit patrifamilias missis exercitibus romanorum et loco illius vocati sunt gentes et intrinsecae. Ingressus autem rex ut videret discumbentes in hac Ecclesia militante et expectantes convivium triumphantis, et videns homines non vestitos veste nuptiali, id est sine charitate et in peccato mortali ait illi: Amice, quomodo hic intrasti non habens vestem nuptialem? Et ad litteram loquitur non de his qui manserunt extra Ecclesiam, sed de eo qui introierat et erat in illa, ut patet ex praecedentibus, et ait ministris:*

carecería de razón de ser el sacramento de la penitencia, instituido por el Señor para la regeneración de los pecadores: *ob id namque illis Christus sacramentum penitentiae et alia sacramenta reliquit intra Ecclesiam quibus mundarentur a peccatis* <sup>48</sup>.

Por otra parte, la afirmación de que sólo los santos pertenecen a la Iglesia dejaría a ésta en completa invisibilidad, de modo que *non possit constare ubi sit, ac proinde neque de infallibili eius iudicio* <sup>49</sup>. Dada la insistencia protestante en el tema de la Iglesia invisible, no puede extrañarnos la importancia que concede Molina a este punto. Si el pecador es excluido de la Iglesia, todo acto jurisdiccional de ésta queda, cuando menos, puesto en tela de juicio. De ahí la necesidad de mostrar que el ministerio jerárquico no depende —ni en su ser ni en su eficacia— de la santidad personal de sus titulares. Molina lo hace a partir de la doctrina paulina del Cuerpo místico (1 Cor 12,27; Rom 12,5; Ef 4,4.12). Análogamente a como sucede en el cuerpo humano, también en el cuerpo eclesial se da una variedad de miembros que desempeñan funciones ministeriales diversas o están dotados de distintos carismas. Esta diversidad de ministerios y de dones es la que determina la variedad de los miembros:

„ distinctio membrorum est penes varias functiones et gratias gratis datas in bonum totius Ecclesiae, quod scilicet quidam sint Apostoli, quidam prophetae, quidam habeant donum linguarum. . . » <sup>50</sup>.

Ahora bien, estos ministerios y dones carismáticos son compatibles con la situación de pecado mortal en sus sujetos titulares. El propio Judas fue apóstol elegido por Cristo mismo, *et tamen malus et peccator*. Y las palabras del Señor en Mt 23,25 sobre los escribas y fariseos dejan ver con claridad que la situación subjetiva de pecado no es causa de la pérdida de la función <sup>51</sup>. A lo dicho añade Molina, basándose en 1 Cor 12,27-31, la distinción entre los *dana et munia quibus membra Ecclesiae inter se distinguuntur* y, de otra parte, la caridad, *quae efficit homines gratos Deo et dignos vita aeterna*. Los primeros son compatibles con la

<sup>48</sup> *Ligatis manibus et pedibus, id est ablatu omni potestate deinceps ad penitentiam et ad omne bonum, sistite eum in tenebris exteriores». Ibid., 240.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, 241.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 238-239.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 242-243.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 243.

situación de pecado mortal; no así la caridad, que por eso es presentada por el Apóstol como la *excellentior via* que todos los cristianos deben ambicionar. En una palabra: *non ergo distinctio membrorum Ecclesiae est per charitatem, sed per gratias gratis datas et officia, quae possunt esse sine charitate*<sup>52</sup>. Molina refuerza esta conclusión haciendo una vez más hincapié en las consecuencias que se seguirían de la tesis contraria: si Cristo hubiera instituido la Iglesia haciéndola depender de la caridad y estado de gracia de sus miembros, quedaría minado todo el orden jerárquico eclesial y cuarteada en sus miembros la obediencia a los ministros de la Iglesia<sup>53</sup>. La argumentación se cierra con una advertencia bastante habitual entre los polemistas católicos de la época, a saber: los argumentos esgrimidos son sustancialmente los mismos que utilizaron los Padres contra los herejes de su tiempo y, particularmente, San Agustín contra los donatistas, pues, en realidad, los herejes modernos no hacen sino renovar antiguos errores: *ut enim a Donatistis errorem mutuati sunt, ita etiam pro-cacitatem loquuntur de fidelibus et ministris Ecclesiae*<sup>54</sup>.

Las ideas de San Agustín tuvieron gran importancia en las controversias religiosas del siglo xvii. Todas las partes en liza trataban de aducir a su favor la autoridad del Obispo de Hipona. Consciente de la ambivalencia de los textos agustinianos sobre la santidad de la Iglesia, Molina advierte que la palabra *Iglesia* tiene en San Agustín una duplicidad de sentidos. A veces, en efecto, se trata de la congregación de los justos, unidos a Cristo, su cabeza, no sólo por la fe, sino por la caridad; mientras que en otras ocasiones designa sin más la *respublica christiana*, que, mientras milita en este mundo alberga en su seno justos y pecadores<sup>55</sup>.

Respondiendo ya a las objeciones formuladas al comienzo de la disputación, ofrece Molina unas interesantes consideraciones acerca de la santidad de la Iglesia. Recuerda, en primer lugar nuestro autor que en el lenguaje bíblico es frecuente el uso de la sinécdoque, en virtud de la cual se atribuye al todo lo que, en rigor, sólo conviene a la parte. En este sentido se llama santa a la Iglesia, no porque en ella no haya pecadores, sino *per synecdochen a praecipua parte ipsius*, es decir, en razón de los justos, que son

52. *Ibid.*, 244.53. *Ibid.*, 244-245.54. *Ibid.*, 245.55. *Ibid.*, 246.

en la Iglesia su *praecipua pars*<sup>56</sup>. No puede, sin embargo, procederse en sentido inverso; es decir, no puede hablarse de *Iglesia mala* en razón de sus miembros pecadores: *non est eadem ratio quod propter malos dicatur etiam mala*. Estriba el motivo de la diferencia en que los pecadores no pertenecen a la Iglesia *ratione malitiae*, sino *ratione eius quod in ipsis sanctum et bonum est*, es decir, en virtud de la fe, del carácter y de otros dones o ministerios, realidades toda ellas santas y que hacen de los cristianos la comunión de los santos. En conclusión,

«... licet concedi possit homines huius Ecclesiae, ut plurimum hodie malos esse et peccatores, non tamen concedi potest neque debet Ecclesiam propter eos esse malam, quia Ecclesia non supponit pro eis ex ea parte qua mali sunt, sed qua boni et Deo dicati in baptismo per characterem et fidem quam professi sunt»<sup>57</sup>.

A la luz de estas consideraciones, afronta Molina el texto de Ef 5,25-27. Consigna, en primer lugar, la interpretación de Melchor Cano, que entiende las palabras de San Pablo referidas a la Iglesia militante *per synecdochen*, en virtud de la perfecta regeneración que opera el bautismo en quienes lo reciben, sean párvulos o adultos, y en atención a los cristianos que, careciendo de pecados mortales, *contra venialem strene se gerunt* y pueden, con toda justicia, ser llamados inmaculados, aunque *non omnino, sed ut patitur humana fragilitas*<sup>58</sup>. Pero aunque no rechaza la interpretación del maestro salmantino —*non omnino displicent explicationes Cani*—, Molina juzga preferible entender el texto paulino de *Ecclesia quoad statum alterius vitae*. San Agustín, San Jerónimo, San Bernardo y Santo Tomás avalan esta interpretación, sugerida, por lo demás, a juicio de Molina, por la expresión misma usada por Pablo: *Ecclesiam gloriosam*<sup>59</sup>. Tanto el bautismo como las demás realidades que reciben de la pasión de Cristo su eficacia para santificar a la Iglesia se ordenan *ad hoc ut sint macula et ruga sit in ingressum ad vitam aeternam, quando ad thalamum sponsi recipiatur*. Por el contrario, en esta vida, la santificación de los bautizados no alcanza nunca esa perfección absoluta: en los adultos suelen grabarse las

56. *Ibid.*, 247.57. *L. cit.*58. *Ibid.*, 248.59. *Ibid.*, 249.

*rugae malorum habituum* y en los párvulos no faltan las heridas y efectos del pecado original<sup>60</sup>.

La influencia del decreto tridentino sobre la justificación se aprecia, sobre todo, en el interés de Molina en dejar clara la separabilidad de la fe y la caridad y, como corolario, la suficiencia de la fe del pecador para hacer de él un miembro verdadero, aunque muerto, del Cuerpo místico de Cristo. Molina basa su argumentación en el capítulo 7 y en el canon 28 de la sesión sexta de Trento (cfr. DS 1528-1531; 1578). Que alguien sea cristiano y, sin embargo, viva en pecado mortal es, desde luego, muestra de incoherencia; no puede decirse, sin embargo, que ambas cosas sean absolutamente incompatibles<sup>61</sup>. La fe sin la caridad une imperfectamente a Cristo. Pero, según la doctrina de Trento, la fe sin la caridad es verdadera fe, aunque no sea fe viva, y no puede decirse de quien la tiene que no sea cristiano. Por lo mismo, no hay inconveniente en afirmar que el pecador cuya fe ha sobrevivido a la pérdida de la gracia es miembro —aunque muerto— de Cristo y de la Iglesia y, al mismo tiempo, miembro del diablo y ciudadano de Babilonia<sup>62</sup>.

La doctrina de Trento es la causa principal de que Molina no haga suya la terminología de Cano, que negaba a los pecadores la denominación de *membra Ecclesiae*, concediéndoles, sin embargo, la de *partes Ecclesiae*<sup>63</sup>. Reconoce Molina que, en sentido

60. *L. cit.*

61. «Hinc vero non video quid aliud sequatur ad propositum inferendum, nisi non quadrare aliquem simul esse christianum in Ecclesia et republica Christi, et simul esse in peccato mortali; hoc autem non quadrat et non sit equum ita esse, actamen non sunt illa impossibilia. *Ibid.*, 250.

62. «Ad secundum dicendum est nullum esse inconveniens quod aliquis simul sit membrum mortuum Christi et Ecclesiae, imperfecte unitum Christo per fidem sine caritate in Ecclesia, et Ecclesia dicat rempublicam christianam; et quod simul sit membrum Diaboli, pertinetque ad civitatem Babilonis. Caritas enim Babilonis non ab Ecclesia, ut dicit rempublicam christianam ita distinguitur, quasi nullus qui ad Ecclesiam christianam pertinet pertinet ad civitatem Babilonis; hoc enim modo ab Ecclesia pro coetus iustorum qui Ierusalem et civitas Dei appellatur ab Augustino, distinguitur... *Ibid.*, 249.

63. «... admittit Canus, 4 de locis cap. ultimo ad 9 existentes in peccato mortali non esse membra Ecclesiae; aliamen affirmat esse partes Ecclesiae, nam, inquit, pars relative dicitur ad totum quodcumque, membrum vero non dicitur nisi id quod vivit, et computatione totius quid est vivens eius sit membrum. Puto tamen admittendum esse, esse membra Ecclesiae tametsi non sint viva per caritatem et gratiam, sed mortua per peccatum mortale: primo, quia ita communiter loquuntur sancti et doctores, et ita loquendum esse unum concilium Tridentinum, sess. 6. cap. 7 dum inquit, *idem sine caritate non unire perfecte Christo neque efficere membrum eius corporis eius; ubi innuitur efficere membrum Ecclesiae, sed mortuum.* *Ibid.*, 250-251.

propio, sólo cabe hablar de miembros de un cuerpo cuando ambos —cuerpo y miembros— son vivos. Pero este modo de hablar, aplicado a la Iglesia, es siempre metafórico: *membra autem Ecclesiae sive etiam ita spirituali per charitatem sive non, nunquam sunt membra nisi metaphorice*<sup>64</sup>. La finalidad de este lenguaje metafórico paulino no es otra que el subrayar la diversidad de funciones del cuerpo eclesial, a la que corresponde una diversidad de oficios y dones carismáticos para cuya posesión no se requiere la gracia y la caridad<sup>65</sup>. La condición de miembro de la Iglesia no está, pues, ligada al estado de gracia y caridad. Lo que no quiere decir que nada tenga que ver con dicho estado, pues *respublica christiana ad charitatem et primum ordinatur, ut ea mediante homines vitam aeternam consequantur*<sup>66</sup>. Nótese bien la terminología: no es lo mismo la *ordinatio* de una cosa a un término que su *intrinsicca ratio*. La fe se ordena a la caridad, pero no es ésta la *intrinsicca ratio* de aquélla; esto es lo que permite hablar de fe viva o muerta, sin que se pueda negar a la segunda la condición de verdadera fe. Y como la fe es el factor que determina la pertenencia a la Iglesia, el cristiano será miembro vivo o muerto del cuerpo eclesial según sea viva o muerta su fe. No sucede lo mismo con el cuerpo del animal o del hombre, pues en este caso *de ratione intrinsicca membri animalis est vita per animam*<sup>67</sup>. En cambio, por lo que respecta al Cuerpo místico de Cristo,

«... membra arida et putrida Ecclesiae absolute sunt membra Ecclesiae, quia neque de intrinsicca ratione Ecclesiae aut partium eius est vita per gratiam, sed eis accidit, licet ad eam ordinentur»<sup>68</sup>.

64. *Ibid.*, 251.

65. *L. cit.*

66. *L. cit.*

67. *L. cit.*

68. *Ibid.*, 252. Molina hace constar la conformidad de sus puntos de vista con Domingo de Soto, mientras que no considera ajustado a la definición tridentina el modo de hablar de Andrés Vega, que afirmaba *non esse vere christianos qui solum fidem habent sine charitate*. Reconoce Molina que estas expresiones de Vega pueden interpretarse en un sentido correcto, en cuanto que «christianus existens in peccato mortali... non diceretur vere christianus quod non esset qualis esse daret vere christianus et qualis postulat esse eius professio et status». Sin embargo, habida cuenta de la definición tridentina, el modo de hablar de Vega «non... placet, neque videtur tutum», *ibid.*, 252-253.

### Las notas de la Iglesia

Como escribe G. Thils en su importante obra sobre las notas de la Iglesia, esa parte de la apologética que conocemos con el nombre de *demonstratio catholica* es una creación de la edad moderna: nace, en efecto, como fruto de la gran crisis religiosa del siglo xvi, con el enfrentamiento entre grandes comuniones rivales —catolicismo, anglicanismo, protestantismo en sus diversas formas— cada una de las cuales reivindicaba para sí la condición de verdadera Iglesia de Cristo<sup>69</sup>. Surge así la *via notarum*, cuya estructura responde globalmente a un silogismo concebido en los siguientes términos: Cristo ha dotado a su Iglesia de unos rasgos distintivos o notas que permiten discernirla en cuanto tal. Ahora bien, la Iglesia católico-romana es la única que posee tales notas. Luego ella es la única y verdadera Iglesia de Cristo.

Según el mismo G. Thils<sup>70</sup>, los apologetas del siglo xvi construyeron sus argumentaciones *ex notis* a partir de la Escritura y los Padres. Se configuran de este modo diversos grupos de notas llamados, según el lugar de su procedencia, escriturario, agustiniano, leriniense y simbólico. El grupo escriturario comprende aquellas características que el Nuevo Testamento atribuye a la Iglesia: la indefectibilidad, la universalidad, la visibilidad, la santidad, la unidad y los milagros. El grupo agustiniano deriva de un conocido pasaje del *Contra epistolam Manichei quam vocant fundamenti* (PL 42, 175), donde el Santo Doctor enumera los motivos que le mantienen en el seno de la Iglesia católica: la sabiduría perfecta, el consenso universal en la fe, los milagros, la sucesión de los pastores y el nombre mismo de católica. El grupo leriniense comprende la universalidad, la antigüedad y el consenso universal, de acuerdo con el triple criterio —*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*— empleado por el autor del *Commonitorium* para distinguir la fe de la Iglesia de las doctrinas de los herejes y de las opiniones privadas de los doctores. Finalmente, integran el grupo simbólico las cuatro notas recogidas en el noveno artículo del símbolo niceno-constantinopolitano: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. Será desde el principio el grupo más firme y el que proporcionará su estructura definitiva a la *via notarum*.

69. G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme* (Gembloux 1937) IX.

70. *Ibid.*, 1X-120.

Los elementos reunidos en los cuatro grupos mencionados fueron originalmente concebidos por la antigüedad cristiana para probar la verdad de la Iglesia en términos generales, sin descender a los múltiples aspectos parciales de sus doctrinas o instituciones. Este carácter general es, precisamente, lo que los hacía aptos para su utilización en una polémica, como la del siglo XVI, que tenía análogo objetivo. La aportación del medievo a la *via notarum* es, en cambio, muy escasa, pues, como es sabido, las grandes Sumas medievales no trataron de forma sistemática las cuestiones eclesiológicas y las mismas obras polémicas de dicha época se limitaron, por lo general, a la defensa de los puntos doctrinales concretos que impugnaban los herejes. La excepción a lo dicho la constituyen, a juicio de Thils, cuatro importantes obras medievales: el *Contra catharos* de Moneta de Cremona, el *De regimine christiano* de Santiago de Viterbo, el *Tractatus de Ecclesia* de Juan de Ragusa y la *Summa de Ecclesia* de Juan de Torquemada. Pero, de dichas obras, sólo la de Torquemada puede decirse que haya influido en la apologética moderna.

Molina ha prestado atención más bien escasa al tema de las notas, que no es objeto en sus comentarios de tratamiento sistemático. Ha dedicado en la disputación segunda interesantes reflexiones a la santidad, pero no la ha tratado formalmente en cuanto nota de la Iglesia, sino, como hemos visto, para armonizar la afirmación del símbolo con la pertenencia de los pecadores al Cuerpo místico de Cristo. En la disputación tercera se ocupa de la visibilidad, estudiada más como propiedad que como nota en sentido estricto<sup>71</sup>. Sólo más adelante, en la disputación octava, anuncia nuestro autor su propósito de *tratar de notis quibus vera Ecclesia dignoscenda est*, pero sus explicaciones sobre el particular son muy sumarias y se limitan a un breve estudio de la unidad y la catolicidad, consideradas conjuntamente, y a la simple enunciación de la apostolicidad, que Molina identifica con la sucesión petrina. Puede explicar esta parquedad la indole escolar de estos comentarios, con su obligada consecuencia de concisión en la exposición de las materias. Pero es lo cierto que esta concisión contrasta con el tratamiento amplio y detallado de las cuestiones relativas al primado pontificio —especialmente a la infalibilidad— y a sus relaciones con el Concilio. Todo lo cual es claro indicio de

71. Para la distinción entre propiedades y notas, cf. *ibid.* 17-25.

que la problemática eclesiológica que verdaderamente interesa a Molina no es tanto la derivada de la Reforma protestante cuanto, más bien, la representada por la pervivencia de las ideas conciliaristas. Baste indicar, para justificar esta apreciación, que a dicha temática se dedican casi quince de las dieciocho disputaciones que integran el comentario al artículo décimo de la primera cuestión de la *Secunda Secundae*.

La visibilidad de la Iglesia fue siempre blanco predilecto de los movimientos espiritualistas de la edad media, que cifraban la pertenencia a la Iglesia en un elemento espiritual, como la predestinación o la gracia. Tal era el caso de Wyclif, Huss, los valdenses, etcétera. Molina los reúne a todos en una mención global: *haeretici namque affirmant Ecclesiam iuxta Scripturam constare solum ex praedestinatiis aut ex iustis, cum non constet quibus iusti sint aut praedestinati, dicunt Ecclesiam invisibilem esse et occultam*<sup>72</sup>. Entre los reformadores, tanto Lutero como Calvino y Zwinglio sostuvieron el principio de la invisibilidad de la Iglesia: *Ecclesia invisibilis* o, según la expresión del reformador alemán, *Ecclesia abscondita*<sup>73</sup>. La afirmación de la soberanía de Cristo y del valor exclusivo de la palabra y de la fe condujo a Lutero a la negación de la jerarquía y de la sacramentalidad de la Iglesia. La Iglesia es la comunidad de los creyentes en Cristo, y como la fe es interna e invisible, la Iglesia carecerá de toda jerarquía visible y social. La Iglesia es invisible, pues invisible es su cabeza, Cristo, sólo cognoscible por la fe, y desconocidos son sus verdaderos miembros, los creyentes: *abscondita est Ecclesia. Intent sancti* (WA 18, 652). En las controversias religiosas del siglo XVI los polemistas protestantes hicieron hincapié en la invisibilidad de la Iglesia; lo que no es extraño, ya que dicha tesis les permitía desembarazarse del reproche que les dirigían los católicos de ser *novatores*, es decir, de constituir una Iglesia nueva, de reciente origen.

Nuestro autor toma de Brenz la objeción contra la visibilidad de la Iglesia: si ésta es objeto de fe, como lo indica su inclusión en el símbolo, debe ser invisible, ya que *de his quae videntur non est fides*<sup>74</sup>. Por otra parte, de la misma definición de Iglesia como *congregatio fidelium* parece igualmente deducirse su invisibilidad,

72. *De fide*, 255.

73. Cf. E. KÄDER, *Die Verborgenheit der Kirche nach Luther*, en *Fest. J. Lortz* (Baden-Baden 1957) I, 173-192. Cf. KRISTIAN Y. M. COMBES, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 352-360.

74. *De fide*, 254.

ya que la fe, elemento determinante de la pertenencia a la Iglesia, es tan invisible como la gracia<sup>75</sup>. En su respuesta a estas objeciones, Molina razona la visibilidad de la Iglesia a partir de la idea de cuerpo místico. La Iglesia es la *congregatio fidelium in unum corpus mysticum* al que nos adherimos por el bautismo y en el que la profesión de la verdadera fe se exterioriza *variis signis sensibilibus*, cuerpo articulado en una diversidad de miembros y oficios y cuya propia índole lleva consigo la visibilidad<sup>76</sup>.

Ahora bien, afirmar que la Iglesia es *visibilis et conspicua* no equivale a suprimir cuanto en ella hay de misterio, como si su esencia y la totalidad de sus propiedades fueran para nosotros objeto de conocimiento evidente; como tampoco equivale a afirmar la obviedad de que, por constar de hombres, que son seres corpóreos, sea la Iglesia accesible a los sentidos. Se hace preciso, pues, explicar el sentido y alcance de esta propiedad eclesial. Molina recurre para ello a la analogía con los sacramentos, concretamente con el bautismo. Quien contempla el rito bautismal no ve que dicho rito sea verdadero sacramento instituido por Cristo y que confiere la gracia; todo esto lo aceptamos por la fe. Y sin embargo, el bautismo es *visibilis et conspicuus* en cuanto que *id quod ex Scripturis constat esse baptismum revera conspicitur quando exhibetur*, lo cual nos permite una certeza moral de que el rito contemplado es verdadero bautismo. De forma análoga, teniendo en cuenta que, según la Escritura, la Iglesia es algo visible, podemos adquirir la certeza moral de que la realidad por nosotros contemplada es, en efecto, la Iglesia<sup>77</sup>.

Por otra parte, no es cierto que la fe sea algo tan oculto e invisible como la gracia: *negandum est tam occultum esse quis sit fidelis aut quis sit in gratia*. El estado de gracia depende, ciertamente, de múltiples factores, de los que, a causa de nuestra fragi-

75. *Ibid.*, 255.

76. *Ibid.*, 254.

77. «Ut vero intelligas quod contendimus hoc loco et in quo dissentimus ab haereticis, adverte quod quemadmodum ad hunc sensum baptismus visibilis est et conspicuus quod id quod ex Scripturis constat esse baptismum, revera conspicitur quando exhibetur, possumus illud affirmare et dicere: 'ecce hoc est baptismus'; non vero quasi videamus esse sacramentum aut conferre gratiam vel esse institutum a Christo, quia haec omnia fide tenemus, ita ad eum sensum dicimus Ecclesiam esse visibilem et conspicuam, quia id de quo ex Scripturis et fide constat habere rationem Ecclesiae non est occultum sed conspicitur possumusque illud assignare et dicere: 'ecce hoc est Ecclesia', certitudine saltem morali quod illud sit Ecclesia, suppositis his quae constant ex Scripturis et fide catholica. *Ibid.*, 254-255.

lidad, no podemos tener constancia, de modo que *ex natura rei* no es improbable que muchos de quienes profesan la fe verdadera no se hallen en estado de gracia. En cambio, la fe *ex pacto* *pendet* y no son tan frecuentes las ocasiones de perderla, por lo que raramente se encontrará alguien que *extertus profiteatur veram fidem, et fectus sit eaque careat inferius*. Por ello, supuesta la noción de Iglesia como *congregatio fidelium*, hay que dar por cierto, al menos con certeza moral, que en la multitud de quienes profesan externamente la fe recta radica la verdadera Iglesia. En este sentido, la visibilidad de la Iglesia es mayor que la del bautismo, pues éste depende de la intención del ministro, la cual es menos controlable que la sinceridad con que una multiplicidad de hombres profesa la fe<sup>78</sup>.

Clerra Molina su argumentación haciendo ver los grandes inconvenientes a que conduce la negación de la visibilidad de la Iglesia. ¿Cómo podría, en tal supuesto, ponerse por obra la disciplina preceptuada en Mt 18,17? *Perturbat ergo oboedientia Ecclesiae statimque poterit frater peccans, Ecclesiam, quam non audit, non constare an sit Ecclesia*?. Si es invisible, ¿cómo podría la Iglesia ser *columna et firmamentum veritatis*, maestra de la fe y juez último de sus controversias? ¿Cómo conocerán los pastores a sus ovejas y los súbditos a los prelados?<sup>79</sup>.

La exposición de las notas de la Iglesia prosigue en la disputa octava, cuya segunda parte dedica Molina a tratar de *notis quibus vera Ecclesia dignoscenda est*<sup>80</sup>. Unidad y catolicidad, tanto histórica como geográfica, constituyen conjuntamente la primera nota que Molina toma aquí en consideración: *prima nota unde vera Ecclesia dignoscitur est si est una ab adventu Christi et tempore apostolorum usque ad consummationem saeculi et subinde a principio etiam mundi. Et si est catholica, hoc est universalis, quoad tempora non interrupta... et quoad nationes*. La segunda nota es la apostolicidad: la Iglesia es llamada apostólica en el símbolo porque *apostoli hanc fundarunt, traditionesque et doctrinam apostolorum retinet* y también porque *sedem apostolicam et cathedram Petri super quem Christus aedificavit Ecclesiam suam continet*<sup>81</sup>, pero de los dos aspectos consignados es el

78. *Ibid.*, 255-256.

79. *Ibid.*, 256.

80. *Ibid.*, 257.

81. *Ibid.*, 305.

82. *Ibid.*, 309.

segundo el único que Molina tomará en consideración, como lo indican las palabras con que introduce su «demostración», para la que nos remite a la disputación sobre el primado: ... *illa est vera catholica Ecclesia, quae in se habet cathedram Petri, eamque sequitur magistrum in similibus pontificibus successoribus Petri* <sup>83</sup>.

La catolicidad geográfica fue la dimensión más resultada por los polemistas católicos del siglo XVI, que podían encontrar fácilmente en la Escritura un buen número de textos sobre la universalidad del Reino de Cristo. Y también los Padres, sobre todo los africanos, entendían el adjetivo *catholica* en el sentido de difusión universal, en contraposición al particularismo geográfico de las sectas <sup>84</sup>. La índole neta y exclusivamente africana del donatismo fue, desde el principio, blanco de las críticas de San Agustín, que no se cansó de oponer a la *pars Donati* la universalidad de la Iglesia *toto orbe diffusa*, universalidad en la que el Santo Doctor veía el cumplimiento de las promesas divinas atestiguadas en la Escritura. La Iglesia es esencialmente católica, adjetivo que el Obispo de Hipona utiliza frecuentemente como sustantivo para designar a la Iglesia: la *Catholica*. Los donatistas están en África; la Iglesia católica, en todas partes. Y si bien es cierto que por todas partes hay sectas diversas, no lo es menos que frente a ellas se encontrará siempre la misma y única *Catholica* <sup>85</sup>.

Contrariamente a lo que cabría esperar, Molina apenas ha tratado este punto, al que dedica escasamente unas líneas: según la palabra del Señor, el Evangelio se difundirá por todo el universo antes de la consumación final; así las cosas, *probabile est quod ex omnibus nationibus in toto decursu Ecclesiae ingredientur aliqui in Ecclesia* <sup>86</sup>. Más interés ha puesto Molina en la catolicidad histórica de la Iglesia, la cual, siendo siempre la misma, agrupa en su seno a todos los fieles *ab adventu Christi et sufficienti promulgatione Evangelii usque ad consummationem saeculi* <sup>87</sup>.

Los controversistas católicos del siglo XVI subrayaron con fuertes trazos esta dimensión de la catolicidad. Lo cual, como observa Thils, no tiene nada de extraordinario: frente a un protestantismo

83. *Ibid.*, 311.

84. Cf. H. MOUREAU, art. *Catholicité*, en DThC IV, 1909-2012.

85. Y M. CANGIAC, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 14. Cf. P. BATTIFOL, *Le catholicisme de saint Augustin* (Paris, 1920).

86. *De Ide*, 300.

87. L. cit.

que acababa de nacer y que intentaba probar su origen apostólico recurriendo a una pretendida sucesión invisible de la doctrina, la necesidad de la duración ininterrumpida de una sociedad visible se revelaba como argumento de gran eficacia polémica". El mismo Thils advierte que esta catolicidad temporal no es identificable con la apostolicidad de sucesión: la primera consiste en la continuidad visible del Cuerpo místico de Cristo, de todo el organismo eclesiástico, mientras que la segunda se restringe a la sucesión ministerial". Molina, sin embargo, mezcla ambos aspectos, junto con la apostolicidad de doctrina. O mejor dicho, nos ofrece como prueba de la catolicidad una argumentación semejante en su estructura a las elaboradas por los controversistas católicos para probar la apostolicidad. Es ésta:

"... compellere possunt omnes haereticos ut nobiscum contendant et ostendant nobis ubi aut quando ab Ecclesia Catholica et universali discessimus, ut nos illis ostendamus nullum sectae cuiusque eorum et separationem ipsorum ab Ecclesia et a nobis; tum etiam ut ostendant nobis continuationem sectae ipsorum et successionem episcoporum, doctorum aut Ecclesiarum, ut nos illis ostendamus continuationem sanctissimae fidei nostrae usque ad tempora Christi et apostolorum".

Esta forma de argumentar responde plenamente a las características de la controversia religiosa del siglo xvi. Para defenderse de la acusación que les dirigían los católicos de ser *restauradores* en materia doctrinal, los protestantes alegaron tenazmente que su pretensión no era otra que restaurar la doctrina evangélica en su pureza original, de la que la Iglesia, sobre todo por obra del papado, se había ido distanciando a lo largo de los siglos. Sin embargo, merced a una especial protección de Dios, la verdadera fe evangélica nunca se perdió por completo, sino que, incluso en los momentos más difíciles, se conservó íntegra en un número más o menos reducido de fieles. Así pues, *declinatio doctrinae* y, pese a ello, conservación de la pura fe evangélica. Tales son las ideas

88. G. THILS, *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme* (Gembloux 1937) 218

89. *Ibid.*, 219.

90. *De fide*, 309.

que, a juicio de P. Polman, sirven de armazón a la concepción protestante de la historia de la Iglesia <sup>91</sup>.

El mismo P. Polman ha demostrado, mediante el examen de una documentación abundantísima, que esta forma de pensar se encuentra de manera más o menos explícita en todos los reformadores <sup>92</sup>. Más aún, constituye la trama básica de las grandes sistematizaciones protestantes de la historia eclesiástica: el *Catalogus testium veritatis* de Flacio Illyrico, las *Centurias de Magdeburgo* y el *Examen Concilii tridentini* de Martín Chemnitz <sup>93</sup>. Todas ellas pretenden probar una misma tesis: es la Iglesia romana la que se ha desviado de la verdad evangélica, que es la profesada por los protestantes del siglo xvi y por los precursores de éstos en los siglos precedentes.

Frente a semejante estado de cosas, es lógico que la apologética católica diera gran importancia a la apostolicidad de doctrina. A tal fin responden numerosas obras sobre la historia del dogma —sobre todo, del dogma eucarístico— que ven la luz en esta época y que pretenden, por lo general, idéntico objetivo: probar la continuidad doctrinal de la Iglesia del siglo xvi con los Padres y con la Escritura misma. Pero los polemistas recurren también a un procedimiento indirecto, a saber: desafiar a los adversarios protestantes a que señalen de forma precisa el lugar y la fecha de la pretendida *declinatio doctrinae* que se imputa a la Iglesia de Roma. Es lo que, como hemos visto, hace Molina en el texto transcrito. Al mismo tiempo, Molina insiste en el carácter de novedad del protestantismo, que es, no obstante, a su juicio, la suma de todas las herejías. No encontrará, en efecto, Lutero ningún hereje anterior que coincida con él en todos sus errores, pero si coincidirá en algo con cada una de las herejías antiguas <sup>94</sup>.

Mas, por otra parte, apostolicidad de doctrina y apostolicidad de sucesión van estrechamente unidas, ya que la segunda es garantía de la primera. Los polemistas católicos siguen en este punto el ejemplo de numerosos Padres que aducen, frente a los herejes, la sucesión episcopal de las Iglesias católicas —y, en concreto de la romana— hasta remontarse a los Apóstoles, persuadidos de que

91. P. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle* (Gembloux 1932) 152.

92. *Ibid.*, 3-277.

93. *Ibid.*, 185-187, 215-234; 234-244.

94. *De síde*, 310.

la verdadera doctrina es inseparable de la legítima y continua sucesión de los pastores, Molina toma de Hosio esta forma de argumentar apoyándose en textos bien conocidos de San Vicente de Lerins, San Ireneo, Tertuliano, San Cipriano, San Agustín, San Jerónimo y San Optato de Milevi:

«Atque hoc plane est argumentum quo antiqui Patres semper adversus haereticos insurgentes usi sunt. Cum enim Ecclesia una sit et catholica... doctrinamque et traditiones apostolorum a quibus fuit fundata continere debeat, continuationem sectae quae surgebat per successionem episcoporum et ecclesiarum usque ad tempora Christi et apostolorum ab ipsis exigebant tum in ecclesiis ab apostolis fundatis, tum vel maxime in Romana quam caput et magistram ecclesiarum agnoscebant, propterea quod in ea Petrus sedent, super quem Christus Ecclesiam fundavit»<sup>95</sup>.

Nuestro autor termina su argumentación con un conocido texto de San Agustín (*Contra epistolam quam vocant fundamenti*, 4; CSFL, 25, 1969), en el que el Obispo de Hipona, al enumerar los motivos que le mantienen en el seno de la Iglesia católica, menciona no sólo la sucesión episcopal en la cátedra de Pedro, sino también el nombre mismo de *catholica*, con el que hasta sus propios adversarios la conocen. Por el contrario, quienes se separaron de ella toman sus nombres de los correspondientes herejarcas. En conclusión,

«Catholica ergo Ecclesia illa est quae universalis est et quae semper eadem fuit ab adventu Christi et principio mundi usque ad consummationem saeculi sine interruptione aliqua»<sup>96</sup>.

Nótese bien el interés de Molina en remontar la eclesiológica histórica hasta el comienzo del mundo. Esto es consecuencia de su noción de Iglesia, según la cual *cum omnibus... legis naturae et legis scriptae continuatur in ille legis evangelicae atque Ecclesia christiana in unam Ecclesiam totalem et universalem usque ad consummationem saeculi*<sup>97</sup>. Es esta universalidad histórica o inin-

95. *I. cit.*

96. *Ibid.*, 911.

97. *Ibid.*, 308-309.

terrupección temporal la que, mucho más que la difusión geográfica, interesa a nuestro autor. Desde este punto de vista, la Iglesia ha gozado de una extensión variable según los diversos momentos históricos. Y lo que es más: ... *in fine mundi videtur futura strictissima et ad pauciores redacta*<sup>98</sup>. Molina se hace eco en este punto de las palabras de Le 18,8, alegadas ya por los donatistas para probar que la Iglesia no habría de permanecer siempre católica. A juicio de Molina, estas palabras no han de entenderse como anuncio de una apostasía universal ni de un enfriamiento general de la fe, sino en el sentido de que, a causa de las persecuciones, *sub adventum Christi paucissimi fideles erunt*. Pero incluso en esa Iglesia de tan reducidas dimensiones, *notae assignatae quibus agnoscitur saluare atque integras manent*. Siempre, en efecto, será posible conocer qué Iglesia está unida por la sucesión episcopal con la fundada por Cristo y los apóstoles, como igualmente será fácil percibir qué Iglesia ha tenido y seguido siempre a la cátedra de Pedro<sup>99</sup>.

#### Constitución jerárquica de la Iglesia

La fundamentación del primado romano y de sus prerrogativas —sobre todo, de la infalibilidad— así como el estudio de sus relaciones con el concilio constituyen la parte más importante y extensa de los tratados eclesiológicos compuestos por los comentaristas de la Suma en el siglo xvii. Lo que es fácilmente explicable: al ataque protestante contra la estructura jerárquica y sacramental de la Iglesia se unía la pervivencia de las ideas conciliaristas. Más aún, la controversia anticonciliarista tiene en estos autores un relieve notablemente mayor que la réplica a los ataques de la Reforma<sup>100</sup>.

98. *Ibid.*, 312.

99. *L. cit.*

100. No nos referimos, claro está, a las obras directamente polémicas contra el protestantismo, sino a los comentarios a la Suma. Respecto de ellos, nos parece totalmente acertado el juicio de U. HESSER: «Der von ihnen ausführlich kommentierte Schlüsseartikel (1,10) der *Secunda Secundae* liefert ihnen lediglich die generelle Tendenz und vor allem eine Reihe wichtiger Begriffe, aber die Problemstellung im Detail und die darauf gegebenen Antworten stammen aus der papalen Ekkesiologie, wie sie vor allem gegen den Konziliarismus entwickelt ist, und aus den zeitgenössischen Kontroversen, in denen das Erbe der Vergangenheit in erstaunlichem Masse gegenwärtig bleibt. Die Reformation mit ihren Problemen hinsichtlich Schriftautorität und Lehramt gewinnt naturgemäss zunehmend an Bedeutung, sie wird aber meist nicht das eigentliche Feld der Auseinandersetzungen *Papst - Konzil - Infalibilität*. Die *Ekkesiologie der Summenkommentäre von Cajetan bis Billuart* (Mainz 1978) 4.

La pervivencia en pleno siglo XVI de las ideas conciliaristas, pese al fracaso de Basilea y a la restauración papal que siguió al concilio de Florencia, ha sido explicada por H. Jedin en virtud de la vinculación que, ya desde el cisma occidental, se había establecido entre el concilio y la reforma de la Iglesia<sup>101</sup>. La penosa situación en que el cisma sumió a la Iglesia, con la oposición irreductible de dos y hasta tres Papas, contribuyó poderosamente a afianzar la convicción de que la verdadera reforma de la Iglesia sólo era posible mediante la limitación del poder papal por el concilio ecuménico<sup>102</sup>.

En realidad, lo que pervive en el siglo XVI no es el conciliarismo en su forma radical y extrema, tal y como lo entendieron, por ejemplo, Marsilio de Padua o Guillermo de Ockam, sino ese otro conciliarismo moderado que, al dictado de los acontecimientos del cisma, habían elaborado d'Ailly, Gerson y otros teólogos de Constanza<sup>103</sup>. A nadie puede extrañar que las ideas conciliaristas conservasen toda su vitalidad en la Universidad de París, donde las doctrinas de Gerson y d'Ailly habían hecho escuela y representaban el sentir mayoritario del «Alma mater». Pero su difusión por los ambientes más variados sólo se explica por la conexión

101. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento* (Brescia 1949) I, 53. Sobre la pervivencia de las ideas conciliaristas, cf. asimismo R. BÄUMEN, *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts* (Münster 1971); U. HORST, *Zwischen Konziliarismus und Reformations. Studien zur Eklesio-logie im Dominikanerorden* (Roma 1985).

102. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento* (Brescia 1949) I, 16.

103. La distinción entre ambos tipos —radical y moderado— de conciliarismo es hoy un dato comúnmente admitido: «... der Konziliarismus ist ja, wie die neuere Forschung deutlich gemacht hat, keine einheitliche Grösse. Man spielt mit guten Gründen von einem gemässigten und von einem extremen Konziliarismus. Als extremen Konziliarismus bezeichnet man gemeinlich die Auffassung, die grundsätzlich das Konzil über den Papst stellt, wie sie in ihrer radikalsten Form von Marsilius von Padua und Ockham entwickelt wurde, während der gemässigte Konziliarismus nur in bestimmten Ausnahmesituationen eine solche Superiorität über den Papst beansprucht». R. BÄUMEN, *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts* (Münster 1971) 15. Según las más recientes investigaciones, este conciliarismo moderado, que funde sus raíces en la canonística medieval, fue el que predominó, indistintamente al menos, en el concilio de Constanza y en sus teólogos más representativos. Acerca de este punto, vid. A. FRANZEN, *El concilio de Constanza. Problemas, tareas y estado actual de la investigación sobre el Concilio*; *Concilium* 7 (1965) 31-77; Id., *Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils. Vom Ausbruch des Schismas bis zum Prälaten in Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, Hg von A. Franzen und W. Müller (Freiburg-Basel Wien 1964) 3-35. Id., *Das Konzil der Einheit. Kindgeburtensbemühungen und konziliare Gedanken auf dem Konstanzer Konzil. Die Dekrete 'Hec sacra' und 'Frequens'*, *ibid.*, 69-112.

que se estableció entre dichas ideas y el deseo de reforma, tan agudamente sentido en esta época.

El episodio pisano fue buena prueba de esta vigencia de las ideas conciliaristas. Es verdad que éstas no tenían en Italia el arraigo que en Francia o Alemania, pero también es cierto que el conciliarismo no pasó por Italia sin dejar sus huellas. Los lugares en que se defendía no eran las cátedras de Teología, ocupadas casi todas por mendicantes, sino las de canonistas y juristas, especialmente en Padua y Pavia, donde aún conservaba gran peso la autoridad de Zabarella, el Panormitano, el Pontano y otras personalidades de la época del cisma. Se comprende así que el *concliiabulum pisuanum*<sup>104</sup> encontrara sin dificultad juristas italianos que emprendieran su defensa y la justificación teórica de sus puntos de vista. Tal fue, por ejemplo, el caso de Zacarías Ferreri, que llegó a ser secretario de la asamblea, Matías Ugoni y hasta de un hombre de la corte de Julio II, el jurista boloñés Gozzadini, que en 1511 componía un tratado sobre la elección del Papa en el que recordaba las doctrinas de Gerson y presentaba los decretos de Constanza como artículos de fe<sup>105</sup>. Compuestos en su mayor parte por canonistas, estos escritos pretenden únicamente justificar la superioridad del Concilio sobre el Papa y su convocación al margen e incluso contra la voluntad de éste. Su valor teológico es, a juicio de Jedin, muy escaso<sup>106</sup>. Se aprecia en ellos la marca de ese «oportunismo» que ya Salembier señaló como nota característica del pensamiento eclesiológico de Gerson; de ahí el continuo recurso a argumentaciones de orden práctico de este tenor: no es posible que Cristo haya dejado a su Iglesia en situación de indefensión ante un Papa indigno<sup>107</sup>. Lo que les interesa es la reforma de la Iglesia y la justificación teórica de un camino para emprenderla y asegurarla eficazmente. Esta preocupación por la reforma

104. Sobre el conciliábulo de Pisa, cf. J. HEFELD-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, VIII/1 (Paris 1917) 285, 314-333.

105. Descripción, síntesis y comentarios a estos escritos, en J. KLOTZNER, *Kardinal Jacobazzi und sein Konzilswerk* (Roma 1948). Sobre Gozzadini, vid. H. JEDIN, *Гювенни Гоццадини, ein Konziliarist am Hofe Julius' II.* *Rheinische Quartalschrift* 71 (1939) 193-267. Sobre la influencia de Gerson en autores como Gozzadini, Ugoni y Almain, participantes todos ellos en la controversia en torno al papado, cf. R. BÄRMER, *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts* (Münster 1971) 23-28; 44-46; 95-98.

106. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento* (Brescia 1948) I, 23.

107. Cf. L. SALEMBIER, art. Gerson, en *DThC* VI. 1318-1319; J. F. RADRIZZANI GARI, *Papa y Obispos en la potestad de jurisdicción según el pensamiento de Francisco de Vitoria O.P.* (Roma 1987) 219.

de la Iglesia —junto a la influencia de sus maestros parisienses— explicaría, por ejemplo, la actitud que en esta materia de las relaciones Papa-Concilio sostuvo todavía Francisco de Vitoria y que ha sido objeto de tan variadas interpretaciones<sup>108</sup>.

Pero el sínodo pisano y la decisión de Julio II de convocar el concilio V de Letrán provocaron también una importante actividad literaria en favor del papado y sus prerrogativas. Diversos escritos vieron la luz con esta finalidad<sup>109</sup>. Entre todos sobresale de manera clara, tanto por méritos intrínsecos como por su influencia, sólo comparable a la de la *Summa* de Torquemada, el tratado *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii* de Cayetano y la posterior *Apología* de dicho tratado contra el parisiense Abnal<sup>110</sup>. Aunque compuesto con motivo de la asamblea pisana, el tratado de Cayetano es mucho más que un escrito ocasional. Su autor ni siquiera toma en consideración las circunstancias concretas del sínodo pisano, sino que, con una metodología rigurosamente teológica<sup>111</sup>, emprende una crítica demolidora de la teoría conciliarista y pone las bases de una eclesiología rigurosamente papal o petrocéntrica. El predominio de la argumentación estrictamente doctrinal y teórica, tan señalado en Cayetano, es también perceptible en los demás escritos anticonciliaristas surgidos en torno al *pisatum* y al Lateranense V. Esto les confiere mayor vigor ideológico, pero hay que lamentar en ellos la ausencia de interés temático por la reforma de la Iglesia. H. Jedin señaló ya esta laguna respecto de la *Summa* de Torquemada<sup>112</sup>. Lo mismo sostiene U. Horst respecto de los tratados anticonciliaristas del siglo XVI. Esto no quiere decir que los defensores del

108. Sobre este problema, véanse las distintas opiniones en la obra de J. P. RADRIZZANI GORI citada en nota anterior, págs. 219-274.

109. Cf. J. HÉVELLE-H. LAURENÇ, *Histoire des Conciles*, VIII/1 (Paris 1917) 314-333; U. HORST, *Zwischen Konziliarismus und Reformation. Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden* (Roma 1985).

110. *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii cum Apologia eiusdem tractatus*, Ed. V. M. Pollet (Roma 1936). Citaremos siempre esta edición a la que nos referiremos con las indicaciones *De comp. o Apol.* seguidas del correspondiente número marginal. Para la eclesiología de estos escritos, cf. J. A. DOMÍNGUEZ ASENCIO, *Infallibilidad y potestad magisterial en la polémica anticonciliarista de Cayetano*: *Communio* 14 (1981) 3-50; 204-226, donde se encontrará información bibliográfica al respecto.

111. H. JEDIN ha subrayado como mérito de Cayetano el haber sacado las cuestiones eclesiológicas del campo de la canonística para hacerlas entrar de lleno en el campo de la teología. Cf. H. JEDIN, *Zur Entwicklung der Kirchenbegriffs im 16. Jahrhundert*, en *Relazioni del X Congresso internazionale di Scienze storiche* (Firenze 1955) 61-62.

112. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento* (Brescia 1949) I, 28.

papado carecieran personalmente de interés por la reforma de la Iglesia, pero sí habrá que convenir en que la reforma no es, ni mucho menos, objeto prioritario de sus tratados<sup>113</sup>. Si aparece, en cambio, en el primer plano de sus preocupaciones lo que U. Horst ha llamado la *Sicherheitsproblematik*, la problemática de la seguridad, es decir, el afán por fundamentar el papado y sus prerrogativas —sobre todo, la infalibilidad— de tal modo que se descarte definitivamente cualquier riesgo para el mismo<sup>114</sup>. Este modo de pensar —que llegará a convertirse en rasgo típico de la eclesiología moderna— llevará a desligar el supremo magisterio eclesiástico de condiciones limitativas. Cayetano es el más conspicuo representante de esta tendencia. Pero, como recuerda U. Horst, semejante posición constituía —incluso en el seno de la tradición dominicana de defensa del papado— una novedad que, pese a la gran influencia de Cayetano, no fue compartida plenamente en el seno de su Orden por sus contemporáneos<sup>115</sup>. Sí lo fue, en cambio, por los teólogos de la Compañía de Jesús, que hacen de ella la característica más acusada de su eclesiología, una eclesiología incondicionalmente papal en la que se suprime de raíz todo punto de apoyo posible para las teorías conciliaristas<sup>116</sup>. Con Belarmino, Gregorio de Valencia y Suárez, Molina se alinea decididamente en esta orientación.

### *El primado del apóstol Pedro*

El Papa es el vértice de la pirámide eclesial, pastor de la Iglesia universal y vicario de Cristo. ¿Responde esta posición singular a la *institutio Christi*? Probarlo es la finalidad que se propone Molina en la disputación cuarta, que se abre con el examen de los datos del Nuevo Testamento acerca del apóstol Pedro.

Comienza Molina fijándose en que Pedro encabeza las listas de apóstoles que encontramos en el Nuevo Testamento: es el *primus apostolorum*, prioridad que no puede entenderse en sen-

113. «Man hat ferner den Eindruck, dass das Desiderat der Stunde, die Reform an Haupt und Gliedern, kein wirklich brennendes Thema ist. Das heisst freilich nicht, dass man sie ablehnt, wohl aber dürfte das Schweigen zu dem Schluss berechtigen, dass man den Reformbemühungen keine Priorität einräumt». U. HORST, *Zwischen Konziliarismus und Reformation. Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden* (Roma 1965) 24.

114. *Ibid.*, 25.

115. *Ibid.*, 22.

116. U. HORST, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart* (Mainz 1978) 162.

tido cronológico, pues su vocación al apostolado es posterior a la de Andrés, sino *de primitate praelationis ac dignitatis inter Apostolos . . . tanquam caput Ecclesiae et Vicarius Christi*<sup>117</sup>. Pero el texto que Molina analiza con mayor amplitud es, como cabría esperar, el de Mt 16,15-18, que constituye, a su juicio, el *locus praecipuus* en esta materia. Para Molina, el nombre de Pedro impuesto por el Señor a Simón tiene un significado claro: *petra stabilis et firma et quasi satum ac rupes apta magno aliquo sustinendo aedificata*. Tal es el sentido obvio de las palabras del Señor y así las interpretaron comúnmente los Padres<sup>118</sup>.

Pero era natural que en las controversias eclesiológicas del siglo XVI los autores protestantes dirigieran sus críticas contra esta interpretación del texto de Mateo. Ya Cayetano compuso en 1521 un importante tratado —*De divina institutione pontificatus totius Ecclesiae in persona Petri apostoli*— dedicado en su mayor parte a defender contra Lutero la interpretación católica del texto de Mateo<sup>119</sup>. Molina es consciente de los esfuerzos protestantes por despojar a dicho texto de valor probalivo en sentido papal: *quem locum . . . haeretici et schismatici totis viribus subtilis interpretationibus conantur infirmare*<sup>120</sup>. Consigna, en primer lugar, la interpretación que identifica la *petra* con Cristo mismo<sup>121</sup>. En apoyo de esta tesis se aducía la autoridad de San Agustín. Sabido es, en efecto, que en las *Retractationes*, compuestas al final de su vida, el Santo Doctor reconoció haber interpretado el texto de Mateo en ambos sentidos: refiriendo la expresión *hanc petram* tanto al apóstol Pedro como al mismo Cristo; por lo cual, dejaba a su lector en libertad para que eligiera aquella de las dos interpretaciones que juzgara más probable<sup>122</sup>. Esta postura de San

117. *De fide*, 260.

118. *Ibid.*, 261.

119. Edición crítica por F. LAUBNER, en *Corpus Catholicorum*, 10 (Münster in W. 1925) XXIV-100. Citaremos siempre esta edición, a la que nos referiremos con la indicación *De institutione*, seguida del número de página. Acerca de dicho tratado, cf. F. LACHER, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers* (Freiburg 1912); J. RIVIERA, *Cajétan, défenseur de la papauté contre Luther*; *RevTh* núm. esp. 17 (1934/35) 247-265; J. D. MARS, *Le pouvoir pontifical d'après Cajétan*; *EphThLouv* 12 (1935) 705-721; J. A. DOMÍNGUEZ ASANÍSIO, *Infalibilidad y adeterminatio de fidei en la polémica antiluterana del Cardenal Cayetano*; *Arch'eo*[Gran] 44 (1981) 5-81.

120. *De fide*, 261.

121. *Ibid.*, 353.

122. *Retractationum* N.º. 1, c. 20 (21). CSEL 96, 97, 15-98, 16. Sobre la evolución del pensamiento de San Agustín en este punto, cf. S. J. GRABOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín* (Madrid 1965) 111-127;

Agustín tuvo amplia repercusión en las controversias eclesiológicas del siglo XVI. Lutero, por ejemplo, se apropió de la segunda interpretación agustiniana —la *petra* es Cristo— utilizándola en sentido marcadamente antipapal<sup>121</sup>. A juicio de Molina, esta interpretación, además de opuesta al sentido general de los Padres, es dudosa y no se ajusta al contexto. Lo que fácilmente puede apreciarse si se tiene en cuenta que las dos palabras griegas *petros* y *petra* significan en latín una y la misma cosa: *petram et saxum*. Por otra parte, hay que tener en cuenta que Cristo no habló al apóstol en griego, sino *hebraea lingua tunc consueta*, de donde se coliga que el nombre impuesto al apóstol fue el de *Cephas*, vocablo cuya traducción no es otra que *pedra*. Posteriormente, cuando se trasladaron las palabras del Señor al griego, se introdujo la dualidad de términos *petros*-*petra*: el primero, porque un vocablo masculino era más apropiado para referirse a un varón; el segundo, porque *petra* era más usual en la lengua griega para expresar la idea de roca<sup>122</sup>. Molina insiste con razón en lo artificial de esta interpretación. Si el evangelista hubiera entendido la intención de Cristo en el sentido expuesto, lo habría expresado *disseritis verbis* y no con palabras tan ambiguas que claramente sugieren lo contrario<sup>123</sup>. Por lo demás, la autoridad de San Agustín no puede aducirse como argumento contra el primado de Pedro; el propio San Agustín sostuvo también la interpretación que refiere la *petra* a Pedro y no negó jamás el primado de Pedro y de sus sucesores<sup>124</sup>.

Pero, admitido que las palabras *hanc petram* se refieran al apóstol Pedro, ¿cuál es su significado teológico? Recuerda aquí Molina el uso bíblico según el cual la imposición o cambio de nombre de las personas por parte de Dios no suele ser un hecho intrascendente, sino relacionado con la misión que se les confiere: *Deus enim his quibus nomina aliquando commutavit vel tribuit, quae id significarent quod circa ipsos facere disponebat*<sup>125</sup>.

A. Thurn. *La vocación Petri in S. Agostino*, en *Miscellanea Pisanelli* (Roma 1964) II, 37-38.

123. «Verbum Christi Mt 16,18 ad nullam personam pertinere, sed ad solam Ecclesiam in spiritu edificatam super Petram Christum, non super Papam, nec super Romanam Ecclesiam». WA 7, 709.

124. Molina da notable relieve a este argumento filológico, a quod «J Augustinus advertisset, nunquam talem sensum excogitasset». *De fide*, 264.

125. *Ibid.*, 265.

126. *Ibid.*, 267.

127. *Ibid.*, 265.

Concretamente, la imposición del nombre de Pedro se refiere a su función de ser la *petra firmissima* que sirva de cimiento al edificio eclesial así como su misión —suya y de sus sucesores— de ser vicarios de Cristo, dotados de plena potestad y asistido infaliblemente por el Espíritu Santo para regir la Iglesia<sup>128</sup>. Ahora bien, lo característico de la roca es la firmeza. La firmeza del cimiento eclesial consiste, sobre todo, en la asistencia infalible que le ha sido prometida a Pedro y a sus sucesores para no errar en la fe y, como consecuencia, en la integridad de la fe de la Iglesia<sup>129</sup>. A esta misma fe indefectible de Pedro y sus sucesores, *quatenus Vicarii Christi sunt*, se refieren las palabras del Señor en *Lc 22,32*<sup>130</sup>. Añadamos finalmente que en la condición vicaria de Pedro se apoya Molina para interpretar el texto de *1 Cor 10,4* —*petra autem erat Christus*— que servía de fundamento bíblico a la posición que él refuta. De dicho texto no se infiere ninguna objeción sólida contra la interpretación católica de *Mt 16*. El ser *petra, fundamentum* o *caput* de la Iglesia conviene tanto a Cristo como a Pedro, pero diversamente en cada caso. Cristo lo es *propria virtute et propriis meritis ac potestate*, mientras que el apóstol Pedro *dicitur petra, fundamentum et caput Ecclesiae participatione ab ipso Christo, per potestatem a Christo acceptam*<sup>131</sup>.

La segunda objeción contra la interpretación tradicional de *Mt 16* la ve Molina en la opinión de aquellos que aplican la expresión *hanc petram* no a la persona del apóstol Pedro, sino a la fe en Cristo confesada por él y sobre la cual está edificada la Iglesia. Ya Lutero había sostenido este punto de vista<sup>132</sup>. A juicio de nuestro autor, esta interpretación es «dura y violenta» y valen contra ella los mismos argumentos aducidos contra la anterior<sup>133</sup>. Molina añade a ello un interesante argumento. La fe es el fundamento de las virtudes sobrenaturales y, en consecuencia, del «edificio espiritual», pero *in unoquoque nostrum*. No es, sin embargo, adecuado considerarla fundamento del edificio eclesial:

128. *L. cit.*

129. «Firmittatem vero huius petrae in eo inter alia positam esse existimo quod ei assistentiam infallibilem ad non errandum in rebus fidei quatenus Vicarius Christi est et caput Ecclesiae promisit sibi et successoribus suis, et subinde integritatem fidei in Ecclesia cum ipsa perseverantem...» *L. cit.*

130. *Ibid.*, 288.

131. *Ibid.*, 286-287.

132. «Non ergo super petram, ut est, potestatem Romanae ecclesiae, sicut Decreta quaedam exponunt, sed supra fidem a Petro sub totius ecclesiae persona confessam aedificata est.» *WA 2*, 190.

133. *De Ads.*, 288.

esto debe más bien decirse de Cristo, que es el objeto de dicha fe, y de su Vicario, cuya infalibilidad, fruto de la asistencia del Espíritu Santo, es garantía de la conservación de la fe verdadera y, por consiguiente, de la Iglesia misma<sup>134</sup>. Por lo demás, no desconoce Molina que la interpretación que él refuta puede alegar en su apoyo el testimonio de algunos Padres y escritores eclesiásticos, como Hilario, Cirilo, el Crisóstomo y Teofilacto, que identifican la *petra* con la *confessio fidei* del apóstol Pedro<sup>135</sup>. Pero, en realidad, el apoyo es sólo aparente. El propósito que anima a estos Padres es rechazar la herejía arriana, que negaba la verdadera filiación divina de Cristo y cuando afirman que la recta fe cristológica es el *fundamentum Ecclesiae*, el sentido de sus palabras es que dicha fe es la *ratio ex parte Petri* de que Cristo prometiera edificar sobre él su Iglesia<sup>136</sup>. Por lo mismo, el pensamiento de estos Padres no es que la Iglesia esté fundada sobre la fe cristológica *in genere* . . . *prout ea fides est in unoquoque nostrum* , sino sobre dicha fe *ut erat in Petro*<sup>137</sup>.

*Et portae inferi non praevalent adversus eam*... Según Molina, la interpretación común de los Padres refiere la expresión *portae inferi* al conjunto de factores que llevan a los hombres a la condenación. De dicho punto de vista no discrepa, en el fondo, el de Cornelio Jansenio, para quien *portae inferi* significa, sin más, el infierno mismo, el *regnum diaboli, quod contrariatur Ecclesiae et regno Christi*<sup>138</sup>. Comparte Molina esta interpretación, a la que añade un ligero matiz: *in hoc mundo*. La expresión se refiere al *regnum Diaboli in hoc mundo*, realidad opuesta a la Iglesia militante fundada por Cristo sobre Pedro<sup>139</sup>.

En Cornelio Jansenio se apoya también Molina al entender las *claves regni caelorum* como la plena y suprema potestad de jurisdicción eclesial: . . . *plenariam ac supremam potestatem gubernan-*

134. «Praeterea, fides Christi est quae constituit fideles in esse Ecclesiae...; quare licet ipsa sit fundamentum virtutum supernaturalium atque seductio spiritualis in unoquoque nostrum, non tamen tam apte dicitur fundamentum super quod iudicabit et aedificabitur est Ecclesia quam Christus cui iudicatur et a quo Ecclesia constituitur et Vicarius ipsius a quo etiam continetur et cuius infalibilitati ex assistentia Spiritus Sancti in amplectendis rebus fidei iustitiae conservatio verae fidei in Ecclesia et subinde Ecclesia ipsae. L. cit.

135. *Ibid.*, 267-288.

136. *Ibid.*, 269.

137. *Ibid.*, 270.

138. *Ibid.*, 272.

139. *Ibid.*, 273.

*di Ecclesiam Christi, atque exequendi quidquid ad officium pastoris universalis Ecclesiae et Vicarii Christi pertinet* <sup>140</sup>. Comprende esta suprema potestad cuanto sea necesario para conducir a la Iglesia al fin sobrenatural para el que fue fundada. De ahí que sean competencia de Pedro y sus sucesores la conservación y dilatación de la Iglesia, la proposición de la verdad revelada y de la ley divina y el legislar *pro tempore et circumstantiis* así como la institución de ministros inferiores, como obispos, párrocos y otros, concediéndoles mayor o menor potestad, que le ayudan en el gobierno de la Iglesia <sup>141</sup>. El modo de hablar de Molina delata ya el carácter «petrocéntrico» de su eclesiología, que ve en el Papa la fuente de toda potestad eclesial.

Molina se ocupa a continuación de Jn 21,15ss., texto en el que ve la efectiva colación a Pedro de la potestad primacial que le fue prometida en Mt 16,18: *implevit Christus quod Petro promiserat... constituens eum pastorem universalis Ecclesiae* <sup>142</sup>. Insiste nuestro autor en que estas palabras están dirigidas de manera singular al apóstol Pedro, al que se encomienda la cura pastoral de todo el rebaño de Cristo, es decir, de la Iglesia universal y, por tanto, también de los demás apóstoles, los cuales *omnes Christi erunt et subinde eas Petro subiecit* <sup>143</sup>. La prueba bíblica sobre el primado de Pedro se cierra con un recorrido por diversos textos del libro de los Hechos que dan fe de la posición preeminente de Pedro en la primitiva Iglesia tras la ascensión del Señor <sup>144</sup>.

La exposición de Molina sobre el primado de Pedro se completa con el estudio de las relaciones entre éste y los demás apóstoles, abordado por nuestro autor en la disputación quinta de sus comentarios. La tesis que sostenía la igualdad de todos los apóstoles constituyó una objeción contra el primado frecuentemente esgrimida por los protestantes, que aducían a su favor la autoridad de San Cipriano, según el cual *hoc erant utique ceteri Apostoli, quod erat Petrus, pari consortia praediti et honoris et potestatis* <sup>145</sup>. Pero la relación de Pedro con los demás apóstoles cons-

140. *L. cit.*

141. *Ibid.*, 274.

142. *Ibid.*, 275.

143. *L. cit.*

144. *Ibid.*, 276.

145. *De catholicae Ecclesiae unitate*: PL 4, 492s. Lutero se sirvió frecuentemente de este texto de San Cipriano en su polémica con Eck sobre el papado. Cf. WA 2, 361, 362, 365, 276, 636. Información acerca de este punto, en P. POLAAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle* (Gem-

titulía además el trasfondo de las discusiones del período escolástico acerca del episcopado, las cuales, como es sabido, alcanzaron gran densidad en la época de Trento<sup>145</sup>.

Cayetano nos ofrece de forma precisa los términos en que se planteaba el problema, distinguiendo dos cuestiones: primera, si los apóstoles han recibido la misma potestad que Pedro; segunda, si la potestad recibida por los apóstoles procede de Cristo inmediatamente o sólo por medio de Pedro<sup>146</sup>. Ambas cuestiones, aunque distintas, guardan entre sí estrecha relación. Acerca de ambas encontramos dos posturas contrapuestas. La primera —reseñada por Cayetano en segundo lugar— es la que se suele llamar «papalista» o «romana»: los demás apóstoles recibieron su potestad a través de Pedro, al que estuvieron sometidos, siendo, por tanto, su potestad inferior a la de éste. Pertenece esta tesis a la literatura teológico-canónica de fines del primer milenio y comienzos del segundo. San Pedro Damiano la defendió ardorosamente poniendo en el Papa la fuente de toda potestad eclesiástica o civil y durante la edad media representó el punto de vista dominante en los ambientes curiales. Consiguó esta tesis gran arraigo en Italia, donde encontró el favor de Santo Tomás, Santiago de Viterbo y Egidio Romano; pero tuvo también sus adeptos en París, como Pedro Paludano y Herveu Nadal. De ella se hacen eco autores tan poco sospechosos de «papalismo» como Guillermo de Ockam y el Panormitano, que la defiende como sentencia más probable<sup>147</sup>. En su *Summa de Ecclesia*, verdadero arsenal de argumentos para los defensores del papado, Juan de Torquemada razonó ampliamente esta tesis<sup>148</sup>, defendida en Trento por no pocos

bloux 1932: 190-192. Sobre el pensamiento de San Cipriano en esta materia, cf. P. V. DIASF TR. CAMEROT, *Ecclesiologia. Escriitura y Patristica hasta San Agustín* (Madrid, 1932) 193-201; M. MALCANGIOLINI, «Cathedra Petri e lo sviluppo dell'idea del primato papale dal II al IV secolo», en *Miscellanea Piovanti II* (Roma 1964) 47-53.

145 Cf. sobre este problema, G. ALBERICO, *Lo sviluppo della dottrina sul potere nella Chiesa universalis. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo* (Roma 1964) 11-101; W. BERTRAM, *De quaestione circa originem potestatis jurisdictionis episcoporum in Concilio Tridentino non resoluta*. Periodica de re morali, canonica, liturgica 52 (1963) 458-476; T. I. JIMÉNEZ DEBRESTI, *El binomio Primado-Episcopado* (Bilbao 1962) 87-101; Y. M. CONGAR, *L'Épiscopat. De saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 365-387.

147. *De comp.*, 14 (Cf. nota 110).

148. Cf. información acerca de este punto en J. F. RAMIREZANI GOÏC, *Papa y Obispos en la potestad de jurisdicción según el pensamiento de Francisco de Vitoria O.P.* (Roma 1967) 60-61.

149 «Cum ergo dicitur Petrus suscepisse pro omnibus et pro omnibus potestatem, hoc intelligendum est ad modum quo dicimus solem recepisse

teólogos capitaneados por Lainez y considerada por Suárez como «sentencia común»<sup>150</sup>.

En el extremo opuesto consigna Cayetano el parecer de quienes sostienen que *omnes Apostoli parum potestatem a Iesu Christo habuerunt*<sup>151</sup>. Según Radrizzani, tal opinión, que aparece por primera vez en las *Questiones quodlibetales* de Enrique de Gante, fue defendida por Durando y, en el siglo xv, por los conciliaristas parisienses Juan Gerson, Pedro d'Ailly y Juan Maior, cuya influencia en Francisco de Vitoria ha sido justamente notada<sup>152</sup>.

Cayetano, por su parte, se esforzó en encontrar una vía media entre las dos posiciones descritas. Para ello, distingue en los apóstoles dos aspectos: la condición misma de apóstol y la de súbditos (*ovēs*) de Cristo. En cuanto tales apóstoles, todos fueron iguales entre sí; en cambio, en cuanto *ovēs Christi*, todos estuvieron sometidos a Pedro, único pastor<sup>153</sup>. A partir de la Escritura argumenta Cayetano la igualdad de los apóstoles en la potestad de orden y de jurisdicción en la Iglesia universal, así como el hecho de que *hanc potestatem habuerunt a Christo immediate, sicut et apostolatam*<sup>154</sup>. Al mismo tiempo, basándose en Jn 10,15 y 21,17 —*unum ovile et unus pastor*— concluye Cayetano que *sic Petrus invenitur ille unus pastor ... et reliqui invenuntur unius ovilis ovēs*<sup>155</sup>.

Para conciliar ambas afirmaciones, recurre Cayetano a una distinción entre dos modos de actuar de Cristo: *ordinarie* y *de speciali gratia*. Y así,

«... In institutione ecclesiastici regiminis ordinario iure perpetuo servandi, monarchicum, id est, unius principatum instituit, et posuit Petrum caput unum totius corporis Ecclesiae, a quo in omnes potestas iurisdictionis et ordinis ordinarie derivaretur»<sup>156</sup>.

lumen a Deo prae omnibus stellis et pro omnibus. Prae omnibus: quoniam in maiori plenitudine quam ceterae stellae. Pro omnibus: quoniam in eo ordine ut ab ipso sicut a fonte in ceteras stellas lumen descendat. Et simile est de capite... Ita est de Petro, qui non tantum auctoritate prae omnibus aliis donatus est, sed etiam caput et princeps aliis influens in toto corpore Ecclesiae constitutus est. J. DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia* (Venecia 1561) II, 22.

150 Cf. J. F. RADRIZZANI GOTTI, *Papa y Obispos*... 61.

151. *De Corp.*, 15.

152. Cf. J. F. RADRIZZANI GOTTI, *Papa y Obispos*... 62-64.

153. *De Corp.*, 23.

154. *Ibid.*, 27.

155. *Ibid.*, 29.

156. *Ibid.*, 32.

Sin embargo, *in erogando . . . ex spectati gratia*, el mismo Cristo confirió a todos los apóstoles las potestades de orden y jurisdicción, aunque siempre en subordinación a Pedro<sup>157</sup>. Es decir, en virtud de un privilegio extraordinario, los apóstoles recibieron inmediatamente de Cristo una potestad que *ordinarie* deberían haber recibido a través de Pedro<sup>158</sup>. Por ello, muertos los apóstoles y extinguido el privilegio mencionado, toda la potestad sobre la Iglesia universal se concentra en Pedro y sus sucesores<sup>159</sup>.

Molina hace suya la posición representada por esta vía media de Cayetano, al que expresamente cita en esta cuestión juntamente con Domingo de Soto, distinguiendo entre los apóstoles en cuanto tales y en cuanto *opes Christi*. Siguiendo el comentario de Santo Tomás a 1 Cor 12,28, Molina considera el oficio apostólico integrado por dos notas o funciones. La primera consiste en la predicación del Evangelio y la implantación de la fe: a ella pertenece su condición de autores de la Escritura y la asistencia del Espíritu Santo *in docendo et scribendo* así como la facultad de hacer milagros en confirmación de la fe anunciada. La segunda función consiste en fundar y regir iglesias en todo el mundo, para lo cual se requería la *plena potestas clavium* y la *plena potestas iurisdictionis in orbem*<sup>160</sup>. Todas estas prerrogativas las confirió Cristo a los apóstoles *per se ipsam . . . et non per Patrum aut aliquem abum*. Y para hacerlos aptos en orden al oficio encomendado, les confirió las primicias de la gracia en la venida del Espíritu Santo<sup>161</sup>.

La prueba bíblica de la colación inmediata del oficio apostólico la encuentra Molina en Lc 6,13s y Mc 9,1s, de donde deduce que Cristo *per se ipsam creavit eos apóstolos* antes de prometer el primado a Pedro. Sin embargo, no les concedió al mismo tiempo todas las prerrogativas inherentes al *munus apostolicum*, pues antes de la venida del Espíritu Santo *non erant illud perfecte obturi*<sup>162</sup>. En concreto, Cristo les concedió el don de hacer milagros al crearlos apóstoles (Mc 3,15) y al enviarlos a predicar tanto antes como después de su resurrección (Lc 9,1s; Mt 10,5-8; Mc 6,7; 16,17-20). La *plena potestas clavium* les fue conferida en la última cena, cuando fueron ordenados sacerdotes por Cristo, así como

157. *Ibid.*, 39.

158. *Ibid.*, 34.

159. *Ibid.*, 39.

160. *De Ide.*, 289.

161. *I.*, *cit.*

162. *L.* *cit.*

después de la resurrección, cuando Cristo les concedió, con el Espíritu Santo, la potestad de absolver y retener los pecados (Jn 20,22) e igualmente cuando *eos creavit episcopos*<sup>163</sup>. ¿Cuándo tuvo lugar esto último? Para Molina, este momento *non est certum ex Scripturis*, pues no todo cuanto Cristo hizo tras la resurrección fue consignado por escrito en los evangelios. A pesar de ello, no puede haber duda acerca de la ordenación episcopal de los apóstoles antes de la ascensión del Señor: si los obispos suceden a los apóstoles, no cabe duda de que éstos fueron obispos. En cuanto a la potestad de jurisdicción, les fue prometida por Cristo junto con la potestad de las llaves y conferida tras la resurrección, cuando los envió en misión por todo el mundo<sup>164</sup>. Finalmente, la venida del Espíritu Santo los confirmó plenamente en la gracia y los hizo idóneos para el desempeño del *munus apostolatus* otorgándoles el don de la infalibilidad *in doctrina fidei et morum tam in docendo quam in scribendo*<sup>165</sup>.

En todo cuanto concierne al *munus apostolatus*, los apóstoles fueron iguales a Pedro, no obstante el primado universal de éste. Y en este sentido han de entenderse aquellos textos de la Escritura (como, por ejemplo, Gál 2,9-11 ó Hech 8,14) y de los Padres (como el antes aludido de San Cipriano) que sugieren una igualdad de los apóstoles con Pedro<sup>166</sup>. Pero los apóstoles fueron también *ovcs Christi* y, en este sentido, *Petrus caput et pater erat Apostolorum atque ipsis superior*, pues Pedro fue constituido por Cristo *pro se et suis successoribus* cabeza y pastor de la Iglesia universal y vicario de Cristo en la tierra y, por lo mismo, *atquo modo* era superior a los demás apóstoles, que no por serlo dejaban de ser *ovcs Christi*; sometidas a Pedro, aunque *ab eo quoad munus apostolatus exemptus*<sup>167</sup>.

Por otra parte, hay entre la potestad primacial y el *munus apostolatus* una importante diferencia. La primera fue conferida a Pedro *pro se et pro suis successoribus ex institutione Christi* y no es un privilegio personal que hubiera de extinguirse con la vida de su beneficiario<sup>168</sup>. Por el contrario, el oficio apostólico es un don personal limitado a las personas concretas de los após-

163. *L. cit.*164. *Ibid.*, 290.165. *Ibid.*, 290-291.166. *Ibid.*, 292-293.167. *Ibid.*, 293.168. *Ibid.*, 291.

toles. De lo dicho se infiere que los obispos suceden a los apóstoles *non quoad munus Apostolatus, sed quoad dignitatem Episcopatus*<sup>169</sup>. Ahora bien, la jurisdicción universal competía a los apóstoles *ratione Apostolatus*; de ahí que no sea transmisible a los obispos, los cuales sólo tienen jurisdicción *iuxta praescriptum Apostolorum* y, muertos éstos, *iuxta praescriptum Summarum Pontificum, quibus rectimen totius Ecclesiae commissum est et quorum est munero et jurisdictionem distribuere prout melius viderint expedire ad regimen et bonum Ecclesiae*<sup>170</sup>.

Molina se hace eco en este mismo lugar de una interesante cuestión planteada ya por Cayetano a propósito de las relaciones entre la Escritura y la Iglesia. ¿Qué autoridad es mayor circa ea quae sunt fidei? ¿La Escritura o la Iglesia? Ya en 1526 afirmaba Francisco de Vitoria que *quaestio est quae multoties venit in scholas*<sup>171</sup>. La Reforma daría redoblado interés al problema, pero sus orígenes son antiguos. Incluso en momentos dominados por la exaltación hierocrática del pontificado, teólogos y canonistas habían reconocido límites a la *plenitudo potestatis* del Papa, sobre todo a propósito del poder de dispensar. Pero canonistas y curialistas exageraron la *plenitudo potestatis* hasta el punto de hacer de ella un poder casi divino<sup>172</sup>. Este estado de cosas provocó la aparición de un movimiento de reacción que dará gran importancia a las cuestiones de criteriología teológica y que cuenta entre sus representantes figuras como Escoto, Enrique de Gante, Guillermo de Ockam, etc.

Enrique de Gante fue el primero en plantear el problema de las relaciones entre la Escritura y la Iglesia en términos de rivalidad mutua<sup>173</sup>. Por su parte, Ockam se esforzó en subordinar la Iglesia a las fuentes objetivas de su fe<sup>174</sup>. A semejante pretensión

169. «Episcopi Apostolis succedunt non quoad munus Apostolatus, sed quoad dignitatem Episcopatus non tamen habent jurisdictionem in universum orbem ut apostoli, sed secundum praescriptionem apostolorum qui illos constituerant episcopos, et apostolis mortuis secundum praescriptionem Summi Pontificis a quo tota iurisdictio dependet. 169» 293-294.

170. *Ibid.*, 294.

171. V. de Vitoria, *Lección de Gram. Hisp.*, Ed. Beltrán de Heredia (Salamanca 1932) I, 53. Amplia información sobre este punto en Y. M. Cozcar, *La Tradición y las tradiciones* (San Sebastián 1964), I, 202s.

172. *Ibid.*, 163-170, 217. Más documentación sobre este punto en Y. M. Cozcar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 15-17.

173. Cf. Y. M. Cozcar, *La tradición y las tradiciones* (San Sebastián 1964) I, 168, 219.

174. Cf. A. van Leeuwen, *L'Eglise, règle de foi dans les écrits de Guillaume d'Ockam: EphThLoy 11* (1934) 249-260.

obedece su catálogo de verdades católicas, que tan amplia difusión habría de conocer en la posteridad, al ser reproducido por teólogos como Enrique Totting de Oyta, Gerson, Juan Courteu-  
cuisse, Torquemada, Biel, etc. Un texto de San Agustín universal-  
mente recibido en la edad media - *Ego vero evangelio non crede-  
rem nisi me Ecclesiae catholicae commoveret auctoritas* <sup>175</sup>— hacia  
que no se pudiese discutir a la Iglesia un cierto carácter de regla  
de fe, cosa que, por lo demás, la edad media le había reconocido  
unánimemente. Se explica así que los teólogos, en su mayor parte,  
se orientaran en una línea que Congar ha llamado «fideísmo ecle-  
siástico» <sup>176</sup>. Esta actitud es perceptible no sólo en los teólogos que  
subordinan la Escritura a la Iglesia, sino en los mismos catálogos  
de verdades católicas, en los cuales, para justificar el plus que  
hay en la Iglesia por encima de la Escritura, se acude con dema-  
siada frecuencia a la transmisión extrabiblica de datos o a la  
acción del Espíritu Santo *revelatio*— que hace comprender a la  
Iglesia tal o cual intención de Dios <sup>177</sup>. Lo cual lleva consigo la  
apertura de un hiato entre la Escritura y la autoridad doctrinal  
de la Iglesia, que, asistida por el Espíritu Santo, va poco a poco  
configurándose como una razón para sí misma <sup>178</sup>.

En vísperas de la Reforma fue mérito de Cayetano subrayar  
enérgicamente la primacía de la Escritura, a la que subordinó  
estrictamente la autoridad doctrinal de la Iglesia. Cayetano ex-  
puso esta idea bajo la forma de un hipotético conflicto entre el  
apóstol Juan y el papa Clemente. La relación entre ambos era de  
igualdad *in potestate executiva*; era superior el Papa *in auctori-  
tate regiminis*; pero, al mismo tiempo, el apóstol era superior al  
Papa por razón de la dignidad apostólica como asimismo *in doc-  
trina fidei et morum*, ya que a los apóstoles y no al Papa les fue  
confiada la composición de los libros sagrados, los cuales están  
por encima del Papa y de toda la Iglesia <sup>179</sup>.

Molina formula y resuelve el problema en términos casi idénti-  
cos a los de Cayetano. Clemente, sucesor de Pedro, era superior

175. *Contra Epistolam Manichei*, V, 6- Pl. 42, 176.

176. La expresión es de Y. M. CONGAR, *La tradición y las tradiciones* (San Sebastián 1964) I, 164.

177. *Ibid.*, 164-166; 217a.

178. Aspecto subrayado por Congar respecto de Torquemada: *Ibid.*, 218, r. 38. Lo mismo podría decirse, según el citado autor, de otros muchos teólogos: en todos los casos tiende a instaurarse una desunión entre la 'Iglesia' y las referencias objetivas de la fe. *Ibid.*, 164.

179. *De corp.*, 53.

a Juan y a los apóstoles que aún vivían en cuanto que éstas revera *erant oves ipsius perinde atque Petri*. Pero Juan y los demás apóstoles eran superiores a Clemente por razón de la dignidad apostólica y por su condición de autores de la Sagrada Escritura:

«quía illi erant Apostoli et assistentiam habebant Spiritus Sancti ad condendum Scripturas Sacras et ad statuendum de novo res fidei in Ecclesia»<sup>180</sup>.

En cambio, Clemente, aunque sucesor de Pedro,

«non erat apostolus neque ad id habebat assistentiam, sed solum ad definiendum ea quae sunt fidei, quatenus in Scripturis aut definitionibus continentur aut ex illis deducuntur»<sup>181</sup>.

La respuesta de Molina pone de manifiesto la diferencia entre la función de los apóstoles y la de la Iglesia posterior en la transmisión de la fe. Los apóstoles eran órganos de la revelación; de ahí que la asistencia infalible del Espíritu Santo se extienda en ellos *ad statuendum de novo res fidei*. No así en el caso de la Iglesia y, en concreto, del Papa, asistido también por el Espíritu Santo, pero sólo para proponer el objeto de la fe tal y como se contiene en las Escrituras o en las definiciones anteriores o tal y como de ellas se deduce. Con ello queda clara la posición de Molina respecto del problema de las relaciones entre la Escritura y la autoridad doctrinal de la Iglesia: ésta se ejerce en estricta subordinación a aquélla. La revelación apostólica es la verdadera norma de fe. La Iglesia propone lo que en ella expresamente se contiene o de ella se deduce.

### *El primado del Papa*

La potestad primacial prometida y conferida por el Señor al apóstol Pedro pervive en los sucesores de éste, los obispos de Roma. Consciente de que este aserto no puede probarse con argumento estrictamente bíblico, Molina advierte que para tenerlo como *certissimum in fide* es más que suficiente la perpetua tradición de la Iglesia —a *principio nascentis Ecclesiae usque in*

180 *De fide*, 203.

181 *L. cit.*

*hottiernum diem*— según la cual Pedro y sus sucesores fueron instituidos por Cristo vicarios suyos y pastores de la Iglesia universal<sup>182</sup>. A lo cual añade otros argumentos de razón teológica. En primer lugar, si la Iglesia ha de durar *usque ad consummationem saeculi*, la misma duración ha de tener el fundamento sobre el que ha sido edificada. Más aún, el oficio de Vicario de Cristo y Pastor universal, al que compete asegurar la unidad y la paz de la Iglesia, es más necesario, si cabe, tras la muerte de los apóstoles que durante la vida de éstos: sería absurdo que Cristo hubiese dejado a la Iglesia sin cabeza y pastor visible que garantice eficazmente la unidad<sup>183</sup>. En relación con ello, Molina añade otra razón: *inter regimina illud principum est quod ad unum supremum caput reducitur*<sup>184</sup>. El aserto se basa en el conocido principio aristotético *principatum pluralitas mala*, que, recogido por Santo Tomás y Torquemada<sup>185</sup>, representó un papel de cierto relieve en las controversias eclestológicas del siglo XVI<sup>186</sup>. Molina lo toma como punto de arranque de un argumento que fue muy frecuente entre los apologistas católicos. Estos, en efecto, utilizaron polémicamente la confusión reinante en el protestantismo en todo lo referente a la fe, las doctrinas, los sacramentos y los ritos. La querrela sacramentaria constituyó un hecho bien notorio y los sucesivos fracasos en que concluyeron los intentos de reconciliación promovidos desde 1530 por los protestantes ponían una buena baza política en manos de los católicos<sup>187</sup>, que no vacilaron en atribuir semejante estado de cosas al principio del libre examen y al rechazo de un centro único de autoridad y magisterio. Molina es buen testigo de este proceso: sí, en efecto, se admite más de una cabeza en la Iglesia,

«... et si inter huiusmodi capita orta fuerit controversia aliqua, quis componet illam aut quis coget concilia, et continebit Ecclesiam in unitate fidei, pace et tranquil-

182. *Ibid.*, 276-277.

183. *Ibid.*, 277-278.

184. *Ibid.*, 279.

185. *Contra Gentes*, lib. IV c. 76; *Summa de Ecclesia*, lib. II, c. 2 y 4.

186. No tan destacado, en realidad, como supone G. HENNIG, *Cajetan und Luther* (Stuttgart 1966) 18-20, que se empeña en presentar el aristotelismo como fuente decisiva de la concepción de Cayetano sobre el primado papal. Cf. mis observaciones en contra en: *Infalibilidad y potestad magisterial en la polémica anticonciliarista de Cayetano*, *Communio* 14 (1981) 30-31.

187. Cf. G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme* (Genèbrioux 1937) : 57-161.

Uitate? quis etiam ministros Ecclesiae constituet? Unusquisque enim pro suo arbitratu in sua civitate eliget doctrinam quae sibi magis placuerit, esto in ea a reliqua Ecclesia dissentiat aut seipsum instituet episcopum vel ministrum Ecclesiae»<sup>100</sup>.

Por lo mismo, eliminado el primado del Papa como centro único de determinación de la fe, se hace imposible a los fieles el discernimiento de la verdadera Iglesia, pues cada secta pretenderá que su doctrina es la única conforme a las Escrituras. Justamente por eso han rechazado siempre los herejes y sectarios el primado pontificio: su admisión hace, en efecto, imposible la permanencia de sus errores y escisiones<sup>101</sup>.

Los reformadores abrigan sin excepción el convencimiento de que el primado romano es el causante principal de la decadencia progresiva de la Iglesia. De ahí que su primer objetivo sea probar que el primado no es de institución divina, sino puramente humana. Para ello, además de criticar la interpretación tradicional de los textos petrinus, rechazan el carácter transmisible de la pretendida primacía de Pedro. Ante esto, los autores católicos no se limitarán a probar que fue voluntad de Cristo que Pedro tuviera sucesores, sino que, además, se propondrán demostrar que tales sucesores son los obispos de Roma. Para ello, echan mano de la argumentación histórica a fin de mostrar que los obispos de Roma han sido siempre recibidos por la Iglesia en el lugar de Pedro y que a ellos, como a tales sucesores de Pedro, han sido siempre remitidas las *maiores Ecclesiae causae*.

Ahora bien, justamente la argumentación histórica se veía, en las controversias de la época de la Reforma, afectada de numerosos problemas críticos que atrajeron la atención de los polemistas: la autenticidad de obras como las atribuidas al papa Clemente y a Dionisio Areopagita, la de las decretales atribuidas a los antiguos papas por Graciano, la discusión sobre los cánones de Nicea, etc. Como ha puesto de relieve P. Polman, los polemistas adoptan por lo general la solución más favorable a sus intereses: lo que quiere decir que ponen la crítica histórica al servicio de sus tesis dogmáticas<sup>102</sup>. De este modo, los católicos echaron sobre

100. *De fide*, 279.

101. *I. cit.*

102. P. POLMAN. *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle* (Gembloux 1932) 641-643.

si la carga de sostener la autenticidad de documentos cuyo carácter apócrifo era generalmente admitido desde hacía tiempo. Ello explica la debilidad que presentan sus argumentos históricos en no pocos casos<sup>191</sup>. Las secuelas de la situación descrita se perciben en Molina, cuya argumentación histórica acerca del primado romano incluye testimonios, como los de Clemente, las decretales, los cánones de Nicea, etc., claramente apócrifos<sup>192</sup>.

Junto a lo dicho, Molina se revela asimismo tributario de la época al recoger varios textos de Ireneo, Agustín y Optato de Milevi que establecen la sucesión ininterrumpida en la sede romana desde Pedro hasta los papas de su tiempo<sup>193</sup>. Esta forma de argumentar fue bastante común entre los católicos, que, en su lucha contra el protestantismo, toman como modelo la argumentación de los Padres y escritores cristianos contra las herejías y sectas de la antigüedad<sup>194</sup>. Ya, en efecto, San Ireneo empleó contra los herejes el argumento de la sucesión apostólica como criterio de ortodoxia doctrinal. La ininterrumpida sucesión de los obispos en las iglesias fundadas por los Apóstoles garantiza la verdad de su doctrina. Pero como sería demasiado prolijo establecer la lista sucesoria de los obispos en todas las iglesias de fundación apostólica, Ireneo se limita «a la iglesia más grande, más antigua y mejor conocida de todos, fundada y establecida en Roma por los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo». Con dicha iglesia *propter potentiorum principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est omnes qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio*. A continuación sigue la sucesión de los obispos romanos desde el tiempo de Pedro hasta Eleuterio, «el duodécimo desde los Apóstoles que ocupa actualmente la sede»<sup>195</sup>. De manera parecida,

191. *Ibid.*, 476.

192. *De fide*, 279-282.

193. *Ibid.*, 286. Los textos citados por Molina son los siguientes: IRENAEUS, *Adversus haereses*, I, 3, c. 3, n. 2; PG 7, 348 B; AUGUSTINUS, *Contra epistolam quam vocant fundamenti*, 4; CSEL 25, 4-10; [u. *Epistola* 43 (5), 14ss.; CSEL 34/2, 96ss.]; OPTATUS, *Contra Parmeniam Donatistam*, I, 2, c. 2; CSEL 26, 38.

194. Aspecto bien notado por G. THÉIS: «... la démonstration de la vraie Eglise par la note d'apostolicité se rapproche des preuves historiques; elle traduit, à sa manière, le grand argument du christianisme, que les écrivains des premiers siècles avaient tiré de la concordance que leur Eglise et leur doctrine avaient gardée avec celle de l'âge apostolique, grâce à la continuité de la hiérarchie. Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme (Gembloux 1907) 255.

195. Texto citado en n. 193. La bibliografía sobre este texto de Ireneo es abundantísima. Se encontrará buena información en J. QUASTEN, *Patrologia*, I (Madrid 1973) 300-305.

Optato de Milevi, para demostrar contra los donatistas la unidad de la Iglesia, aduce la sucesión en la Iglesia romana desde Pedro hasta Siricio, «que es ahora nuestro colega en el episcopado»<sup>196</sup>. Por su parte, también San Agustín se sirvió frecuentemente de este argumento. Molina aduce, en concreto, un conocido texto en el que el Santo Doctor, al enumerar las razones que le mantienen en el seno de la Iglesia católica, consigna la *successio sacerdotum ab ipsa sede Petri usque ad praesentem episcopatum*<sup>197</sup>. El mismo San Agustín, en su carta a Genesio, alega la sucesión episcopal en la Iglesia romana desde el apóstol Pedro hasta Anastasio, para concluir que «los obispos donatistas no se basan en esta sucesión»<sup>198</sup>. Textos como los incluidos y otros de parecido tenor fueron objeto de frecuentísima utilización en las controversias teológicas de la época de la Reforma. Era natural que, ante la insistencia de los protestantes en la mera *successio doctrinae*, subrayaran los católicos la importancia de la *successio personarum* haciendo de ella una nota de la verdadera Iglesia. La publicación por Erasmo de las obras de San Ireneo en 1528, así como la edición del *De schismate Donatistarum* de Optato de Milevi, llevada a cabo en 1649 por Cocleo, ponía en manos de estos teólogos un magnífico arsenal de argumentos en favor de la *successio personarum* en la sede romana. Molina es un buen testigo de esta forma de argumentar, bastante común, como queda dicho, entre los autores católicos de la segunda mitad del siglo XVI<sup>199</sup>.

Ahora bien, ¿de qué naturaleza es la vinculación entre la sucesión petrina y la sede episcopal romana? Recoge Molina, en primer lugar, la posición de Cayetano, a quien atribuye la tesis de que el sumo pontificado es inseparable del episcopado romano *ex institutione Christi*, es decir, por derecho divino<sup>200</sup>. Semejante atribución no nos parece exacta. Molina la basa en la *Apologie tractatus de comparatione auctoritatis Papae et Concilii*<sup>201</sup>, donde Cayetano alude a la cuestión que nos ocupa sólo de pasada, al

196. Texto citado en n. 193.

197. Texto citado en n. 193.

198. Ep. 53,2: PL 33, 106. Cf. P. BATTIFOLA, *Le catholicisme de saint Augustin* (Paris 1929) 194s.; S. J. GRABOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín* (Madrid 1965) 144; A. TRAPÉ, *La sede de Petrus in S. Agostino*, en *Miscellanea Poloni* (Roma 1964) II, 60-62.

199. Cf. P. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle* (Gembloux 1932) 479-493.

200. De *id.*, 794-295.

201. *Apol.*, 723. 732. 742. 751.

tratar de la potestad electiva del Romano Pontífice. El pensamiento de Cayetano sobre la vinculación del papado a la sede romana es bastante más matizado y se expresa ampliamente en su tratado *De institutione Pontificatus*, obra que Molina no cita en este punto. Para Cayetano, la sucesión de Pedro en el pontificado es, ciertamente, de derecho divino: *instituto evangelica*. Pero que el sucesor de Pedro sea concretamente el obispo de Roma y no otro es cosa, en cambio, que deriva de un hecho histórico, cual es la *appropriatio* de la iglesia romana a Pedro. Ahora bien, esta *appropriatio* de la iglesia romana a Pedro no es, a juicio de Cayetano, un hecho meramente humano: se trata de una *appropriatio firmata*. Y ella, no sólo *quia Petri morte firmata est*, sino además *quia Christi auctoritate robur firmitatis obtinuit*, afirmación que él apoya en la escena del *Quo vadis?*<sup>202</sup>.

Cayetano advierte, además, que el pontificado universal y el episcopado romano no deben considerarse como dos realidades distintas: *non enim sunt duo in actu, sed in potentia tantum, hoc est quia potuissent esse duo*<sup>203</sup>. No hay, pues, en Pedro dos episcopados unidos, ya que ningún episcopado había en Roma antes de Pedro. Fue éste quien la apropió a su propio pontificado

«ita quod pontificatus Petri, quem a Christo habuit relatum ad ecclesiam catholicam, retulit ipse Petrus ad ecclesiam romanam appropriando sibi illam»<sup>204</sup>.

De todo lo cual deducía Cayetano que *eo ipso quo aliquis verus est Romanus pontifex, verus est pontifex ecclesie catholice a Christo in beato Petro institutus*<sup>205</sup>.

Molina, que no se hace eco de estos razonamientos de Cayetano, al atribuir a éste la inseparabilidad *ex institutione Christi* entre la sede romana y el pontificado universal, ve la prueba de dicha vinculación en el relato del *Quo vadis?*<sup>206</sup>. Pero, ¿es exacta esta interpretación? Dicho de otro modo: ¿entendió Cayetano estas supuestas palabras de Cristo como fundamento de una vinculación *facte divina* entre el ministerio petrino y la sede romana? No parece que sea así, ya que Cayetano distingue con claridad la *appropriatio* de la *instituto evangelica*, restringiendo ésta a la

202. *De institutione*, 74-79.

203. *Ibid.*, 80.

204. *L. cit.*

205. *L. cit.*

206. *Op. cit.* n. 200.

voluntad de Cristo de que Pedro tenga sucesores en el pontificado. No obstante, la posición de Cayetano debió dar lugar a interpretaciones diversas. Gregorio de Valencia, por ejemplo, interpreta a Cayetano en sentido opuesto a Molina y lo alinea junto a Domingo de Soto como defensor de la separabilidad entre el pontificado universal y la sede romana<sup>207</sup>.

Domingo de Soto es el teólogo que Molina toma como representativo de la opinión que sostiene la separabilidad entre el pontificado universal y la sede de Roma. La Iglesia tiene potestad para llevar a cabo tal separación y establecer el sumo pontificado en otra sede o en ninguna, de modo que el Papa sea sólo *episcopus universalis orbis*, como ocurrió con el propio Pedro antes de elegir Antioquía o Roma como sede particular<sup>208</sup>. Molina resume en dos las razones de Soto. En primer lugar, el relato del *Quo vadis?* carece de autoridad suficiente y, de todos modos, de ella no se sigue que fuese voluntad de Cristo unir inseparablemente la sede romana con el pontificado universal. En segundo lugar, cuando Pedro fue instituido pastor de la Iglesia universal, no fue adscrito a ninguna iglesia particular. Ningún motivo hay, pues, para sostener que, por razón de la muerte de Pedro en Roma, quedase inseparablemente ligado a esta ciudad el sumo pontificado<sup>209</sup>.

La respuesta de Molina a esta cuestión es muy significativa. Nuestro autor se inclina, desde luego, por la vinculación *ordinatione divina* e indisoluble entre el pontificado universal y la sede romana. Reconoce, claro está, que el relato del *Quo vadis?* no es bíblico, pero tiene, a su vez, la autoridad «de gravissimos Patres» y la del papa Inocencio III que lo aceptó como cierto. De dicho relato se desprende no sólo la voluntad de Cristo de que Pedro muriese en Roma, sino también la intención del Señor de que, de ese modo, el pontificado universal quedase fijado en dicha ciudad. Así las cosas,

«... per hoc quod Petrus episcopus urbis Romae fuerit, ibi ex institutione divina alligatum reliquerit Summum Pontificatum»<sup>210</sup>.

207. G. DE VALENTIA, *Commentariarum theologicarum*, III (Lugduni 1609) 216.

208. *De fide*, 295.

209. *I. cit.*

210. *Ibid.*, 296.

De lo contrario, no podría decirse, como hacen los cánones, que la Iglesia romana a *Domino Salvatore nostro primatum obtinuit* ni correspondería a la Iglesia romana la elección del sucesor de Pedro en el sumo pontificado<sup>211</sup>. Molina añade a ello una razón de orden práctico: si el sumo pontificado no estuviera unido de forma indisoluble, *ordinatione divina*, a una sede particular, la Iglesia se vería continuamente sometida al juego de los poderes seculares y se daría ocasión al cisma y a la división en la Iglesia. Precisamente, el hecho de que, a pesar de tantas persecuciones y presiones de toda índole, ningún Papa haya trasladado el supremo pontificado a otro lugar *signatum est post mortem Petri altissimum mansisse Sacrum Pontificatum romano episcopatu, quasi Christus institueret ut ubi Petrus sedem collocaret et vitam finiret, sedes illa primatum teneret*<sup>212</sup>.

Con la razón expuesta enlaza esta otra: la separabilidad entre el sumo pontificado y la sede romana no puede considerarse como cosa cierta. En todo esto, estamos ante algo dudoso. Ahora bien,

«in dubio, . tutior pars est eligenda qualis est 'non posse dissolvi'; in eo enim quod non dissolvatur nihil est periculi, in eo vero quod dissolvatur unminet in re gravissima periculum transgressionis ordinationis divinae atque divisionis schismatis in Ecclesia»<sup>213</sup>.

Idéntico razonamiento repite Molina respondiendo a los argumentos de Domingo de Soto. Para Molina, el relato del *Quo vadis?* no es apócrifo y los cánones y concilios deducen de él la voluntad de Cristo de que el sumo pontificado quede fijado en Roma. Por todo ello,

« . cum motiva adducta non solum probabilem reddant hanc partem, sed etiam probabiliorem opposita, fit ut in ea ut in tutiorem inclinandum sit»<sup>214</sup>.

Esta forma de argumentar de Molina pone de manifiesto uno de los rasgos más salientes de su pensamiento eclesiológico: lo que U. Horst ha llamado la *Sicherheitsproblematik*, es decir, el propósito de eliminar de modo tajante cuanto pueda suponer un

211. *L. cit.*

212. *Ibid.*, 297.

213. *L. cit.*

214. *Ibid.*, 298.

peligro para el papado y sus prerrogativas. La seguridad se convierte así en razón teológica<sup>215</sup>.

Finaliza Molina este punto advirtiendo que de lo expuesto no se infiere que el Papa no pueda *ex rationabili causa* dejar Roma y regir la Iglesia desde otro lugar. Tal eventualidad podría, por graves razones, producirse. Pero dondequiera que el Papa se encuentre será siempre obispo de Roma, de modo que tan pronto como le fuese posible *teneretur in eam locum, ut in suam propriam sedem et episcopatum commigrare*<sup>216</sup>.

Molina cierra su exposición sobre el primado pontificio con unas someras consideraciones relativas a la elección del Pontífice. La cuestión había sido tratada por Cayetano y, más tarde, por Francisco de Vitoria en su segunda *Relectio de potestate ecclesiastica*, de cuya argumentación hace Molina un resumen en cinco proposiciones<sup>217</sup>. ¿Cómo se transmite el ministerio y la potestad petrina a los sucesores de Pedro? Vitoria distinguía en este punto una doble hipótesis: que el propio Pedro hubiera determinado la manera de elegir a su sucesor o que no lo hubiera hecho. En este segundo caso, muerto Pedro, la potestad de elegir a su sucesor corresponde a la Iglesia<sup>218</sup>. Esta forma de hablar no debe interpretarse en el sentido de una eclesiología democrática, como si el sujeto de la potestad eclesiástica fuese el pueblo. El propio Vitoria advierte que el poder papal no existe formalmente en la Iglesia<sup>219</sup>, por lo que ésta, en realidad, no hace otra cosa que determinar la persona que ha de ocupar el lugar de Pedro y sobre la que recaerá un poder primacial otorgado por Cristo y no por la Iglesia. Molina formula concisamente este punto de vista:

«supposita institutione Christi, quae instituit et tradidit Summum Pontificatum Petro in Ecclesia in perpetuum duraturum in se et successoribus suis, mortuo Petro, Ecclesia habuit potestatem eligendi et substituendi alium loco illius si Petrus nihil de ea re prius instituisset»<sup>220</sup>.

215. Cf. notas 114-116.

216. *De fide*, 307.

217. Para la argumentación de Vitoria, cf. J. F. RADRIZZANI GUÀ, *Papa y Obispos...*, 161-210.

218. Documentación en J. F. RADRIZZANI GUÀ, *Papa y Obispos...*, 163.

219. *Id. ibid.*

220. *De fide*, 300-301.

Las razones aducidas por Molina en apoyo de esta tesis están igualmente tomadas de Vitoria y se resumen en la analogía de la Iglesia con la sociedad civil: si ésta, muerto el príncipe, puede elegir a su sucesor, también la Iglesia podrá elegir al sucesor de Pedro<sup>221</sup>. En confirmación de lo cual, se argumenta *ex hypothesi* que, si a causa de la guerra o de cualquier calamidad pública perecieran todos los cardenales junto con el Papa y el clero y pueblo de Roma, la elección papal correspondería, sin duda, a la Iglesia universal, pues, de lo contrario, desaparecería el régimen que Cristo instituyó *in perpetuum* para su Iglesia<sup>222</sup>.

La elección papal corresponde, pues, a la Iglesia. Pero ésta es un cuerpo organizado con variedad de oficios y estados. Por ello, se hace necesario preguntar: ¿quienes son, en concreto, los sujetos de ese derecho a elegir Papa? Para resolver la cuestión, Vitoria había formulado un principio fundamental *institutio Summi Pontificis maxime spectat ad gubernationem et administrationem rerum spiritualium*<sup>223</sup>. Con ello quedaban excluidos no sólo los laicos, sino también los clérigos no obispos<sup>224</sup>, de modo que *manendo in solo iure divino*, la elección papal corresponde a los obispos<sup>225</sup>. Lo mismo exactamente afirma Molina en su *secunda propositio* sobre este punto:

«cessante iure positivo Summorum Pontificum aut Ecclesiae universalis circa electionem Summi Pontificis, ad episcopos pertinet electio Summi Pontificis, et non ad laicos vel ad alios sacerdotes»<sup>226</sup>.

En apoyo de lo cual aduce nuestro autor un argumento que reproduce casi literalmente el alegado por Vitoria:

«... quia pastores sunt et curatores totius Ecclesiae totaque administratio ecclesiastica ad ipsos pertinet infra Summum Pontificem, ipsique per se ipsos possint quicquid inferiores possunt»<sup>227</sup>.

221. *Ibid.*, 301.

222. *L. cit.*

223. Documentación en J. F. BARRIZANI GÓSTI, *Papa y Obispos*, 165.

224. *L. cit.*

225. *L. cit.*

226. *De Sae*, 301.

227. *L. cit.*

Ahora bien, ¿cuál es el procedimiento concreto que debe seguirse en la elección del Pontífice? El *modus electionis* es de derecho humano positivo y su determinación es competencia del Papa mismo o del Concilio general legítimamente congregado. Molina, que también aquí sigue a Vitoria, razona esta tesis alegando, en primer lugar, un argumento de índole doctrinal. No existiendo precepto alguno de derecho divino sobre el *modus electionis*, legislar sobre el mismo compete a quienes Cristo encomendó el gobierno de la Iglesia, es decir al Papa o a la misma Iglesia universal congregada en concilio *cum capite suo*<sup>228</sup>. Así lo confirma, por lo demás, el uso de la Iglesia, pues tanto los Papas como los concilios han legislado diversamente sobre este punto<sup>229</sup>. Molina añade a lo dicho una argumentación de índole práctica, consistente en poner de relieve las dificultades que, de hecho, entrañaría una elección del Papa por el episcopado universal: ésta sólo sería posible *cum maximo dispendio ecclesiarum particularium*. Además, una tal elección requeriría un largo tiempo, durante el cual permanecería la Iglesia *sine capite*, sin que pueda descartarse el riesgo de cisma. Por todo ello, fue conveniente —*expediens fuit*— no dejar la elección del Papa en manos de toda la Iglesia o del episcopado universal, sino legislar concretamente tanto sobre el modo de elección como sobre los electores. Y así, en efecto, se hizo a *principio Ecclesiae*<sup>230</sup>.

Molina concluye en la proposición quinta calificando como *convenientissimas* el procedimiento de elegir al Papa a través de los cardenales, *ut a multis centenis annorum fuit in Ecclesia*<sup>231</sup>. El decreto del sínodo lateranense de 1059 dispuso, en efecto, que la elección del Papa era asunto de la exclusiva competencia de los cardenales, a los que San Pedro Damiano comparaba con el Senado de la antigua Roma, que compartía la soberanía con el Emperador. También Humberto de Silva Cándida sostenía que el Papa ostentaba el primado en unión con los cardenales, los cuales son *pars corporis Papae* y junto con él forman la *Ecclesia romana*, cabeza de las demás iglesias. Y los cardenales que se oponían a Gregorio VII reprochaban a éste un ejercicio autocrático de la autoridad, que el Papa trataba de justificar aplicando a su per-

228. *De fide*, 302.

229. *L. cit.*

230. *L. cit.*

231. *De fide*, 303.

sona un texto —el de Mt. 16,18s— que, en realidad, se refería a la iglesia romana; ésta no sería una monarquía. Los cardenales son *partes sanctae sedis* y el Papa es su órgano o vicario; sin ellos, el Papa no es nada.

Se formó así la doctrina del *ius divinum* del cardenalato, modo de pensar que gravitará sobre la conciencia eclesial hasta la victoria del papado en los concilios de Florencia y Trento<sup>232</sup>. Estas teorías no se encuentran sólo en los adversarios del papado: bien pronto las hicieron suyas hombres como Egidio Romano o Agustín de Ancona y los mismos papas las favorecieron con sus actuaciones<sup>233</sup>. En el siglo xv la tendencia a limitar la *plenitudo potestatis* del Papa mediante el Colegio cardenalicio era, según Congar<sup>234</sup>, una posición comúnmente admitida, que encontramos tanto en el conciliarista Pedro d'Ailly como, con identidad literal, en el paladín del papado Juan de Torquemada. Ambos atribuyen a los cardenales una especie de sucesión a partir de los doce apóstoles, al tiempo que los consideran depositarios de la jurisdicción papal, que compartirían con el Pontífice, o que poseerían plenamente en los períodos de sede vacante.

La posición de Vitoria fue de tajante oposición a este modo de pensar: *ordo cardinalium... non est ex iure divino*<sup>235</sup>. Su condición de electores del Pontífice no se basa en el derecho divino, sino en el humano positivo. Tal es también la posición de Molina, para quien la elección papal por medio de los cardenales no es sino un procedimiento muy conveniente y avalado por el uso plurisecular de la Iglesia, al que nuestro autor se refiere no sin algunas reservas: el procedimiento en cuestión será, ciertamente, *convenientissimus*, pero con tal que los cardenales electores sean hombres eminentes en virtud, ciencia y celo apostólico y que, en la medida de lo posible, procedan *ex viris probatissimis*, de modo que representen las *necessitates et nepotia omnium ecclesiarum*<sup>236</sup>.

Ahora bien, ¿puede un Papa elegir él mismo a su sucesor en el Pontificado? Molina se separa en este punto del maestro sal-

232. Cf. Y. M. CONGAR, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 115, 308.

233. Cf. J. F. RABRIZZANI GOÑI, *Papas y Obispos...*, 102.

234. Y. M. CONGAR, *L'Eglise...*, 308. Información abundante sobre este problema en A. ANTON, *El misterio de la Iglesia*, I (Madrid 1966) 194-196.

235. J. F. RABRIZZANI GOÑI, *Papas y Obispos...*, 107. Amplio tratamiento de ese problema en las obras de Vitoria.

236. *De fide*, 303.

mantino, cuya posición recoge concisamente: *Victoria, . affirmat; immo ait, Summos Pontifices posse condere legem ul tuisquisque sibi eligat successorem*<sup>237</sup>. Vitoria, en efecto, había afirmado que el apóstol Pedro pudo no sólo legislar sobre el modo de elegir a su sucesor, sino que pudo designarlo concretamente, de modo que, a su muerte, el designado, *sine ulla electione*, asumiera inmediatamente el oficio papal<sup>238</sup>. Para justificar esta tesis, recurre Vitoria, en primer lugar, al Decreto de Gregiano, cuyo libro segundo recogía la afirmación de que Pedro designó sucesor suyo a Clemente (cfr. *C.I.C.*, c. 1, C. VIII, Q. 1; ed. Friedberg I, 590). A lo cual añade un argumento de índole doctrinal: *Petrus, en efecto, poterat ferre legem de electione successoris. Sed potuisset ferre legem ul vivens Pontifex eligeret successorem*<sup>239</sup>. Principio que Vitoria concluye aplicando a todos los sucesores de Pedro:

«Sequitur consequenter quod tantundem potuit facere quilibet successor Petri, quia habuit eundem potestatem»<sup>240</sup>.

Molina no sigue en esto a Vitoria. A su juicio, está mejor fundada la tesis contraria, que representa, además, la *communis sententia* y entre cuyos defensores cita a Cayetano, Torquemada y el Panormitano. Cayetano, en efecto, se ocupó ampliamente de este problema en su tratado *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii* y en la *Apología* de dicho tratado. El gran comentarista de Santo Tomás distinguía en el Papa tres elementos: *papatus, persona quae est Papa, puta Petrus, et coniunctio utriusque... ex qua constitutione resultat Petrus Papa*<sup>241</sup>. De estos tres elementos, *papatus est a Deo immediate, Petrus a patre suo, etc. coniunctio autem papatus in Petro, post Petrum a Christo immediate institutum, non est a Deo sed ab homine*<sup>242</sup>. Así pues, la potestad aplicativa del oficio papal a la persona es una potestad humana. Pero, ¿dónde radica?, ¿cuál es su sujeto? Para Cayetano, esta potestad *regulariter et principaliter est in Papa, sólo in casa reside in Concilio seu Ecclesia*<sup>243</sup>. Estriba la razón de lo primero en que el

237. *L. cit.*

238. Documentación en J. F. RABRIEZANO GÓMEZ, *Papa y Obispos...* 167.

239. *L. cit.*

240. *L. cit.*

241. *De comp.* 283.

242. *Ibid.*, 284. 285.

243. *Ibid.* 199.

Papa puede legislar sobre la elección de su sucesor, estableciendo cuándo y de qué modo deba realizarse dicha elección y, lo que es más, determinando quiénes han de ser los electores<sup>244</sup>. Ello quiere decir que la potestad electiva radica en el Papa *regulariter et principaliter* o, lo que es lo mismo, *virtualiter seu eminenter*<sup>245</sup>. Dicha potestad, sin embargo, no corresponde al Papa *formaliter*. ¿Cuál es, entonces, su sujeto formal? Para Cayetano, la respuesta a esta pregunta viene dada *ex ipsis electionis actus exercitatione*<sup>246</sup>. Y lo que sin ambigüedad se deduce de ello es que dicha elección es competencia de la iglesia romana, incluyendo en ella a los cardenales, que son como sufragáneos del Romano Pontífice<sup>247</sup>.

Cayetano precisa su pensamiento añadiendo varias proposiciones. En primer lugar, al hacer de la iglesia romana la iglesia de Pedro, Cristo confirió a dicha iglesia la potestad electiva del Pontífice, *non positive, sed negative, hoc est oppositum non dogmatizando*<sup>248</sup>. En segundo lugar, *ex statuto .. humano* —es decir, en virtud de la legislación papal— la potestad electiva ha quedado circunscrita *ad Cardinales Romanae Ecclesiae solos*<sup>249</sup>. Finalmente, en el caso de que los electores sean dudosos o de su desaparición, la potestad aplicativa del oficio papal a la persona recaería en la Iglesia universal<sup>250</sup>.

Molina resume concisamente estas ideas de Cayetano. ... *licet in Summis Pontificibus sit potestas ad condendum leges et prescribendum modum aliis circa electionem successorum, non tamen est potestas ut ipsi per se ipsos immediate eligant Summum Pontificem*<sup>251</sup>. Tal es, para nuestro autor, la sentencia *commutior et securior* y la que tiene a su favor el modo de proceder plurisecular de la Iglesia: el hecho de que, dejando aparte el caso de Pedro, ningún Papa haya elegido a su sucesor deja bien clara la inverosimilitud de que Cristo otorgase tal potestad a los Romanos Pontífices: *verisimile non est talem potestatem reliquisset Christum Summis Pontificibus*. Abona ese mismo juicio de inverosimilitud el hecho de que esa potestad de elegir al sucesor sería *perniciosa in re gravissima* a causa de las posibles consecuencias de nepo-

244. *Ibid.*, 76.245. *Apud.* 735, 737.246. *Ibid.*, 741.247. *L. cit.*248. *Ibid.*, 742.249. *Ibid.*, 743.250. *Ibid.*, 742. Cf. *De comp.*, 204.251. *De fide*, 304.

lismo que de ella podrían originarse<sup>252</sup>. Por todo ello, Molina concluye negando la tesis de Vitoria de que el Papa podría legislar *ut vivens Pontifex eligeret successorem*. A juicio de Molina, semejante ley, si alguna vez llegara a promulgarse, sería inícuo y carecería de obligatoriedad por ser contraria al bien de la Iglesia<sup>253</sup>. El *factum Petri*, que Vitoria alegaba en pro de su posición, carece, para Molina, de valor probativo: si Pedro eligió a su sucesor, ello tuvo lugar cuando el pontificado estaba unido a pobreza y fatigas no pequeñas, de suerte que elegir Papa a alguien casi equivalía a hacer de él un candidato al martirio. Tales circunstancias pudieron justificar el modo de proceder de Pedro, cuyos privilegios, por lo demás, eran superiores a los de los Papas<sup>254</sup>.

### La infalibilidad

El hecho de que los comentaristas de la Suma articulen sus tratados eclesiológicos en torno al artículo décimo de la primera cuestión de la *Secunda Secundae* es suficientemente indicativo de la importancia que dichos autores van a dar a la consideración de la Iglesia como maestra y norma de fe. Las cuestiones relativas al magisterio pontificio y conciliar y a las condiciones de su ejercicio ocupan, en efecto, un lugar central en la eclesiológica de los comentarios a la Suma. Su tratamiento venía exigido por la pervivencia de las ideas conciliaristas. Pero la irrupción de la Reforma, con el principio de la *sola Scriptura* y el consiguiente rechazo de toda otra mediación en la transmisión de la verdad revelada, hizo que las cuestiones concernientes a la función de la Iglesia en la *proposito fidei* cobrasen redoblada y acuciante vigencia.

Molina articula su exposición en torno a tres puntos: infalibilidad de la Iglesia universal, infalibilidad conciliar e infalibilidad del Papa. A lo cual añade una ulterior disputación —la duodécima— en la que plantea en términos generales la cuestión suscitada por el conciliarismo: *utrum generale Concilium sit supra Papam*.

252. *L. cit.*

253. *L. cit.*

254. *L. cit.*

*Infalibilidad de la Iglesia universal*

La Iglesia universal no puede errar en la fe. Esta aseveración es una *conclusio certissima in fide* que Molina deduce, en primer lugar, a partir de las promesas hechas por el Señor a la Iglesia. Si pudiera ésta errar en la fe, podrían prevalecer contra ella las puertas del infierno<sup>255</sup>. Por otra parte, según Mt 28,20, Cristo prometió a los apóstoles su presencia en medio de ellos usque ad *consummationem saeculi*. Es evidente que tal promesa no se refiere sólo a las personas concretas de los apóstoles, sino que es preciso entenderla referida a la Iglesia *in principibus et ducibus ipsius*. Es, pues, a la Iglesia a quien ha sido prometida la presencia del Señor *ne tu fide erret*, promesa que se cumple, de acuerdo con Jn 14,16, mediante el envío del Espíritu Santo: *Spiritus ergo Sanctus in Apostolis datus est Ecclesiae ut perpetuo ei assistat, eam doceat, eique suggerat omnia ne in fide et moribus erret, et ut in ipsa sit*<sup>256</sup>.

Por otra parte, fue característico de los controversistas católicos del siglo XVI el tomar como blanco de sus ataques el principio protestante de la exclusividad bíblica. Los escritores católicos subrayaban, en primer lugar, la insuficiencia formal de la Escritura: ésta es frecuentemente oscura, por lo que necesita una interpretación auténtica. Pero, al mismo tiempo, se insistía en la insuficiencia material de la Escritura: no todas las verdades de la fe están contenidas en la Biblia, la cual, por sí sola, ni siquiera es capaz de determinar el canon de los libros sagrados. La consecuencia de todo ello es la necesidad de una instancia suprema, distinta de la Escritura, intérprete auténtica de la palabra de Dios y guardiana de la Revelación<sup>257</sup>. La argumentación de Molina es un fiel reflejo de estas concepciones:

«... si Ecclesia errare potest in fide, corrumpit certitudo et infallibilitas Scripturarum Sanctarum et omnium quae sunt de fide»<sup>258</sup>.

La autoridad de la Iglesia es, en efecto, la única razón por la que aceptamos los libros bíblicos como inspirados por el Espíritu

255. *Ibid.*, 305.

256. *L. cit.*

257. Cf. P. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse calviniste du XVI<sup>e</sup> siècle* (Gembloux 1932) 284.

258. *De fide*, 306.

Santo y, en consecuencia, como canónicos, afirmación que Molina apoya en el conocido texto de San Agustín: *Evangelio non crederem nisi me catholicas Ecclesiae commoveret auctoritas (Contra epistolam quam vocant fundamenti, 5: CSEL 25,197,22-24)*<sup>259</sup>. Igualmente, cuando admitimos como de fe aquellas verdades que *traditionibus continentur*, la única razón de nuestro proceder es la autoridad de la Iglesia: *... ex eo quod ut talia dubita sunt in Ecclesia et ut talia fidelibus ab Ecclesia proponuntur aut aliquando diffinita sunt*. Por lo mismo, si se admite la posibilidad de error por parte de la Iglesia, *corrumpit auctoritas eorum quae sunt fidei*<sup>260</sup>. Molina aduce, además, el artículo décimo del símbolo apostólico: *credo sanctam Ecclesiam catholicam*. Con dicho artículo se afirma, en primer lugar, que la Iglesia no puede errar en la fe; pero con él se expresa también la convicción de que no todas las verdades de la fe están en la Escritura, al menos de modo expreso, sino que algunas han llegado a la Iglesia por tradición; finalmente, al remitimos a la Iglesia y no a las Escrituras, el símbolo apostólico nos enseña que la autoridad de la Biblia depende de la autoridad de la Iglesia, pues es a ésta a quien corresponde juzgar acerca de la canonicidad de los libros sagrados así como sobre el sentido auténtico de las Escrituras<sup>261</sup>.

Nuestro autor cierra su argumentación sobre la infalibilidad de la Iglesia universal subrayando el carácter incondicionado de las promesas de asistencia divina hechas por el Señor a la Iglesia. Tales promesas no dependen de la bondad moral de los ministros de la Iglesia, sino que *absolute et... infalibititer implebuntur*, pues no han sido hechas a las personas singulares, sino a la Iglesia, esposa de Cristo. En apoyo de esta afirmación aduce Molina no sólo el conocido texto de Mt 23,3, sino, además, una interesante analogía teológica entre la infalibilidad de la Iglesia en la fe y la eficacia de los sacramentos:

«Ut enim vis sacramentorum et potestas clavium quae in bonum Ecclesiae data sunt ex qualitate ministrorum non pendet, ita neque sinceritas fidei Ecclesiae ex qualitate ministrorum Ecclesiae pendet»<sup>262</sup>.

259. *L. cit.*

260. *L. cit.*

261. *Ibid.*, 306-307.

262. *Ibid.*, 307.

*La infalibilidad conciliar*

Comienza nuestro autor su disputación novena distinguiendo tres tipos de concilio: diocesano o episcopal, provincial y general. A su vez, el concilio general puede entenderse en dos sentidos; *ex parte convocatorum et capituli simul*, como sería aquel en que bajo la autoridad del Papa se congregan obispos *ex omnibus provinciis quae commode possunt*; otros, en cambio, son concilios generales *ex parte capituli tantum*, a saber, cuando bajo la autoridad del Papa se congregan obispos *non ex omnibus provinciis sed ex aliqua vel aliquibus dumtaxat*<sup>263</sup>. Ahora bien, como la autoridad de este segundo género de concilios no es otra que la del Papa solo, la exposición de Molina se restringirá por el momento a los concilios universales en el primero de los sentidos apuntados. Pero antes de abordar la cuestión de su infalibilidad, nuestro autor ofrece una amplia elaboración de la noción de concilio general y de los requisitos que debe reunir.

¿A quién corresponde convocar los concilios? La respuesta de Molina es clara: al Papa, de forma que el concilio convocado sin su autoridad *nullum est errareque potest in fide*<sup>264</sup>. La convocatoria del concilio general es, en efecto, competencia de quien tiene autoridad sobre la Iglesia Universal, es decir, del Papa, al que, por lo demás, corresponde el enjuiciamiento y solución de las *universales et maiores Ecclesiae causae*<sup>265</sup>. Molina apoya, además, su afirmación en el Decreto de Graclano, el cual había enunciado el principio de que la convocación del concilio corresponde exclusivamente al Papa<sup>266</sup>, principio que, recogió por Santo Tomás<sup>267</sup>,

263. *Ibid.*, 313.

264. *Ibid.*, 314.

265. *L. cit.*

266. Cf. D.XVII, cc. 1.2.4.5.6 (PREMBERG I, 50-52). H. KÜNG ha exagerado la influencia del Pseudo Isidoro, de cuyas «colosales falsificaciones» procedería, según él, la doctrina de que la celebración del concilio está sometida al Papa. Cf. *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zürich 1975) 83. Contra semejante afirmación escribe oportunamente W. BRANDMÜLLER: «Quien... quisiera descubrir las fuentes eventuales del Pseudo Isidoro haría un descubrimiento, por cierto, muy sorprendente para Küng, pues se encontraría con que la misma afirmación de que no puede darse ningún concilio sin el obispo romano no fue en realidad inventada o falsificada por el Pseudo Isidoro. Este no hace más que citar la verdadera y auténtica *Historia Ecclesiastica tripartita*, de Casiodoro, compuesta hacia 580. La frase que aquí nos interesa la trae de este modo Casiodoro: «... cum utique regula ecclesiastica iubeat non oportere praeter sententiam Romani Pontificis concilia celebrari». Estudiando más a fondo las fuentes de Casiodoro, se descubre que su *Historia Ecclesiastica* es una compilación de las obras de Irodoto, de Sócrates y de Sozomeno... Profundizando en el problema se ve, desde luego, que la posición de primado del

fue comúnmente aceptado en el medioevo. Hay, sin embargo, tres excepciones a dicha norma. La primera tiene lugar cuando se ha producido una situación de cisma en la Iglesia y no consta con certidumbre quién es el verdadero Papa, como fue el caso del concilio de Constanza. La segunda excepción la constituye el caso del Papa hereje. Y la tercera tendría lugar si el Papa y el colegio cardenalicio perecieran simultáneamente, en cuyo caso habría de ser convocado el concilio general para proceder a la elección de nuevo Papa<sup>268</sup>.

Las excepciones consignadas se justifican porque en ninguna de las situaciones descritas existe un Papa católico y cierto; por ello, en tales casos *cura et causae universales Ecclesiae ad illos pertinent ad quos infra Summum Pontificem administratio et cura Ecclesiae commissa est*<sup>269</sup>. Por otra parte, el concilio congregado en cualquiera de estas circunstancias deberá proceder a la elección del Papa o a declarar quién sea el verdadero Pontífice antes de definir *res fidei et morum*. Definiciones de esta índole sólo puede llevarlas a cabo un concilio congregado o, al menos, proseguido y confirmado por la autoridad del Papa. Por ello, si los obispos reunidos en concilio definieran algo antes de elegir Papa, *id usurparent quod sibi non convenit*, ya que las *causae universales Ecclesiae* sólo son de su competencia *in defectu Summi Pontificis, et quantum necesse est ut ille defectus suppleatur et quousque suppleatur*<sup>270</sup>.

¿Quiénes pueden tomar parte en el concilio general? Molina ha puesto notable interés en precisar claramente quiénes son miembros del concilio general:

«Definire res fidei et morum in concilio universali ad solos episcopos pertinet, illicque congregati repraesentant Ecclesiam universalem dicunturque Ecclesia universalis»<sup>271</sup>.

obispo de Roma no es una invención del Pseudo Isidoro, sino que era ya conocida y aceptada por lo menos cuatrocientos años antes. Precisamente se refiere el Pseudo Isidoro a esta antigua tradición. Hans Küng y la historia de la Iglesia. Observaciones críticas al libro *¿Infallible?*, en AA. VV., *La infalibilidad de la Iglesia. Respuesta a Hans Küng* (Madrid 1978) 111.

268. Cf. S. Th. IIa IIae q. 1, a. 10 s. c.; *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. 4.

269. De *Eccl.*, 316.

270. *Ibid.*

271. *Ibid.*, 317.

272. *Ibid.*

Que los obispos reunidos en concilio representen a la Iglesia universal es cosa que Molina deduce de Mt 18,18, donde *pastor et caput cuiusque Ecclesiae Ecclesia nuncupantur a Christo*. De lo cual se infiere que *pastores et episcopi singularum ecclesiarum et dioeceseum in unum congregati dicuntur Ecclesia universalis eamque representant tanquam capita*<sup>272</sup>. Las dos últimas palabras del texto transcrito muestran claramente que la noción de *representatio Ecclesiae* con que opera Molina no deriva de una concepción populista o democrática de la Iglesia, como si el pueblo fiel fuera la fuente de la autoridad de los obispos y éstos delegados de aquél. Todo lo contrario: los obispos representan a la Iglesia universal precisamente en cuanto que son cabezas de ella: *capita ergo Ecclesiae universalis ut sunt Episcopi. Ecclesia universalis merito dicuntur eamque representant*<sup>273</sup>. La Iglesia está de algún modo contenida en sus cabezas; por ello, la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia universal reside en el concilio legítimamente congregado y lo que éste define se dice definido por la Iglesia universal:

«Quae ergo assistentia Spiritus Sancti est in tota Ecclesia ne erret in definiendis rebus fidei et morum, utique illa est in episcopis legitime congregatis cum suo capite in concilio universalis et quod illi statuunt et definiunt Ecclesia tota quam representant... et quae in ipsis tanquam in capitibus quodammodo continentur, dicitur definire et statuere»<sup>274</sup>.

Por otro lado, además de los obispos, pueden intervenir en el concilio presbíteros y otros varones doctos, si bien con una notable diferencia, pues *definire res fidei et morum* es de la exclusiva competencia de los obispos, por lo que la presencia de estos presbíteros y hombres doctos en la asamblea conciliar sólo tiene lugar *ad vota consultiva et ad discutiendum et disputandum coram episcopis res definiendas*<sup>275</sup>. La precisión con que Molina habla en este punto es, sin duda, una reacción contra la composición y estructura de los concilios de la época conciliarista. Debido, probablemente, a una inteligencia democratizante del principio de la *reprae-*

272. *Ibid.*, 310.

273. *L. cit.*

274. *Ibid.*, 318.

275. *Ibid.*, 319.

*sentatio Ecclesiae*, en Constanza, junto a los obispos, abades y representantes de los cabildos eclesiásticos, tomaban parte y tenían voto los teólogos y canonistas. Y el concilio de Basilea, más que asamblea episcopal, parecía, en realidad, un parlamento de la Iglesia. El supremo magisterio de la Iglesia, que se manifiesta en el concilio ecuménico, era ocupado en esta época por teólogos, canonistas y clérigos a ellos unidos<sup>275</sup>. Para nuestro autor, son los obispos los únicos que tienen potestad para definir en concilio *res fidei et morum*. Que esto sea así se infiere de la índole propia del ministerio episcopal: los obispos son *rectores et moderatores universalis Ecclesiae* y a ellos corresponde, en consecuencia, la determinación de cuanto concierne al bien común eclesial<sup>276</sup>. Molina trae, además, a colación el concilio de Jerusalén, *ubi forma concilliorum praescripta est*: en él únicamente Pedro y Santiago sentenciaron definitivamente la causa que se discutía; de lo que se infiere que *ad solos episcopos qui Apostolis succedunt definitio pertinet in conciliis licet alii ad inquisitionem et indaginem veritatis admittantur*<sup>277</sup>. Confirman, por lo demás, esta *forma concilliorum* la tradición y el uso antiquísimo de la Iglesia desde el primero de sus concilios generales<sup>278</sup>.

Por otra parte, para la ecumenicidad y legitimidad de un concilio no se requiere que el Papa esté en él presente *per se ipsum*, siendo suficiente que esté presente y lo presida a través de sus legados, como lo prueba el uso secular de la Iglesia y, en concreto, la forma en que se desarrollaron los ocho primeros concilios<sup>279</sup>. Finalmente, para la ecumenicidad de un concilio no es suficiente la mera convocación en general de todos los obispos; no es, sin embargo, necesario que se congregue de forma efectiva la totalidad del episcopado. Se requiere que de todas o de casi todas las regiones —y desde luego, de las más importantes— acudan algunos obispos<sup>280</sup>. La primera afirmación no ofrece dificultad: no basta la mera convocatoria general; si, producida ésta, sólo se reunieran obispos de una o dos regiones, tal concilio no sería universal *ex parte convocatorum*. El uso de la Iglesia abona la

275. Cf. II. *Itina, Teología e Magistero: Divinitas* 17 (1973) 4047. Por lo que se refiere concretamente al concilio de Basilea, cf. A. ARRÓS, *El misterio de la Iglesia*, I (Madrid 1986) 301-312.

277. *Ibid.*, 320.

278. *Ibid.*, cit.

279. *Ibid.*, 321.

280. *Ibid.*, 322.

281. *Ibid.*, 323.

segunda proposición, pues, de hecho, a ninguno de los concilios celebrados ha asistido la totalidad numérica del episcopado. Lo cual tampoco es conveniente: *satis est si ex unaquoque provincia accedant precipui doctrina et moribus, providentia et experientia rerum: reliqui vero maneant intendentes oribus suis*<sup>282</sup>. Por lo demás, si para la ecumenicidad del concilio se requiriese la asistencia de todos los obispos, *pir possit celebrari concilium universale atque ex via subveniri necessitatibus Ecclesiae in causa fidei et morum*<sup>283</sup>. Molina justifica la tercera proposición por cuanto que una asistencia como la descrita en ella basta para afirmar la presencia en la asamblea de la *Ecclesia universalis moraliter in humana loquendi modo*<sup>284</sup>.

El concilio universal legítimamente congregado y confirmado por el Papa no puede errar *in rebus fidei et morum*<sup>285</sup>. A la hora de probar este aserto acude Molina, en primer lugar, a la infalibilidad en la fe de la Iglesia universal. Admitir la posibilidad de error *in fide* por parte del concilio lleva consigo esa misma posibilidad respecto de la Iglesia universal, que está obligada a seguir las determinaciones conciliares: *cum ergo hoc haereticum sit, fit ut et illud aliud unde hoc sequitur haereticum sit*<sup>286</sup>. En segundo lugar, para nuestro autor, los mismos argumentos que prueban la infalibilidad en la fe de la Iglesia universal prueban asimismo la infalibilidad del concilio ecuménico. La infalibilidad de la Iglesia universal tiene su raíz, como se vio, en la permanente presencia de Cristo en la Iglesia y en la asistencia del Espíritu Santo prometida a ella por el Señor. Ahora bien, para Molina, es precisamente en la Iglesia reunida en concilio donde esta asistencia divina alcanza su máxima densidad:

«si Christus omnibus diebus usque ad consummationem saeculi est in Ecclesia ei assistens ne erret..., si Spiritus Sanctus datus est Ecclesiae ut in ea sit in aeternum elique assistat et suggerat omnia ad salutem necessaria, quando, quae so, credendum est Christum et Spiritum sanctum magis ei assistere quam in concilio universali...? Certe vel nunquam Christus et Spiritus Sanctus assistunt in-

282. *L. cit.*283. *L. cit.*284. *Ibid.*, 324.285. *Ibid.*, 325.286. *L. cit.*

fallibiliter Ecclesiae, quod Implum et haereticum est cogitare, vel tum maxime infallibiliter ei assistuntis<sup>287</sup>.

Siguiendo el principio enunciado en el argumento precedente, Molina arguye asimismo a partir de la *certitudo et infallibilitas Scripturarum*. El único motivo por el que aceptamos los libros sagrados como inspirados y canónicos es, en efecto, la autoridad de la Iglesia que así nos los propone. Pero este *iudicium infallibile* que nos propone ciertos libros como canónicos no es un juicio de la Iglesia universal *quoad omnes fideles*, sino del concilio universal. Por ello, si se niega la infalibilidad de éste, *certe corruiť auctoritas Scripturarum sacrarum*<sup>288</sup>.

Molina aduce a favor de la infalibilidad conciliar un tercer argumento: el hecho histórico de los concilios. La Iglesia, siguiendo el ejemplo de los apóstoles, recurrió siempre a los concilios como norma certísima e infalible *in definiendis componendisque controversiis fidei*<sup>289</sup>. Por ello, negada la infalibilidad de los concilios, quedarían en duda todas las verdades definidas por la Iglesia y hasta el mismo símbolo de la fe. En una palabra, todas las determinaciones de la Iglesia quedarían reducidas al rango de meras opiniones, de forma que *audiendi essent quicumque vellet illis in dubium revocare quandoquidem non repugnet falsa esse quae definita sunt ab Ecclesia et contrarium verum esse ac legitime probari ex Scripturis melius intellectis*<sup>290</sup>. Totalmente otro fue el sentir de los Padres de la Iglesia, que tuvieron por inmutables las definiciones de los concilios generales, *existimantes impium in quaestionem revocare quae semel in illis diffinita essent utpote certissima et assistentia Spiritus Sancti constituta*. Molina documenta este aserto sobre la irreformabilidad de las definiciones de los concilios con diversos testimonios conciliares y patristicos, entre los que no falta la clásica comparación de los cuatro primeros concilios ecuménicos con los cuatro evangelios<sup>291</sup>.

El último y más interesante de los argumentos de Molina sobre la infalibilidad conciliar parte de la noción de concilio como representación de la Iglesia universal: *postremo probatur conclusio*,

287. *Ibid.*, 326.

288. *Ibid.*, 327.

289. *Ibid.*, 328.

290. *L. cit.*

291. *Ibid.*, 329. Cf. sobre este tema Y. M. CHOCAR, *El Concilio y los concilios* (Madrid 1962) 105-140.

*quín conciliaum universale representat Ecclesiam universalem*<sup>292</sup>. La idea de que los concilios ecuménicos representan a la Iglesia universal constituye una antiquísima convicción, formulada ya en un conocido texto de Tertuliano, que ve en la asamblea conciliar una manifestación de la *Oikumene*, personificada en sus pastores<sup>293</sup>. Representación equívale, pues, originariamente, a manifestación: el obispo personifica a su iglesia particular y la reunión de ellos es así manifestación de la Iglesia universal. Pero en el siglo XIII comienza a abrirse paso un nuevo modo de entender la *representatio* que hunde sus raíces en los decretalistas. A ellos, en efecto, y señaladamente a Enrique de Segusio, cardenal de Ostia, se debe la introducción en el derecho eclesiástico de las ideas corporativas acerca del poder, tan comunes entre los escolásticos. Según esta concepción, la autoridad de una corporación reside no sólo en su cabeza, sino en la totalidad de sus miembros. Enrique de Segusio aplicó el principio a la iglesia local, entendida como un *corpus* integrado por el obispo y los canónigos. *episcopus et ceteri unum corpus constituunt*. De donde se infiere que el obispo —cabeza— necesitaba el *consensus canonicorum* para la resolución de los asuntos que concernían al bien común<sup>294</sup>. El mismo Enrique de Segusio aplicó el principio a la Iglesia universal y, concretamente, a la relación Papa-cardenales, introduciendo a éstos en la plenitud *potestatis* del Papa, el cual tiene a los cardenales *tanquam sibi trascerati*<sup>295</sup>.

Es importante notar que estos autores limitan, por lo general, la aplicación del principio corporativo a la doble relación Papa-cardenales y obispo-canónigos, por lo que no se les puede atribuir una concepción democrática de la autoridad eclesial, como si el sujeto de ésta fuese la *universitas fidelium*, el pueblo cristiano en su universalidad, que la delega en sus representantes, los obispos

292. *Ibid.*, 328.

293. «Aguntur proletera per Graciam illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quas et aliter quaeque in commune tractantur, et ipsa representatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur. Et hoc quam dignum fide suspicantem congregari undique ad Christum! Vixit quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum!» TERTULIANO, *De penitencia*, 13. 8, 7: CC II, 1922. Cf. H. KÜCK, *Estructuras de la Iglesia* (Barcelona 1969) 33-41.

294. *Ibid.*, 262s; E. TIERNEY, *Foundations of the conciliar theory* (Cambridge 1955) 96-131; P. BARBAINI, *Per una storia integrale delle dottrine conciliari* (ScuCat 89 (1964) 186-204; 243-265; Y. M. CONGAR, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 810; A. ANTON, *El misterio de la Iglesia*, I (Madrid 1966) 183-198.

295. A. ANTON, *El misterio* . . . , 197.

y el Papa. Esta concepción democrática no es aún profesada. Pero se ha tendido un puente hacia ella. En efecto, el Ostiense había incluido a los cardenales en la plenitudo potestatis del Papa. Ahora bien, ¿qué sucede en caso de sede vacante? En tal caso, la autoridad es ejercida por el Colegio cardenalicio. Pero si faltasen todos los cardenales —a los cuales incumbe elegir Papa— la elección papal correspondería al clero de Roma, o mejor dicho (*iuxta iustitias ceteras et populus romanus debent concilium convocare*<sup>296</sup>. Esta solución supone que, de alguna manera, la jurisdicción torna a la comunidad, con lo que Enrique de Ostia admite de modo implícito, que la Iglesia universal es la fuente de la autoridad en la Iglesia. Claro está que la hipótesis elaborada por el Ostiense se refiere a un caso de emergencia —la falta de todos los cardenales—, pero en el siglo XIV otros autores liberarán esta doctrina de la nota de excepcionalidad y llegarán a afirmar como principio general que la autoridad deriva de la *universitas fidelium* a través del sistema representativo-electivo y a deducir de ello la superioridad del concilio sobre el Papa<sup>297</sup>. Marsilio de Padua y Guillermo de Ockam son los representantes más característicos de esta concepción democrática de la Iglesia, que pone en la *universitas fidelium* la fuente de toda autoridad en la Iglesia y no ve en el Papa y los obispos sino delegados de la comunidad<sup>298</sup>. De este modo, la noción de *repraesentatio* sufrió una profunda transformación: ya no se entendía en el sentido de personificación o manifestación de la Iglesia universal, sino en el de delegación de poderes por parte de la comunidad. Con lo cual dicha noción se convertía en el principal apoyo del conciliarismo más radical: la autoridad de la Iglesia reside indiscriminadamente en la *congregatio fidelium*, que la ejerce a través del concilio, entendido como órgano delegado suyo<sup>299</sup>.

Es, por ello, explicable el recelo con que enjuiciaron la fórmula del concilio como *repraesentatio Ecclesiae* destacados exponentes de la eclesiología papal. Cayetano, por ejemplo, ve en la concepción democrática de la Iglesia el fundamento de la tesis concilia-

296. *Ibid.*, 198-199.

297. *L. cit.*

298. *Ibid.*, 200-214; Cf. asimismo Y. M. CONGAR, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 287-295.

299. La vigencia u no de esta forma de pensamiento en Constanza constituye un problema en el que no podemos entrar aquí. Sobre él y sobre otras cuestiones eclesiológicas en torno a Constanza y Basilea, se encontrará información y abundante bibliografía en A. ANTÓN, *El misterio*, 271-326.

rista de la superioridad de la Iglesia sobre el Papa. ... *contra has dicentes Ecclesiam habere auctoritatem supra Papam, ratio est: quia positio ista pervertit ordinem regiminis Ecclesiae. Oportet namque secundum istos regimen Ecclesiae esse democraticum seu populare, in quo tota auctoritas apta nullam residet, sed in tota communitate*<sup>301</sup>. A diferencia de la sociedad civil, la Iglesia no debe su origen a la libre determinación de los miembros que la componen ni se da en ella una transferencia de poderes por parte de la comunidad al príncipe. Únicamente Jesucristo es fuente de todo poder en la Iglesia y ha puesto al frente de ella, como Vicario suyo, a Pedro, el cual ha recibido su autoridad no de la comunidad, sino de Cristo directamente<sup>302</sup>. Así pues, para Cayetano, la tesis que hace del concilio la *representatio Ecclesiae*, entendiendo por *representatio* la transferencia de poderes de la comunidad al concilio, es contraria a la constitución de la Iglesia. Dicha tesis enuncia, además, una situación irreal que Cayetano describe no sin ironía: ¿acaso los cristianos han concedido realmente sus votos a los obispos reunidos en asamblea conciliar? Tal vez serían muchos los que preferirían no hacerse representar por los obispos y tomar parte personalmente en el concilio<sup>303</sup>. Para Cayetano, la noción de concilio como representación de la Iglesia universal sólo es válida si se deja previamente en claro que es el Papa quien confiere al concilio su capacidad representativa: *... Concilium habet quod representet Ecclesiam a Papa, qui habet plenissimam curam universalis Ecclesiae... Propter quod sine Papa Patres sancti congregati nihil possunt, et dissolvi potest Concilium a Papa, auferendo ab eis quod amplius universalem Ecclesiam representent auctoritative*<sup>304</sup>.

No hay, sin embargo, que pensar que la postura de Cayetano fue común a todos los partidarios de la eclesiología papal. Turquemada, por ejemplo, admitiendo que el Papa es la fuente de toda la autoridad conciliar, no tuvo inconveniente en afirmar que el concilio es representación de la Iglesia universal en cuanto que en él se congregan los más importantes prelaos de la Iglesia<sup>305</sup>. Y lo que es más importante, la expresión *representatio*

301. *De comp.*, 82.

302. *Apol.*, 451, 452.

303. *De comp.*, 108.

304. *L. cit.*

305. «Dicimus, quod ad hoc quod concilium universale representet universalem Ecclesiam non requiritur praesentia omnium fidelium; hoc enim

*Ecclesiae* referida al concilio figuraba en la bula *Inter cunctas*, cuya autoridad nadie ponía en duda<sup>305</sup>. Con todo, y aunque la fórmula era susceptible de interpretación en sentido puramente ortodoxo, prevaleció la postura de recelo hacia ella, por lo que en Trento se evitó su utilización, pues se la consideraba inoportuna a causa de su sabor conciliarista, pese a que, en general, se aceptaba la realidad y la interpretación ortodoxa de dicha fórmula<sup>306</sup>.

Molina no muestra reticencia alguna ante la expresión *representatio Ecclesiae*. Todo lo contrario. El concilio general representa a la Iglesia universal: así se definió —*ita definitum est*— en las sesiones cuarta y quinta de Constanza y en la bula *Inter cunctas* de Martín V<sup>307</sup>. Y al igual que Torquemada, Molina piensa que ese carácter representativo no procede sólo de la autoridad del Papa, sino del hecho de que es *unaquaque provincia* acudan a la asamblea conciliar si no todos los obispos, sí, al menos, aque-

---

est. impossibile nec aliquo tempore factum legitur, sed sufficit quod tu eo sint maiores sive potiores Reipublicae christianae, cuiusmodi sunt praesolati maiores... Unde facta in Concilio per tales, tota Ecclesia fecisse dicitur. J. de TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, III c. 14.

305. Texto en DenzSchön. 1247-1248.

306. Cf. H. JEHR, *Historia del Concilio de Trento* (Brescia 1949) I, 400-401; H. KÜHN, *Estructuras de la Iglesia* (Barcelona 1989) 37-38; J. F. RABRIZZANI GONZ, *Papa y Obispos*, 228.

307. *De iude*, 330 Cf. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna-Friburgi Brisgoviae-Romae 1973) 408, 10-12; 409, 23-24; DenzSchön 1247-1248. Pese a la expresión *definitum iust*, no se piensa que Molina conceda sin más valor dogmático al decreto *Hanc sancta*. Su posición al respecto, bastante matizada, puede sintetizarse como sigue: El concilio de Constanza fue legítimamente convocado, por lo que hay que considerar legítimos los procesos contra aquellos Papas que fueron rebeldes al mismo, así como la elección de Martín V. En segundo lugar, las determinaciones del concilio relativas *ad fidem et mores* sólo son de autoridad cierta tras su confirmación por Martín V. Por ello, *quae de potestate illius concilii ad reformandum Summum Pontificem in primis sessionibus saepe profulerunt, non nisi curia, quandoquidem neque a Martino V neque ab alio Summo Pontifice confirmata sunt. De iude*, 346. Por lo demás, un concilio de esta índole *non habet auctoritatem ad haec definitum* (L. cit.); sólo la tendrá una vez que haya elegido o declarado quién sea el verdadero Papa. Para Molina, son, en cambio, *indubitatae auctoritatis* las determinaciones *in materia fidei* contra los wiclefitas, Huss y Jerónimo de Praga, ya que recibieron la aprobación de Martín V en la bula *Inter cunctas*. Finalmente, Molina aborda el problema de las proposiciones 5 y 6 de la bula *Inter cunctas*, que afirman la ecumenicidad de Constanza y su calidad de representación de la Iglesia universal: «Quando autem Martinus V in bulla sit concilium Constantiense universale esse et Ecclesiam universalem repraesentare intelligit post electum Summum Pontificem repraesentare Ecclesiam universalem quoad corpus et caput; ante autem quoad corpus solum, cum incertum esset verum caput, neque illi interfuissent praesens concilii aliqui qui personam Summi Pontificis in ea parte sustineret». *De fide*, 347. Para un estudio de este problema y de las distintas opiniones, cf. A. ANTON, *El misterio...* 262-295.

llos que son *praecipua doctrina et moribus, providentia et experientia rerum*<sup>300</sup>. Estos obispos reunidos en concilio no representan a la Iglesia universal *tanquam procuratores christiani populi per potestatem a populo christiano acceptam, sino tanquam pastores universalis Ecclesiae per potestatem acceptam a Christo*<sup>301</sup>. Así pues, el obispo representa a su iglesia en razón de su propio oficio y en virtud de una potestad que tiene *ex ordinatione Christi*. La representación así entendida no es, a juicio de Molina, menor que la que tendrían los obispos si su potestad emanara de los fieles y fuesen delegados por éstos para asistir al concilio. Por lo mismo, la definición conciliar es *diffinitio Ecclesiae universalis* y así debe ser llamada, como lo sería si los obispos fueran delegados del pueblo cristiano<sup>302</sup>. Y tal es la razón de la infalibilidad conciliar: la *Ecclesia universalis*, en virtud de la promesa de Cristo y de la asistencia del Espíritu Santo, no puede errar en la fe. En consecuencia, tampoco puede errar el concilio general, que es su representación<sup>303</sup>.

Molina califica en este punto como *periculosa* la opinión de Francisco de Vitoria, el cual, a juicio de nuestro autor, habría negado que los concilios ecuménicos representasen a la Iglesia universal<sup>304</sup>. Semejante atribución no es exacta. En realidad, la posición del maestro salmantino no difiere sustancialmente de la sustentada por Molina. Vitoria manifestó, ciertamente, sus celos ante la expresión *representatio Ecclesiae* referida al concilio. Dicha fórmula representa, a su juicio, un lenguaje nuevo y susceptible de errónea inteligencia: *solum reperitur in recentioribus Conciliis, ut Basileensi, Constantiensi, non autem in antiquis. Nec ratum est si in modo loquendi erratum sit*<sup>305</sup>. Sin embargo, a continuación de lo dicho, Vitoria admite la validez de la fórmula, entendida en sentido ortodoxo: *dico quod (praelati) representant Ecclesiam non tanquam vicarii vel legati (populi), sed tanquam Patres et Pastores et Tutores eius*<sup>306</sup>.

En estrecha conexión con el modo de entender cómo el concilio representa a la Iglesia universal está el problema del origen

300. *De fide*, 323.

309. *Ibid.*, 330.

310. *L. cit.*

311. *L. cit.*

312. *L. cit.*

313. Documentación en J. F. RABRIZZANI *Govt. Papa y Obispos...*, 228.

314. Documentación: *ibid.*, 229.

de la potestad conciliar. También en este punto Molina ha enjuiciado con gran severidad la posición de Francisco de Vitoria, al que empareja nada menos que con Pighi, autor que destaca en la historia de las ideas eclesiológicas, entre otras cosas, por su infravaloración de la autoridad conciliar. Para comprender bien la posición de Vitoria —y el juicio que de ella hace Molina— vale la pena que nos detengamos en examinar el contexto ideológico en que se produce<sup>315</sup>. El conciliarismo, en su versión más extrema, entiende que el concilio representa a la Iglesia universal porque recibe de ésta su potestad; la *universitas fidelium* es, en esta hipótesis, la fuente de la autoridad conciliar. Los conciliaristas moderados, como Gerson y Almain, no admiten una transferencia de poderes del pueblo cristiano al concilio; para ellos, es Cristo mismo quien hace del concilio la *representatio universalis Ecclesiae* al conferirle, incluso por encima del Papa, la *plenitudo potestatis ecclesiasticae*<sup>316</sup>. Por otra parte, en el marco de la eclesiolología papal nos es ya conocida la posición de Cayetano, para el cual es el Papa quien da al concilio la condición representativa de la Iglesia: *concilium habet quod representet universalem Ecclesiam a Papa, qui habet plenissimam curam universalis Ecclesiae*<sup>317</sup>. En consecuencia, *concilia a Papa auctoritatem habent*<sup>318</sup>. Lo que ha de entenderse no sólo porque es competencia del Papa convocar el concilio, sino porque, además, la autoridad del concilio no es otra que la del Papa que lo congrega<sup>319</sup>. Pero no es ésta la única solución que dio Cayetano al problema. En otro lugar da a entender que la autoridad del concilio está formada no sólo por la autoridad del Papa, sino también por la autoridad de los demás obispos, que forman así una autoridad única, a la manera de los sinodos orientales. Más aún, los obispos, incluso sin el Papa, constituyen una potestad única, que tendría autoridad sobre toda la Iglesia, exceptuadas las materias propias del Papa<sup>320</sup>. Ahora bien, en todos estos casos se trata de una potestad de institución humana, suma de las potestades parciales de los reu-

315. Para cuanto sigue, *ibid.*, 230-240.

316. Tal es, en concreto, el planteamiento de Gerson. Acerca del mismo, cf. B. BERTAGNA, *Il problema della plenitudo potestatis ecclesiasticae nella ecclésiologia di Giovanni di Gerson* (Roma 1971). Véase asimismo A. ARRÓN, *El misterio...*, 224-230.

317. *De comp.*, 108.

318. *Appl.*, 684.

319. *Ibid.*, 695.

320. *Ibid.*, 501.

midos: *In his enim omnibus et similibus non est aliqua potestas immediate data a Iesu Christo ipsi communitati primo, nec est aliqua extranea potestas a potestatibus partialibus, sed velut potestas totalis consurgens ex partialibus*<sup>321</sup>. Esto no quiere decir que el Papa ponga su autoridad en común con los demás obispos, de forma que su situación respecto del concilio sea como la de un obispo respecto de un sínodo. Cayetano excluye semejante interpretación precisando la relación entre el Papa y los demás miembros del concilio. Acude para ello a una concepción de la filosofía escolástica, según la cual el sol, formando parte de todos los seres mixtos, era, sin embargo independiente y superior a todos ellos. Pues bien, la potestad del Papa difiere de la de los obispos *ut forma solis a formis rotatorum*. En cambio, la potestad del concilio es con respecto a los demás obispos lo que el todo en relación con la parte: *differen ut forma totius a forma partis, ut humanitas ab anima hominis*<sup>322</sup>. Hay, finalmente, una tercera solución por parte del mismo Cayetano: el concilio *incluso Papa* recibe su autoridad *immediate ... a Iesu Christo*<sup>323</sup>.

Estas tres soluciones dadas por Cayetano al problema del origen de la potestad conciliar son, en realidad, complementarias. Así lo hace ver el mismo Cayetano, para el cual todas las potestades parciales que forman *per accumulationem* la potestad conciliar son a *Petro*, único que recibe su potestad *immediate* del Señor como vicario suyo. Por ello, decir que el concilio íntegro recibe su potestad inmediatamente del Señor equivale, en realidad, a decir que la recibe del Señor mediante el Papa:

«... Synodum habere potestatem, non oportet quod intelligatur determinate ad illum modum quo excludatur habere potestatem a Domino mediante Papa, ut contingit quando per accumulationem Ecclesia habet potestatem, quia omnes parciales potestates sunt a Petro, et communicatio potestatis suae cum aliis ab eodem est, qui solus a Domino, utpote eius vicarius immediate potestatem habet, et ratione eius solius Synodus integra potest vere dici, quod habet immediate potestatem a Christo Domino»<sup>324</sup>.

321. *Ibid.*, 502.

322. *L. cit.*

323. *De comp.*, 107.

324. *Apol.*, 677.

Hay, ciertamente, una contradicción —al menos, terminológica— cuando se afirma que el concilio recibe del Señor su potestad mediante Papa para decir a renglón seguido que recibe dicha potestad *inmediate a Domino*<sup>325</sup>. De todos modos, esta postura de Cayetano es la consecuencia lógica de su concepción del papado como único oficio instituido directa e inmediatamente por Cristo y del episcopado como de institución humana. A partir de este principio, Cayetano niega la tesis conciliarista moderada de que el concilio tenga *inmediate a Domino* una potestad que lo haga superior a todos los miembros de la Iglesia, incluso al Papa. La potestad conciliar es de origen humano y cuando habla del origen inmediatamente divino de la potestad conciliar lo que, en realidad, está afirmando es el origen inmediatamente divino de la potestad papal.

Vitoria, por su parte, rechaza que el origen de la jurisdicción conciliar sea la *universitas fidelium* que transfiere su autoridad al concilio, su representante. Tampoco admite que la potestad del concilio proceda *ex commissione Christi facta inmediate vel toti Ecclesiae vel Concilio*. Dicha potestad resulta de la acumulación de las potestades episcopales y papal que forman el concilio: *... quia est unio et congregatio ex potestatibus ecclesiasticis et a singulis derivatur ad totum*. En consecuencia,

«haec potestas non est in Concilio inmediate iure divino, sed ex voluntate praelatorum qui volunt ex seipsis unam auctoritatem et velut unum corpus constituere»<sup>326</sup>.

Así pues, para Vitoria, el origen inmediato de la potestad conciliar no es Cristo mismo, como tampoco lo es el Papa, sino la voluntad de los prelados congregados en el concilio. Por lo cual, *nihil aliud posset totum Concilium nisi quod non possent Patres per se singuli secundum suam potestatem*<sup>327</sup>. Pero Vitoria dio también una segunda solución, complementaria de la expuesta, al problema que nos ocupa:

«Si hoc non placeret, posset teneri quod potestas in Concilio est inmediate a Deo, sed non quia tenet locum totius Ecclesiae universalis, sed quia est unio ex omnibus

325. Extremo notado por J. F. RANFIZZANI GOÑI, *Papa y Obispos...*, 233.

326. Documentación: *Ibid.*, 235.

327. *L. cit.*

praelatis Ecclesiae, etiam si omnes alii christiani dissentirent»<sup>328</sup>.

Como certeramente observa Radrizzani, el texto se asemeja a la tercera de las soluciones de Cayetano, pero con una importantísima diferencia, pues, para Cayetano, la afirmación de que el concilio recibe su autoridad inmediata de Cristo es válida por razón del Papa, qui *solus a Domino, utpote eius vicarius, immediate potestatem habet*; en cambio, para Vitoria, como claramente lo ha mostrado Radrizzani, no sólo la potestad papal, sino también la episcopal, es de origen inmediatamente divino. En una palabra, para el maestro salmantino, el concilio está constituido por personas físicas —el Papa y los obispos— cuyo oficio y potestad son de institución inmediatamente divina. Sin embargo, el concilio, en cuanto tal concilio, no tiene ninguna potestad inmediatamente divina; es una persona moral de institución humana, resultante de la libre voluntad de los prelados.

Molina recoge, calificándola como *periculosa*, la opinión de Vitoria *asserentis in concilio universali nullam aliam esse auctoritatem praeter illam quae consurgit ex potestatibus ecclesiasticis singularum partium concilii se unientium propria voluntate in unum totum et congregationem. Unde vult supposita potestate ecclesiastica singulorum praelatorum volentium constituere unum totum cui se subiciant tanquam partes. neque esse aliam quam singularum partium simul sumptarum. Quare, inquit, nulla est ibi potestas totius concilii quae sit de iure divino*<sup>329</sup>. La síntesis es exacta. Pero a renglón seguido de los textos que resume, Molina podía haber encontrado en Vitoria la afirmación de que la potestad conciliar *est immediate a Deo* por razón del origen divino de las potestades del Papa y de los obispos. Dicho de otro modo: la afirmación de Vitoria de que el concilio es una persona moral de institución humana sólo se entiende correctamente teniendo en cuenta el principio —esencial en la eclesiología de Vitoria— del origen inmediatamente divino del oficio y de la potestad episcopal. A nuestro juicio, Molina no ha parado mientes en este aspecto. A ello se debe, sin duda, que alinee a Vitoria en esta materia junto a Pighi<sup>330</sup>, quien no sólo negó la infalibilidad de los

328. *Ibid.*, 287.

329. *De fide*, 331.

330. «In eadem sententia videtur esse Pygus... licet libenter loquantur affirmans concilia universalia non habere nisi auctoritatem humanam inventum»

concilios, sino que vio en ellos un recurso meramente humano ideado por el emperador Constantino. No es necesario insistir en que la atribución a Vitoria de tan exagerados puntos de vista no es exacta.

Por otra parte, para Vitoria, no hay en el concilio ninguna potestad de derecho divino que no sea la potestad —episcopal o papal— de sus miembros. Es decir, el hecho de estar congregados en asamblea conciliar no supone una nueva potestad de derecho divino que haya de añadirse a las del Papa y los obispos. Para Molina, no son así las cosas. Cristo, en efecto, prometió al concilio universal *assistentiam suam et Spiritus Sancti ad non errandum in rebus fidei*. De dicha asistencia es beneficiario no solo el Papa, sino el entero cuerpo conciliar: *totum corpus concilii et non solus Summus Pontifex*<sup>331</sup>. Y lo que es más importante: esa asistencia infalible se da sólo en el concilio universal, de suerte que el episcopado disperso o congregado en sínodos provinciales no goza de tal prerrogativa:

«Extra concilium autem universale hanc assistentiam infalibilem non habent episcopi neque separati neque congregati in conciliis provincialibus aut etiam in universalibus non legitime congregatis. Quare praeter potestatem quae consurgit ex potestatibus singulorum aliquid de iure divino et ordinatione Dei possunt congregati in concilio quod non possunt separati»<sup>332</sup>.

Molina pasa a continuación a estudiar esta idea de asistencia divina precisando sus relaciones con el trabajo humano previo a las determinaciones del Magisterio. A dicho problema han dedicado C. Pozo y U. Horst importantes estudios<sup>333</sup>. Molina recoge, en primer lugar, la opinión de Gaspar Casal y Silvestre Prietas, para quienes tanto el Papa como el concilio pueden errar en sus definiciones si no ponen en ello la debida diligencia. Dicho error,

que fuisse Constantini. Utriusque sententiam plusquam periculosam et aperte falsam esse, patet ex dictis. *De fide*, 331.

331. L. *cit.*

332. *I. cit.*

333. C. Pozo, *Una teoría en el siglo XVI sobre la relación entre la infalibilidad pontificia y conciliar*. *ArchTeolGran* 25 (1982) 257-277, con interesante apéndice documental; de textos inéditos de los teólogos de la Escuela salmantina. U. Horst, *Die Formel «facere quod est in se» in der thomistischen Ekklesiologie des 16. Jahrhunderts*, en: *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario. Atti del Congresso internazionale*. IV: *Problemi di Teologia* (Nápoles 1976) 315-330.

sin embargo, *non diu durabit*<sup>334</sup>. La razón de esta opinión es doble. En primer lugar, definir algo *non convocatis episcopis ad id idoneis aut non adhibita diligentia debita* es tentar a Dios y esperar de El milagros sin necesidad. Y además, las promesas divinas son *sub conditione*. Para Molina, dicha opinión debe considerarse *periculosa et falsa* si se entiende respecto del concilio presidido o aprobado por el Papa<sup>335</sup>. En cuanto a sus fundamentos, el aserto de que las promesas bíblicas de inmunidad de error por parte de la Iglesia y del concilio son condicionales es, a juicio de nuestro autor, *non tatum in fide, ne peiorem notam subiungam*. La infalibilidad conciliar no está en dependencia de la mayor o menor perfección moral de los sujetos. Las promesas del Señor son gracias *gratis datae* cuya finalidad es el bien común de la Iglesia y no la santidad individual de los sujetos:

« .huiusmodi promissiones non tam factae sunt in bonum eorum qui conveniunt in concilium quam in bonum Ecclesiae universalis Sponsae Christi, ut ductrix infallibilis sit et certa fidelium qui intra gremium ipsius sunt salvandi»<sup>336</sup>.

Tampoco se puede hacer depender la asistencia del Espíritu Santo de la diligencia puesta por los padres conciliares en la labor de estudio previa a la definición. Como esa diligencia no puede ser verificada por los ausentes, hacer depender de ella la asistencia del Espíritu Santo equivaldría a dejar las definiciones conciliares en la más completa inseguridad: *ambigua essent omnia incertum-que esset utrum assistentia Spiritus Sancti essent defecta*<sup>337</sup>.

Una vez más nos sale al paso la preocupación de Molina por la seguridad del orden eclesial, en aras de la cual el teólogo jesuita desvincula el supremo magisterio de la Iglesia de cualquier tipo de condicionamientos que puedan arrojar la más mínima sombra de duda acerca de las definiciones eclesásticas. Esta misma preocupación lleva a nuestro autor a rechazar la posición de Melchor Cano en esta materia. Para Cano, tanto el Papa como el concilio pueden errar si no emplean la debida diligencia. Esto, sin embargo, no ocurrirá nunca, pues el Señor, que ha prometido su asistencia a la Iglesia, no permitirá que el Papa o el concilio lleguen a una

334. *De fide*, 332.

335. *L. cit.*

336. *L. cit.*

337. *Ibid.*, 333.

definición sin haber llevado a cabo el necesario trabajo previo: al prometer el fin, Cristo promete igualmente los medios necesarios para tal fin<sup>338</sup>. Según C. Pozo, esta concepción de la infalibilidad puede considerarse típica de la Escuela de Salamanca, ya que la comparten Vitoria, Soto, Carranza, Cano, Chaves, Sotomayor, Mancio y Báñez<sup>339</sup>. En su apoyo aduce Soto la diferencia entre los carismas de inspiración y asistencia: en el primero se da una iluminación inmediata de Dios, que no se da en el segundo<sup>340</sup>. Pero ya Mancio y Báñez recogen —aunque sin compartirla— la opinión de que la infalibilidad —fundada en las promesas de Cristo— no puede depender de una condición humana y contingente, como es la diligencia previa. Según esto, si el Papa o el concilio definieran sin suficiente estudio previo del problema, pecarían gravemente, pero no estarían sometidos al error, pues Dios siempre los asiste al definir<sup>341</sup>. Según U. Horst, es Juan de la Peña el primero en defender abiertamente esta tesis, que harán suya teólogos tan relevantes como Francisco Suárez o Gregorio de Valencia<sup>342</sup>. Tal es también la posición de Molina. Para nuestro autor, la asistencia divina al concilio no está ligada a la diligencia del Papa y de los padres conciliares en el estudio de la materia a definir, *quasi nihil definiri ibi possit nisi adhibita diligentia*. La asistencia del Espíritu Santo ha sido prometida al Papa y al concilio *non ut non committant negligentiam et culpam in examinandis rebus fidei definiendis... sed ut non errent in definitionibus*<sup>343</sup>. Molina no duda por ello en considerar compatible la asistencia del Espíritu Santo —y, por tanto, la inmunidad de error en la definición— con la existencia de verdadera negligencia culpable o con la falta de recta intención en los padres conciliares<sup>344</sup>. En una palabra,

«assistentia Spiritus Sancti in concilio ad non errandum in eo cernitur quod nunquam permittit definiri aliquid

338. *L. cit.*

339. Cf. C. Pozo, *Una teoría...*, 257.

340. *Ibid.*, 273.

341. *Ibid.*, 271-276.

342. U. Horst, *Die Formel*, 325. Cf. Id., *Papst-Konzi-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Belluar* (Mainz 1978) 85-167-211.

343. *De fide*, 333.

344. «... nullum est inconveniens si Spiritus Sanctus permittat culpam definiendum in discutienda re aut etiam vocandis peritioribus et melioribus humilioribus aut etiam in non tam synccera intentione omnium qui intersunt concilio, et nihilominus assistat diffusional ut in ea non sit error, sed synccra fides». *De fide*, 334.

rectae fidei non consonum... non vero cernitur in eo quod nunquam permittat eos non adhibere tantam diligentiam quantum oportet»<sup>345</sup>.

Lo dicho hasta ahora sobre la infalibilidad conciliar se refiere al caso del concilio no sólo convocado, sino presidido personalmente por el Papa o confirmado por él. Mayor dificultad presenta el caso del concilio legítimamente congregado, pero cuya presidencia ejerce el Papa mediante sus legados. Molina recoge, en primer lugar, la opinión defendida entre otros por Torquemada, Cayetano y Pighi, según los cuales, un concilio de tal clase, *praesidentibus legatis Summi Pontificis et consentientibus*, puede errar en la fe, de modo que cuanto se defina en tal concilio no es *certum de fide* antes de su confirmación por el Papa<sup>346</sup>. Contraria a la descrita es la posición defendida por Alfonso de Castro y Eck, para quienes el concilio universal congregado legítimamente no puede, *consentientibus legatis Summi Pontificis*, errar en la fe, por lo que sus definiciones gozan de la certeza de la fe antes de su confirmación por el Romano Pontífice<sup>347</sup>.

Molina opta por una vía media entre las dos opiniones expuestas. Su posición al respecto se concreta en las siguientes proposiciones. En primer lugar, el concilio, aun legítimamente congregado, puede errar si el Papa *per se vel per suos legatos* no acepta su definición. En esto —reconoce nuestro autor— están de acuerdo los autores de una y otra parte antes citados. Para Molina, la razón es clara: *talis definitio non est dicenda Ecclesiae, cum ad eam caput praecipuaque Ecclesiae pars non concurrat*<sup>348</sup>. La promesa de no errar en la fe ha sido hecha a la Iglesia íntegra, no acéfala. El Papa no es en la Iglesia un miembro cualquiera: es su cabeza, su *pars praecipua*, por cuya fe uró Cristo y al que prometió su asistencia. Ahora bien, la cabeza es en el cuerpo su *praecipuum membrum a quo caetera pendent*. Por ello, en el cuerpo eclesial reunido en concilio para definir la fe *plus facit caput non concurrere ad definitionem, quam si plura alia membra non concurrerent*<sup>349</sup>.

345. *I. cit.*

346. *Ibid.*, 335-336. En esta misma opinión incluye Molina a Cano, aunque *secum quorundam limitatione, quando scilicet non omnes patres concilii conveniunt cum legatis in eadem definitione, sed maior pars dumtaxat. Quando enim omnes conveniunt affirmare videtur non posse errare»* *Ibid.*, 336.

347. *I. cit.*

348. *I. cit.*

349. *Ibid.*, 337.

En segundo lugar, el concilio legítimamente reunido puede errar si los legados aceptan la definición conciliar contra las instrucciones y órdenes del Papa, aunque éstas no les hayan sido previamente comunicadas y prescritas en concreto. En tal caso, como en el anterior, el Papa no compromete su autoridad en la definición, la cual, por tanto, *neque est Ecclesiae neque certa de fide*<sup>350</sup>. Recuerda Molina que la asistencia del Espíritu Santo no ha sido prometida a los legados, sino a Pedro y sus sucesores. Por ello, la condición de legado papal no hace que cuanto dicho legado determine *perinde sit de fide ac si definitum esset a Summo Pontifice*. Para que la definición conciliar en el caso propuesto sea cierta, es necesario que los legados actúen *ex praescripto in particulari Summi Pontificis*<sup>351</sup>. El concilio es infalible sólo en este caso, es decir, cuando los legados papales actúan *secundum particularem instructionem et ordinationem Summi Pontificis*<sup>352</sup>. Para Molina, esta infalibilidad del concilio —que lleva aparejada la certeza *in fide* de sus definiciones— depende de que los legados procedan de acuerdo con las instrucciones del Papa, pero es anterior e independiente de una posterior y expresa confirmación pontificia de las determinaciones conciliares: basta que el Papa tenga noticia de ellas *ipso non reclamante* para juzgar que los legados han procedido de acuerdo con lo ordenado por el Papa. Reconoce Molina la práctica de los concilios universales de solicitar la confirmación pontificia de sus decisiones. Pero ello, a su entender, no se hace porque sea, en rigor, estrictamente necesario, sino *ad maiorem securitatem et auctoritatem*<sup>353</sup>.

En apoyo de su solución ofrece Molina un interesante argumento: si los legados pontificios han actuado *in persona Summi Pontificis et secundum praescriptum particulare illius*, las definiciones de dicho concilio deben considerarse *diffinitiones totius Ecclesiae legitime congregatae concurrente capite, et perinde certae in fide*<sup>354</sup>. Si esto no fuera así, es decir, si la infalibilidad conciliar dependiera de una expresa y posterior confirmación por el Papa, sería forzoso concluir que la asistencia del Espíritu Santo radica sólo en la confirmación papal y no en los concilios mismos, lo que es contrario al sentir de la Iglesia, que ha visto siempre

350. *I. cit.*351. *Ibid.*, 338.352. *Ibid.*, 339.353. *L. cit.*354. *L. cit.*

la asistencia del Espíritu Santo en las definiciones conciliares en cuanto tales:

«... tunc in sola confirmatione horum conciliorum et non in conciliis esset assistentia Spiritus Sancti ad non errandum; in definitionibus vero conciliorum universalium, qua definitiones conciliorum sunt, consuevit dici esse assistentiam Spiritus Sancti»<sup>355</sup>.

Así pues, según Molina, no se requiere la confirmación pontificia para que el concilio sea infalible. Pero sí es necesario que sea un concilio congregado legítimamente, es decir, por la autoridad del Papa y en el que los legados actúen según las concretas instrucciones del mismo. Ahora bien, si el concilio depende hasta tal punto de la autoridad del Papa, ¿qué papel representan en él los obispos? ¿Son verdaderos jueces o sólo consejeros del Papa? Reconoce Molina que en una eclesiología tan marcadamente papal como la suya es difícil evitar la impresión de que los obispos son reducidos al rango de meros consejeros<sup>356</sup>. Y, sin embargo, no es así: *respondetur tamen esse revera iudices simul cum Summo Pontifice*. La razón de ello la ve Molina en la estructura tradicional de los concilios: si los obispos fueran meros consejeros, su derecho a participar en el concilio no sería superior al que asiste a otros varones doctos; más aún, en tal hipótesis, siempre habrían de preferirse teólogos más doctos a obispos menos doctos. Lo cual es *contra antiquissimum et receptissimum usum Ecclesiae quod soli Episcopi definiant in conciliis... Non ergo sunt solum consiliarii*<sup>357</sup>. Cierra Molina estas reflexiones distinguiendo entre determinaciones conciliares y determinaciones del Papa sin el concilio: sólo las primeras son *decreta Ecclesiae universalis*; no así las segundas, que deben ser llamadas *decreta capituli Ecclesiae universalis*. Para una determinación de la Iglesia universal se requiere el concurso y consentimiento, junto con el Papa, de, al menos, la *major pars concilii et Ecclesiae congregatae*, es decir, de la *major pars episcoporum*. . . *tanquam iudices et definitores*, los cuales gozan también, junto con el Papa, de la asistencia del Espíritu Santo. Sin embargo, como el Papa es en los concilios la *pars praecipua*, sin cuyo consenso nada de lo definido es firme

355. *Ibid.*, 340.

356. *Ibid.*, 340-341.

357. *Ibid.*, 341.

en la fe, es frecuente que se atribuyan al Papa sacro approbante Concilio las determinaciones conciliares<sup>358</sup>.

### *La cuestión «de pontifice haeretico»*

El Decreto de Graciano había formulado claramente los fundamentos de la potestad papal, presentando el primado de Pedro y de la iglesia romana como de institución divina<sup>359</sup>. El Papa es el legislador supremo y hasta el legislador único<sup>360</sup>. La fe de la Iglesia romana es inviolable y representa para la universalidad de los fieles una referencia normativa<sup>361</sup>. Pero, al mismo tiempo, Graciano recogía también el famoso texto del cardenal Humberto de Silva Cándida, según el cual, el Papa *quatenus ipse haec auctoritas u nemine est iudicandus nisi deprehendatur a fide devius*<sup>362</sup>. Por otra parte, el concepto de herejía se entendía en la canonística medieval en un sentido mucho más amplio que hoy, de suerte que comprendía no sólo la oposición a una verdad de fe propuesta por la Iglesia, sino, en general, todo crimen notorio que, como el cisma o la herejía, causara escándalo o grave daño a la Iglesia<sup>363</sup>.

358. *Ibid.*, 342.

359. Cf. *Decretis*, D.21 c.1 Gr. (FRIEDBERG I, 66-67); *In novo Testamento*, D.21 c.2 (FRIEDBERG I, 69-70); *Sacrosancta*, D.22 c.2 (FRIEDBERG I, 73-74).

360. Cf. *Sic omnes*, D.19 c.2 (FRIEDBERG I, 60); *Sunt quidam*, C.25 q.1 c.6 (FRIEDBERG I, 1000); *Si ergo primam*, C.25 q.1 c.16 Gr. p. (FRIEDBERG I, 1010-1012).

361. Cf. *A recta*, C.24 q.1 c.9 (FRIEDBERG I, 969); *Memor.*, C.24 q.1 c.10 (FRIEDBERG I, 969); *In sede apostolica*, c.24 q.1 c.11 (FRIEDBERG I, 970); *Quoties*, C.24 q.1 c.12 (FRIEDBERG I, 970); *Haec est fides*, C.24 q.1 c.14 (FRIEDBERG I, 970); *Roquamus*, C.24 q.1 c.16 (FRIEDBERG I, 971); *Si Petrus*, C.24 q.1 c.17 (FRIEDBERG I, 971). Cf. Y. M. CONGAR, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 146-147.

362. *Si Papa*, D.40 c.6 (FRIEDBERG I, 146). Graciano atribuye el texto al mártir San Bonifacio, apóstol de los germanos. Los modernos estudios críticos adjudican su paternidad al cardenal Humberto de Silva Cándida. Cf. A. MICHA, *Die Sentenzen des Kardinals Humbert* (Leipzig 1943) 32. W. ULLMANN, *Cardinal Humbert and the Ecclesia Romana: Studi Gregoriani* 4 (1952) 111-127.

363. Cf. acerca de este punto C. POZO, *La noción de herejía en el Derecho canónico medieval*. *EstuEcl* 35 (1960) 225-261. El principio jurídico de que el Papa, en caso de herejía u otros crímenes a ella asimilados, podía ser juzgado y depuesto por otras instancias, como el colegio cardenalicio o el concilio, fue doctrina común en la edad media. El arraigo de dicha doctrina en la canonística medieval ha sido objeto de numerosos estudios, que ven en ella un punto de arranque de las teorías conciliares. Cf. B. TIERNEY, *Foundations of the conciliar theory. The contribution of the medieval Canonists from Gratian to the Schism* (Cambridge 1955); B. BUISSON, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter* (Köln 1959); F. KEMER, *Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt, en Saggi storici intorno al Papato* (Roma 1959) 117-169; W. ULLMANN, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter* (Graz 1960); J. MOYNIHAN, *Papal Immunity and Liability in the Writings of the Medieval Canonists* (Roma 1961); M. WILES, *The problem of Sovereignty in the later Middle Ages. The papal Monarchy with*

A partir de estos datos se plantearon los decretistas el problema de hacer compatible la afirmación de una iglesia romana infalible con la posibilidad de que el Papa yerre en la fe y llegaron a una solución de compromiso: si la *Ecclesia romana ut Papa* puede errar, la infalibilidad sólo ha de atribuirse a la *Ecclesia romana ut congregatio fidelium*, es decir, a la Iglesia universal. Sólo la Iglesia universal está libre de la posibilidad de error en la fe y a ella se aplica, por lo general, la promesa del Señor en Lc 23,32<sup>64</sup>.

De este modo, la cuestión de *pontifex haereticus* vino a convertirse en uno de los gérmenes más vigorosos de las teorías conciliares, pues al consolidarse la idea del concilio como representación de la Iglesia universal, se traspasan a aquél las prerrogativas de ésta. Con lo cual, el concilio aparece como salvaguardia de la fe y suprema instancia competente para decidir en las cuestiones a ella concernientes. Se llega por este camino a la explícita formulación de Juan el teutónico: *videtur quod Papa tenetur requirere concilium episcoporum, quod verum est ubi de fide agitur, et tunc Synodus maior est Papa*<sup>65</sup>.

Sin embargo, hay que decir que desde Graciano hasta Juan el teutónico el término *concilio* no se concibe jamás sin la presidencia del Papa, a quien corresponde convocarlo<sup>66</sup>. Una superioridad autónoma del concilio sobre el Papa y contra él sólo era concebible para los decretistas en el caso del Papa hereje, en cuanto que el Pontífice, *ratione haeresis*, quedaba *ipso facto* depuesto y despojado de su autoridad<sup>67</sup>. La hipótesis de un concilio, incluso acéfalo, superior al Papa por principio y no sólo en el caso de herejía de éste debe considerarse como una degeneración doctrinal en cuya definitiva configuración ha representado un papel decisivo la situación anómala producida en la Iglesia

*Augustinus Triumphus and the Publicists* (Cambridge 1963); W. KOTMEL, *Einheit und Zweifelt der Gewalt im Corpus Mysticum. Zur Souveränitätslehre des Augustinus Triumphus*; Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 82 (1963) 168-147; H. ZIMMERMANN, *Die Absetzung der Päpste auf dem Konstanzer Konzil. Theorie und Praxis*, en *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, Hg. von A. Franzen und W. Müller (Freiburg-Basel-Wien 1961) 113-137.

364. Cf. documentación sobre este punto en B. TIERNEY, *Foundations of the conciliar theory* (Cambridge 1955) 40-46; Y. M. CONGAR, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 150.

365. *Glossa ordinaria*, ad dist. 19, c.8. Textu en B. TIERNEY, *Foundations...*, 251.

366. B. TIERNEY, *Foundations*, 350.

367. *Ibid.*, 57-67. Cf. Y. M. CONGAR, *L'Eglise*, 248.

por el cisma occidental. Fue, en efecto, la oposición irreductible de hasta tres Papas lo que llevó a los padres de Constanza a sacar el principio jurídico del Papa hereje del inseguro terreno de la *epikeia*, convirtiéndolo, con el decreto *Haec sancta*, en una legislación permanente para casos de emergencia<sup>366</sup>. A partir de aquí, bastaba un paso para llegar a una formulación de principio cuyo contenido fuese la superioridad del concilio no sólo sobre un papa concreto, reo de herejía o de otros crímenes a ella asimilados, sino sobre el Papa en cuanto tal. Semejante paso se dio en el concilio de Basilea, el cual «elevó el contenido conciliarista del *Haec sancta*, en su decreto *Sacrosancta*, a la categoría de afirmación dogmática»<sup>367</sup>.

En este mismo contexto se introduce la distinción —llamada a tener gran importancia eclesiológica— entre el Papa como persona privada y el Papa en calidad de tal. Es una distinción conocida, sin duda, por los canonistas, aunque escasamente utilizada por ellos. Tuvo, sin embargo, un trato de favor por parte de los teólogos, en cuyos textos la encontramos revestida de diversas matizaciones. Así, por no citar más que unos ejemplos, Pedro Juan de Olivi se sirve de ella cuando a la *ratio capituli* contrapone la *ratio personae singulariter*<sup>368</sup>. Guido Terreni distingue entre el Papa *ut est persona singularis* y el mismo cuando *sententialiter determinat et declarat cum consilio cardinalium*<sup>369</sup>. Antonino de Florencia establece la distinción entre *papa ut est singularis persona et motu proprio agens* y *papa utens concilio et requirens*

366. A. FRANZEN, *El concilio de Constanza. Problemas, tareas y estado actual de la investigación sobre el concilio*: Concilium 7 (1965) 69. En esta interpretación del decreto *Haec sancta* coincide A. Franzen con la valoración de H. JEDD, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel* (Basel-Stuttgart 1963). Ambos autores se oponen a la valoración que de dicho decreto hace H. KÜNG, *Estructuras de la Iglesia* (Barcelona 1969) 265-284.

369. A. FRANZEN, *El concilio de Constanza* .: Concilium 7 (1965) 75. Para todo este problema del alcance eclesiológico de Constanza, cf. A. ARDÓN, *El misterio* , 269-301.

370. P. J. OLIVI, *An Romano Pontifex in fide et moribus sit ab omnibus catholicis tanquam regulis inerrabilis obsequendum*, en M. MACCARRONE, *Una questione inedita dell'Uffizi sull'Infallibilità del Papa*: Rivista di Storia della Chiesa in Italia 3 (1949) 342-343. Cf. P. DE VONDER, *Esbozo de una investigación sobre la palabra infalibilidad durante el período de la Escolástica*, en AA. VV., *La infalibilidad de la Iglesia* (Barcelona 1984) 81-83.

371. G. TERRENI, *Questio de magisterio infalibili R. Pontificis*, Ed. B. Xebert, *Opuscula et textus* II (Münster 1926) 16-17. 20.

*adiutorium universalis Ecclesiae*<sup>372</sup>. Y por su parte, Cayetano, mientras admite la posibilidad del *error personalis in fide*, niega que sea posible el *error in sententialiter auctoritative definitendo*<sup>373</sup>, o bien contrapone la *fides personalis* a la *fides in iudicio auctoritative*<sup>374</sup> o distingue entre el Papa *secundum propriam naturam et vim* y el Papa *secundum assistentiam divine providentiae*<sup>375</sup>.

La posibilidad de que el Papa *ut privata persona* yerre en la fe fue, pues, tesis comúnmente admitida en todo el medievo, incluso por teólogos, como Torquemada o Cayetano, tan inequívocos en la defensa de las prerrogativas pontificias. La posición de Pighi, negando la posibilidad de que el Papa, incluso como persona privada, incurra en la herejía es, por tanto, contraria a la opinión común en la historia de las ideas eclesiológicas<sup>376</sup>. Molina la recoge y la rechaza: la Escritura no atestigua una asistencia divina promesa a los Papas *quatenus personae sunt particulares*. Una asistencia así es, además, innecesaria; para la seguridad de la fe de la Iglesia es suficiente que los sucesores de Pedro estén asistidos por el Espíritu Santo *quatenus docent ex cathedra Petri et aliquid definitum aut proponunt Ecclesiae*<sup>377</sup>. Molina admite, pues, la posibilidad de que el Papa *ut particularis persona* caiga en la herejía. Advierte, sin embargo, que semejante eventualidad no debe presumirse fácilmente. Por razón de su dignidad y estado, es lógico pensar que el Romano Pontífice tenga mayores auxilios en la fe que los demás fieles, por lo que es razonable estimar que el caso de un papa verdaderamente hereje pertinaz ni se ha dado ni es verosímil que se produzca<sup>378</sup>.

Ahora bien, supuesta la posibilidad del Papa hereje y admitido que ello era causa de su deposición, surge una cuestión ulterior: ¿cómo había de tener lugar esa deposición? ¿Quedaba el

372. ANTONINO DE FLORENCIA, *Summa Sacrae Theologiae, Iuris Pontificii et Caesaris* (Venecia 1502) pars III, tit. XXII c.4, l. 337. Cf. U. BATTI, *L'autorità di S. Antonino e la questione dell'infallibilità pontificia al Concilio Vaticano I: Memoria Dominiana* 35 (1969) 173-192; U. HUBER, *Papst, Bischöfe und Konzil nach Antonin von Florenz*: *Rech. de Th. Ancienne et Médiévale* 32 (1965) 77-116.

373. *Ibid.*, 131.

374. *Ibid.*, 135.

375. *Ibid.*, 178. Cf. J. A. DOMÍNGUEZ ASENSIO, *Infallibilidad y potestad magisterial en la polemica anticonciliarista de Cayetano*: *Communio* 14 (1981) 250, 204-228.

376. Cf. acerca de Pighi A. ANÓN, *El misterio...*, 861-887.

377. *De Hds.*, 349.

378. *Ibid.*, 348.

Papa *ipso facto* depuesto por el hecho de la herejía? ¿O había de ser depuesto de su dignidad por sentencia de la Iglesia? Molina recoge, en primer lugar, la opinión de Torquemada, Alfonso de Castro y Pedro Paludano, para los cuales, *eo ipso quod Summus Pontifex esset haereticus, amitteret Summum Pontificatum*<sup>379</sup>. Tal opinión —que se remonta a los decretistas— se basa en dos razones principales. La primera es la afirmación de que la Iglesia y el pontificado están fundados sobre la fe; por ello, desde el momento en que el Papa abandona la verdadera fe por la herejía, pierde *ius divinum* el pontificado. Además —se alega en segundo lugar— el hereje no es miembro de la *congregatio fidelium* y quien no es miembro ni parte de la Iglesia no puede ser su cabeza<sup>380</sup>.

La opinión de que el Papa hereje no es *ipso facto depositus sed deponendus* tiene su principal representante en Cayetano. El gran comentarista de Santo Tomás otorgó a este problema considerable importancia, como puede colegirse de la extensión que le dedica en su *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii*, y le dio una solución original llamada a alcanzar gran influencia en la posteridad<sup>381</sup>. Lo primero que en ella llama la atención es el propósito de concretar de manera precisa los casos en que el Papa puede ser depuesto por el concilio. Hemos aludido ya al sentido amplio en que se entendía el concepto de herejía en la canonística medieval. Ello daba pie a que se considerase motivo para la deposición del Papa no sólo la herejía en sentido estricto, sino, de modo general, otros crímenes escandalosos a ella asimilados. Cayetano ha localizado una de las raíces de esta opinión en la amplitud que la *Glossa* y los canonistas que la siguen dan al concepto de herejía al comentar el famoso texto *Si Papa* del Decreto de Graciano. Mientras que el Decreto sólo señala la herejía como causa de deposición del Papa, la *Glossa* atribuye idéntica consecuencia a *omne crimen notarium scandalizans incorrigibile*, apoyándose en el principio de que *contumacia est haeresis*. Para Cayetano, esta interpretación es abusiva y responde a un concepto lato que no es equiparable al de la verdadera y estricta here-

379. *Ibid.*, 355. Para la historia del problema, cf. U. HONST, *Zwischen Konstantinismus und Reformation. Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden* (Roma 1965) 38-54.

380. *De fide*, 355-356.

381. Aspecto estudiado por U. HONST, *Zwischen ...*, 31-38.

jiu<sup>362</sup>. Sólo la herejía en sentido estricto y riguroso es, pues, causa de la deposición papal. Si el Papa persiste en la herejía de forma contumaz, *post duas monitiones deponendum est*<sup>363</sup>.

Molina ha recogido con exactitud las razones por las que Cayetano rechazó la opinión de que el Papa hereje quedaba *ipso facto* depuesto. La primera la toma de un texto canónico que señalaba el procedimiento a seguir con un obispo hereje: si sólo es hereje *pure mentalis*, no pierde la jurisdicción episcopal. Pues bien, el Papa en esta materia no es *deterioris conditionis quam caeteri episcopi* y, en consecuencia, no queda *ipso facto* depuesto por el crimen de herejía<sup>364</sup>. En confirmación de lo cual, alega nuestro autor, siguiendo fielmente a Cayetano, el caso de algunos prelados incursos en herejía a los que se repuso en su dignidad al retornar a la fe<sup>365</sup>. Pero la razón que más parece haber empujado a Molina a hacer suya la tesis de Cayetano se relaciona con lo que U. Horsch ha llamado «problemática de la seguridad». Lo que sucede *ipso facto* escapa, en efecto, a todo control. Si la herejía, incluso oculta, es causa de automática deposición papal, esto generaría una inseguridad total en la vida de la Iglesia<sup>366</sup>. Ni siquiera sabríamos con certeza si el Papa es tal: *latu sequeretur nos non esse certos an habeamus verum Summum Pontificem quantumvis canonice sit electus, cum certi esse non possimus an ille sit haereticus mentalis aut occultus vel non*<sup>367</sup>.

362. «... Glossa est contra textum, quia textus excipit solam haeresim, et ipsa, levi ratione mota, extendit ad omne crimen notorium scandalizans incorrigibile: quia scilicet 'contumacia est haeresis'. Constat enim quod lafo vocabulo contumacia haeresis dicitur, sicut et simonia, nec aequiparanda est verae haeresi, quae mutat statum christianitatis. Et quamvis Glossa, quia sobrie loquitur dicens: 'Credo etc.', mereatur veniam, assertores tamen illius documenti super illam se fundantes, quia contra antiquam fidei doctrinam tam leviter moventur, nescio excusare». *De comp.*, 425. Cf. J. A. DOMÍNGUEZ ASENSIO, *Amplitud objetiva de las nociones de fe y herejía en la teología del cardenal Capetano*: ArchTeolGran 46 (1983) 5-50.

363. *De comp.*, 347.

364. *De fide*, 356. Cf. *De comp.*, 257-259. Cf. *Audivimus CXXIV*, q.1 c.4 (FRANZBERG I, 987).

365. *De fide*, 367. Cf. *De comp.*, 280. Cf. *Maximum C.I.*, q.7 c.19 (FRANZBERG I, 435); *C.II* q.1 passim (FRANZBERG I, 438ss).

366. «Si Summus Pontifex hoc ipso quod est haereticus desineret esse Summus Pontifex antequam deponeretur ab Ecclesia sequeretur quod quidquid eo tempore quod est haereticus pure mentalis aut occultus vel toleratus ab Ecclesia faceret, totum esse irritum et vanum, et collationes beneficiorum, indulgentiarum, facultates, etc. essent irrita. Praeterea, nullus praelatus ab eo electus aut confirmatus vel ordinatus haberet iurisdictionem in suos subditos, unde sequeretur sacramentum poenitentiae per hos omnes aut per inferiores qui ab ipsis iurisdictionem acceperunt, ministratum, nullius esse momenti, sed teneri homines iterum confiteri». *De fide*, 357.

367. *L. cit.*, Acerca de esto, cf. U. Horsch, *Zwischen...*, 33.

Ahora bien, la afirmación de que el Papa que incurre en herejía debe ser depuesto plantea, para una eclesiología papal, una grave dificultad: ¿Quién ha de deponerlo? Si se afirma que ello compete al concilio, *statim sequitur quod Papa, manens Papa, habet Conciliatum universale supra se, saltem in casu haeresis*. Y si se niega que el concilio o la Iglesia sean superiores al Papa, *statim sequitur quod Papa devius a fide sit iudicandus et deponendus, et tamen a nullo est deponendus et iudicandus, quod est ridiculum*<sup>388</sup>. La solución de Cayetano a esta dificultad constituye el trazo más característico de su posición en torno a la problemática del Papa hereje. Cayetano distingue entre el *papatus*, la persona y la *coniunctio utraque*. Ahora bien, mientras que el *papatus est a solo Deo*, la vinculación entre el papado y el sujeto, dejando aparte el caso de Pedro, *non est a Deo, sed ab homine*, o, si se quiere, *non a Deo immediate, sed mediante ministerio humano, tam ex parte electorum quam ex parte electi*<sup>389</sup>. A partir de tales premisas resuelve Cayetano la dificultad: afirmar que el Papa hereje ha de ser depuesto no implica la admisión de una potestad eclesial superior al Papa. Lo único que se requiere es una potestad *supra coniunctionem Petri et papatus*. Y esa potestad ministerial si está en manos de la Iglesia para la deposición del Papa en caso de herejía. Por lo mismo, *Papa factus haereticus et perseverans habet in terris potestatem non superiorem se, sed ministerialem ad sui depositionem*<sup>390</sup>. Molina resume concisamente estas ideas de Cayetano:

«Ad quem pertinet institutio alicuius, ad eundem pertinet destitutio seu depositio...; sed licet dignitas Summi Pontificatus sit a solo Deo, applicatio tamen illius ad talem personam et constitutio huius hominis in Summum Pontificatum non est nisi mediante electione humana; ergo depositio illius a Summo Pontificatu propter haeresim non est iure divino statim ipso facto commissio crimine, sed mediante sententia Ecclesiae»<sup>391</sup>.

Molina se inclina a favor de esta sentencia de Cayetano<sup>392</sup>. Reconoce que también la posición de Torquemada goza de probabi-

388. *De comp.* 276.

389. *Ibid.*, 283-286.

390. *Ibid.*, 282.

391. *De fide*, 357-358.

392. *Ibid.*, 361.

lidad y que explica mejor la razón de que la herejía sea la única causa de la deposición del Papa<sup>392</sup>. Trata incluso de dar respuesta a la objeción de la inseguridad de la Iglesia: la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia impediría que la condición herética del Papa permaneciera mucho tiempo oculta; en virtud de esa misma asistencia, Dios supliría lo necesario para la validez de los actos realizados por quien, en realidad, no es verdadero Papa<sup>393</sup>. Con todo, termina decidiéndose por la posición de Cayetano, en la que la seguridad del orden eclesial queda más eficazmente salvaguardada:

«Durum enim videtur admittere non solum quod Summus Pontifex haereticus mentalis aut occultus continuo desinat esse Summus Pontifex, irritaque sint omnia quae interim fecerit et disposuerit, sed etiam quod si ad brevissimum tempus interius consentiat in haeresim aut sit dubius in fide et statim respiciat, indigeat nova electione ut sit Summus Pontifex, quod tenentur admittere qui sequantur opinionem Turrecrématae»<sup>394</sup>.

#### *La infalibilidad del Papa*

«Summus Pontifex in rebus fidel definiendis errare non potest, si tanquam Summus Pontifex statuat aliquid ut fide tenendum et proponat Ecclesiae»<sup>395</sup>.

Molina afirma con estas palabras la infalibilidad pontificia, al tiempo que señala las condiciones de su ejercicio: que, en su calidad de Pontífice, determine algo como perteneciente a la fe y así lo proponga a la Iglesia. Para nuestro autor, se trata de una verdad de fe, entre cuyos adversarios cita a Gerson y Almain, así como al franciscano Alfonso de Castro, que hacía depender la infalibilidad pontificia de la debida diligencia por parte del Papa en el estudio de la verdad revelada y de su rectitud de intención al definir<sup>396</sup>.

La prueba bíblica del aserto la encuentra Molina, como es clásico en la eclesiología papal, en los textos de Mt 16,18 y Lc 22,32,

392. *Ibid.*, 358-359

393. *Ibid.*, 360.

395. *Ibid.*, 361.

396. *Ibid.*, 365

397. *Ibid.*, 384-385.

textos que no se refieren a la sola persona de Pedro, sino también a sus sucesores en el oficio y que claramente implican la asistencia del Espíritu Santo al Papa para hacerlo immune de error en la proposición de la fe; de lo contrario, Pedro y sus sucesores no serían el fundamento de la Iglesia: *non super eos ratione cathedrae esset Ecclesia aedificata tanquam supra firmam petram, neque adderet Christus portus inferi ea ratione non praevaliturus adversus eam*<sup>398</sup>. El resto de la argumentación recoge también las razones de uso común en la eclesiología papal. El Papa tiene en la Iglesia la suprema potestad y toda la Iglesia debe adherirse a sus definiciones en materia de fe. Afirmar, por ello, que el Papa puede errar *in rebus fidei* equivaldría a la afirmación herética de que la Iglesia universal *non solum errare posset, sed etiam errare teneretur*<sup>399</sup>. Molina argumenta también a partir de la infalibilidad conciliar: el concilio legítimamente congregado y confirmado por el Papa es infalible; pero es precisamente la intervención del Papa lo que le da la infalibilidad y hace que lo determinado conciliarmente sea *certum in fide*. Más aún, quien considere atentamente las cosas *inveniet infalibilitatem conciliorum universallium ab infalibilitate et assistentia Spiritus Sancti in definitionibus Summi Pontificis pendere*<sup>400</sup>, afirmación en la que es perceptible la huella de Cayetano, que veía en el concilio un *corpus* que tiene en su *caput*, el Papa, la fuente única de toda su autoridad<sup>401</sup>.

También aquí para fundamentar la infalibilidad pontificia, acude Molina al argumento de la seguridad de la Iglesia. Los concilios generales sólo se celebran raramente; por ello, si el Papa pudiese errar en la definición de la fe, ello significaría que Cristo no habría dotado a su Iglesia de los medios suficientes *ad iudicandum et discernendum res fidei utque ad continentium in pace et veritate fidei Ecclesiam*. Más aún, negada la infalibilidad papal, habría que admitir la apelación a *Papa ad concilium*, lo cual es *inauditum in Ecclesia Dei*<sup>402</sup>. Por la misma razón se opone Molina a la opinión de Alfonso de Castro: la infalibilidad papal no puede depender de la diligencia del Papa en el estudio de la verdad o de su recta intención; ambos aspectos no son susceptibles de verificación,

398. *Ibid.*, 365.

399. *Ibid.*, 366.

400. *Ibid.*, 366-367.

401. Cf. J. A. DOMÍNGUEZ ASENEJO, *Infalibilidad y potestad magisterial en la polémica anticonciliarista de Cayetano*: *Cummunio* 14 (1981) 30-35.

402. *De fide*, 367.

por lo que, de admitirse la posición de Castro, certe corruiť auctoritas omnium Summarum Pontificum definiťentium; neque enim scire possumus an debitam diligentiam adhibuerint... et an Summi Pontifices perversa intentione aut passione moti fuerint <sup>403</sup>.

Pero, así las cosas, ¿no resulta superflua la celebración de los concilios generales? Molina ha razonado con diversos argumentos la *summa utilitas* de los concilios generales. El primer motivo para su celebración es tapar la boca a los conciliaristas: *ut os obstruatur illis qui infallibilitatem tribuant concilio et non soli Summo Pontifici* <sup>404</sup>. A ello añade otras razones clásicas entre los autores de su época. La *consensio totius Ecclesie universalis* mueve a los fieles contra la herejia más eficazmente que la definición del Papa solo. Por otra parte, la celebración del concilio supone una más amplia discusión de las materias a definir y un más profundo discernimiento de la verdad. Y, sobre todo, los concilios permiten un más exacto conocimiento de las necesidades de la Iglesia y son, de ese modo, un excelente instrumento para su reforma y buen régimen <sup>405</sup>.

¿A qué campo objetivo se extiende la infalibilidad papal? ¿Cuál es su alcance y extensión? Molina ha dedicado a este punto amplias reflexiones que constituyen un verdadero tratado de criterología teológica. La infalibilidad papal no se restringe a las verdades de *fe quae ad speculationem spectant*, sino que alcanza también a aquellas *quae ad mores et ad consuetudinem universalis Ecclesie ad salutem necessariam spectant* <sup>406</sup>. Esta infalibilidad *in moribus* significa que el Papa o el concilio no pueden definir de manera cierta como pecado lo que no lo es, ni pueden establecer como lícito lo que es ilícito. Y por la misma razón, no pueden ordenar a la Iglesia universal algo ilícito y contrario a la Sagrada Escritura o a la razón natural. Si es, en cambio, posible que el Papa o el concilio promulguen leyes o establezcan normas que *plus iusto gravent Ecclesiam et quas minus expedientissimum sint*. También es posible que el Papa o el concilio dicten alguna ley, conveniente en su momento, que más tarde, *vartatis circumstantiis*, se revele inadecuada. Todo ello es posible. Pero *quod Summus Pontifex vel concilium legem iniquam ferat, qua intendat obligare*

403. *Ibid.*, 368.404. *L. cit.*405. *L. cit.*406. *Ibid.*, 382.

*totam Ecclesiam, id est quod dicimus fieri non posse propter assistentiam Spiritus Sancti ad non errandum in fide et moribus concernentibus universam Ecclesiam* <sup>40</sup>.

Esta infalibilidad *in moribus* es, para Molina, una verdad de fe adeo certa ut oppositum erronem, haeresi proximum seu potius haereticum sit <sup>41</sup>. Tiene su fundamento en la asistencia del Espíritu Santo, que no es menor en la proposición de las verdades morales que en la definición de las verdades especulativas de la fe, pues Cristo, según Jn 16,13, prometió el Espíritu Santo a su Iglesia para que enseñara a ésta *omnem veritatem ad salutem necessariam; ad salutem autem necessariae sunt veritates morales* <sup>42</sup>.

El Papa puede errar en aquellos juicios y preceptos que no conciernen a la fe ni a la Iglesia universal, sino *ad res aut causas vel personas particulares*, como son las colaciones de beneficios o las causas matrimoniales. Para tales actos no goza de la asistencia del Espíritu Santo. Tampoco es infalible el Papa *in definiendis rebus naturalibus si cum revelatis non sint conjunctae atque ex eis deducuntur*. Por ello, si en las definiciones de la Iglesia se introduce algún elemento de esta índole, *non est censendum intentionem Ecclesiae aut Summi Pontificis esse illud definire* <sup>43</sup>.

Especial relieve adquiere en este contexto el problema de la infalibilidad papal en la canonización de los santos. La cuestión ha sido estudiada por J. Schenk en una amplia y documentada monografía <sup>44</sup>. La generalidad de los canonistas del siglo XII negó la infalibilidad del Papa en la canonización de los santos <sup>45</sup>. Los canonistas consideraron esta cuestión como de índole meramente jurídica. Conocen por experiencia el proceso de una canonización y los diversos factores que lo integran y avalan la rectitud del juicio conclusivo. Saben que estos procesos se llevan a cabo con gran minuciosidad y que ello confiere una garantía de certeza a su decisión final. Pero los elementos que componen el proceso de canonización —testimonios humanos, de hombres falibles— son incapaces de ofrecer base suficiente para un juicio infalible ar

407. *L. cit*

408. *Ibid.*, 370.

409. *L. cit*.

410. *Ibid.*, 372.

411. J. SCHENK, *Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung* (Freiburg 1985).

412. *Ibid.*, p. 17.

sentido estricto. Los canonistas son asimismo conscientes de que la posibilidad de error en la canonización de los santos lleva consigo la posibilidad de que los fieles practiquen un culto objetivamente erróneo. Pero, según los canonistas, la vida de fe de la Iglesia en general y de cada fiel en particular no recibiría de ello daño alguno, pues dicho culto, aunque objetivamente erróneo, es grato a Dios si se practica de buena fe y creyendo sinceramente en la efectiva santidad del canonizado. Por ello, la posible implicación de un culto erróneo no constituye, a juicio de los canonistas, motivo suficiente para postular la infalibilidad pontificia en la canonización de los santos. Como partidarios de esta sentencia, cita Molina a la Glosa, así como a Driedo, Cano, Felino y al cardenal Cayetano<sup>43</sup>. Recoge, a continuación, con exactitud la razón en que se basa:

«... quia Summus Pontifex in canonizatione sanctorum limitatur probationibus et testimoniis humanis circa miracula, vitam et alia quae motiva sunt ad referendum aliquem in catalogum sanctorum; huiusmodi autem testimonia fallere possunt. Quare sicut in aliis particulis in quibus Summus Pontifex iudicat secundum allegata, quae fallere possunt, errare potest... ita in proposito non repugnat ipsum errare»<sup>44</sup>.

La sentencia opuesta —infalibilidad papal en la canonización de los santos— la atribuye Molina a Calarneo, Diego de Covarrubias y Juan de Nápoles<sup>45</sup>. Es una posición que se abre paso ya entre los teólogos de la alta Escolástica. Para ellos, la canonización de un santo es una definición del Papa en materia de fe y, por ende, un juicio infalible. La canonización no se considera ya como asunto puramente jurídico, sino que se adscribe al campo de la fe, en cuanto que mediante ella *proponuntur sancti ut exemplar fidei et sanctae vitae et ab omnibus adorandi et in necessitatibus suis invocandi*<sup>46</sup>. Es decir, la efectiva santidad y glorificación del canonizado se presentan en conexión vital con la fe de la

43. Acerca del pensamiento de Cayetano en este punto, cf. en artículo *Amplitud objetiva de las nociones de fe y heresia en la teología del cardenal Cayetano*: *Archivum* 46 (1963) 29-38.

44. *De fide*, 373.

45. *L. cit.*

46. Así, Juan de Nápoles, a quien Schenk considera representativo de esta tendencia. Cf. J. SCHENK, *Die Unfehlbarkeit...*, 15.

Iglesia. Tal realidad constituye, pues, una *res fidei* y el juicio papal sobre ella es una determinación infalible en materia de fe<sup>417</sup>.

Finalmente, Molina recoge la posición defendida por Santo Tomás en su *Quodlibeto* noveno. Dicha sentencia representa una vía media entre las dos anteriores. El Angélico conoce la opinión de los canonistas, sintetizada por él en la objeción segunda de este artículo<sup>418</sup>. No obstante, opta por un planteamiento teológico y no meramente jurídico del problema, que se hace perceptible ya en el *sed contra*: en la Iglesia no puede existir *error damnabilis*, lo cual tendría lugar si, por error de la Iglesia en la canonización, se venerase como santo a quien, en realidad, ha sido un pecador. Hay, por tanto, que concluir que la Iglesia *in talibus errare non potest*<sup>419</sup>. Por otra parte, los fieles tienen obligación de creer *quod est communiter per Ecclesiam determinatum* y, por lo mismo, un *iudicium Ecclesiae* de esta índole no puede ser erróneo<sup>420</sup>. En el *corpus articuli* el pensamiento de Santo Tomás se hace patente: teniendo en cuenta la promesa del Señor, según la cual el Espíritu Santo *doveret omnem veritatem, de necessariis scilicet ad salutem*, debe tenerse por cierto que

*iudicium Ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent, impossibile est... In aliis vero sententiis quae ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de possessionibus, vel de criminibus, vel de huiusmodi, possibile est iudicium Ecclesiae errare propter falsos testes*<sup>421</sup>.

417. *Ibid.*, 16.

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

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

420. «Praeterea Augustinus dicit in epístola ad Hieronymum, quod si in Scriptura canonica aliquid mendaciam admittatur, mutabit fides nostra, quae ex Scriptura canonica dependet. Sed sicut tenemur credere illud quod est in sacra Scriptura, ita illud quod est communiter per Ecclesiam determinatum: unde haereticus ludicatur qui sentit contra determinationem Conciliorum. Ergo contra iudicium Ecclesiae erronem esse non potest». *L. cit.*

421. *Ibid.*, in corp.

Ahora bien, para Santo Tomás, *canonizatio sanctorum medium est inter haec duo*. Es decir, por una parte, la canonización es un juicio por el que se determina que un cierto fiel goza ya de la visión beatífica. Esto invita a entenderla como un *particulare factum*. Por otra parte, la rectitud del culto que la Iglesia tributa a los santos depende de la inmunidad de error en la canonización. Lo cual habla a favor de su pertenencia a la fe: *quia tamen honor quem sanctis exhibemus quaedam professio fidei est, qua sanctorum gloria credimus, pie credendum est, quod nec etiam in his iudicium Ecclesiae errare potest*<sup>42</sup>. Santo Tomás considera, pues, canonización y culto a los santos en íntima conexión. La relación de la canonización a la fe pasa por su relación al culto. La Iglesia es infalible en la canonización de los santos porque sólo así está garantizada la objetiva rectitud del culto. El culto tributado a los santos es *quaedam professio fidei*, una profesión de fe implicada en la misma acción cultural. Y el riesgo de que tal profesión de fe pueda degenerar en pura vanidad sólo es evitable si el *status gloriae* de los canonizados es realidad absolutamente segura e infaliblemente propuesta por la Iglesia. Esto quiere decir que Santo Tomás adscribe el *status gloriae* de los canonizados al dominio de las cosas *quae ad fidem pertinent* y, por ende, al ámbito objetivo de la infalibilidad. Pero, al hacer tal adscripción, no habría tenido en cuenta el punto de vista noético de la pertenencia formal o virtual de dicho *status gloriae* al depósito revelado, sino su relación a la vida de la fe, a la *salus* de la Iglesia<sup>43</sup>.

Pero en el siglo xv los teólogos comienzan a ver las cosas de otro modo. El criterio para determinar la pertenencia de un objeto a la fe no es ya su relación con la vida de la Iglesia, sino su inclusión formal o virtual en el depósito revelado<sup>44</sup>. Este cambio tiene importantes repercusiones. Los teólogos de la época ya no colocan la santidad y el *status gloriae* de los canonizados entre las *res fidei* propiamente tales, sino entre las *res de pietate fidei*, entre los *appendices fidei*, en un espacio intermedio entre los *facta particularia* y las verdades de la fe<sup>45</sup>. En consecuencia, la *sententia communitior* entre los teólogos de la época afirma la infalibilidad del Papa no como cosa cierta, sino como opinión

422. *L. cit.*

423. J. SCHMIDT, *Die Unfehlbarkeit ...* 179-180.

424. *Ibid.*, 155-158.

425. *Ibid.*, 189-191.

piadosa y teológicamente bien fundada<sup>426</sup>. La posición de Molina se inscribe claramente en esta corriente. Para nuestros autor, negar la santidad de quien ha sido canonizado por la Iglesia sería *stultum, temerarium et scandalosum*. Más aún, dicha actitud sería sospechosa de herejía por su parentesco con la opinión abiertamente herética que niega la licitud del culto a los santos<sup>427</sup>. Para él, *infra ea quae de fide sunt in religione christiana, nescio quid aliud certius esse possit* y, por otra parte, no querer admitir sino lo que es estrictamente de fe y poner todo lo demás bajo el signo de la duda es actitud que debe calificarse como *ingens stultitia*. Alega Molina la minuciosidad con que los procesos de canonización se llevan a cabo así como la implicación de un posible culto erróneo para concluir que la canonización de los santos *certe res est in qua verisimile non est Deum aliquando permissurum ut Summus Pontifex erret, sed pie (ut Divus Thomas ait) credendum sit eum in ea non errare*<sup>428</sup>.

Así pues, para Molina el objeto de la canonización no pertenece a la fe: *non est certum in fide quod hoc ipso quod aliquis canonizatus est absolute reuera sanctus sit*. No puede atribuirse la certeza de la fe a lo que no es sino un *factum particulare... quod neque ex Scripturis neque ex traditionibus Ecclesiae deducitur*<sup>429</sup>. Por ello, la infalibilidad de la Iglesia en tales juicios no es algo cierto, sino mera opinión que *pie credi potest*<sup>430</sup>. Nótese bien los términos. Santo Tomás había dicho *pie credendum est*. Pero Molina, al citar al Angélico en su apoyo, lo que, en realidad, recoge es la interpretación que de Santo Tomás hace Antonino de Florencia: *D. Antoninus... exponit opinionem Dni Thomae esse quod licet circa hoc Ecclesiae possit errare, eo quod fiat per attestaciones hominum quae fallere possunt, pie tamen credi potest quod Deus nunquam illam permittet errare, quia talis determinatio pertinet quodammodo ad Ecclesiam universalem*<sup>431</sup>.

Molina cierra estas reflexiones con unos principios de criterio-  
logía teológica. No todo lo que aprueban el Papa o el concilio o  
celebra la Iglesia en su culto es *de fide*. Muchas cosas son apro-  
badas *ex officio suo* por el Papa o el concilio, mas no *tanquam*

426. *Ibid.*, 19.427. *De fide*, 374-375.428. *Ibid.*, 375.429. *Ibid.*, 374.430. *L. cit.*431. *L. cit.*

*veritates fidei... sed tanquam pia, consona et expedientia ad bonam disciplinam Ecclesiae aut ad utilitatem fidelium aut honorem Dei.* Como ejemplos cita Molina las propias canonizaciones de los santos y la aprobación por la Iglesia de las obras de los Santos Padres, juicio que no implica *quod sint de fide aut quod in illis nihil falsum contineatur, sed quod utilis sint Ecclesiae*<sup>432</sup>. La mayor o menor autoridad de tales determinaciones deberá juzgarse a tenor de la propia naturaleza del asunto y del modo en que la aprobación se produce<sup>433</sup>.

Una determinación habrá de considerarse *de fide* sólo cuando *aliquid definitur tanquam certum et indubitatum*. Lo contrario sucede cuando *solum definitur ut probabilis et consonantius rationi, Scripturis et dictis sanctorum aut fidei*. Lo definido de este modo *neque est de fide neque repugnat ei subesse falsum*<sup>434</sup>. ¿Cómo conocer cuándo se define algo como cierto e indubitado?:

«Quando in materiis in quibus ostensum est Summum Pontificem aut concilium universale non posse errare, aliquid definitur tanquam certum et indubitatum, tenendumque in tota Ecclesia sive definitio sit concilii universalis sive Summi Pontificis vel ex proprio motu vel respondendo consultationi illius, talis definitio est de fide»<sup>435</sup>.

El criterio, como puede verse, es triple. En primer lugar, la definición debe recaer sobre la materia que es objeto de infalibilidad, es decir, sobre las *res fidei et morum* en el sentido ya expuesto; en segundo lugar, lo definido debe presentarse como cierto y que no admite duda; finalmente, la definición —conciliar o pontificia— debe estar dirigida a la Iglesia universal. Molina proporciona, además, varias notas distintivas: cuando se dice que es de fe y ha de ser creído firmemente o recibido *tanquam dogma fidei*; o cuando la proposición contraria se califica como herética y se continúa con el *anathema* o la excomunión *ipso facto* a quien la sostenga<sup>436</sup>. No obstante, pese a tan precisa caracterización, Molina no renuncia en este punto a esa especie de «tutorismo eclesiológico» al que repetidamente hemos aludido señalándolo

432. *Ibid.*, 396-397.

433. *Ibid.*, 376.

434. *Ibid.*, 397.

435. *Ibid.*, 378.

436. *Ibid.*, 378.

como uno de los rasgos más salientes de su pensamiento. Por ello, establece una presunción favorable al carácter infalible de la definición mientras lo contrario no se deduzca razonablemente:

«... quoties ex professo aliquid huiusmodi a Summo Pontifice aut concilio universali definitur, si non sit unde coniciatur aliquid non tanquam omnino certum definiti, definitio censenda est de fide sive apponantur huiusmodi notae sive non»<sup>437</sup>.

### La disputa conciliarista

Molina cierra su tratado eclesiológico con una extensa *disputatio* sobre la cuestión conciliar. Como patrocinadores de la tesis conciliarista, cita Molina, entre otros, a Gerson y Almain así como a los padres del concilio de Basilea<sup>438</sup>. Gerson es, sin duda, uno de los autores que ha tenido mayor influencia en el desarrollo de la eclesiológica conciliar. Buena prueba de ello es el hecho de que en 1511 —casi un siglo después de la muerte del teólogo de París— Cayetano dedicara su *De computatione auctoritatis Papae et Concilii* a la refutación de las tesis gersonianas<sup>439</sup>. Pero tan notable como su influencia ha sido la dificultad para emitir una valoración serena y objetiva de su pensamiento eclesiológico<sup>440</sup>.

437. L. cit. Nótese la diferencia con el actual Código de Derecho canónico, que en la canon 750, parágrafo 3, establece: «Infallibiliter definita nulla intelligitur doctrina nisi id manifeste constiterit».

438. *De fide*, 391-392.

439. Cf. R. BAUMER, *Nachwirkungen des konziliären Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts* (Münster 1971) 22-29; 44-46; 95-99.

440. La complejidad del período histórico en que vivió, así como su propio temperamento ardiente y las bien fundadas dudas acerca de la autenticidad de obras que se le atribuyen han constituido notables dificultades para un sereno juicio sobre el pensamiento de Gerson y explican la diversidad de valoraciones que sobre el mismo han hecho los estudiosos. Cf. B. BERTAGNA, *Il problema della plenitudo potestatis ecclesiasticae nella ecclésiologia di Giovanni di Gerson* (Roma 1971) 2-4. Los galicanos hicieron de Gerson su Doctor en Teología y los protestantes han visto en él un *aréformateur avant la Réforme*. Así, entre otros, I. MOLLAT, *Essai sur Jean Chartier Gerson considéré comme Réformateur* (Strasbourg 1881); E. DE BONNECROIX, *Réformateurs avant la Réforme* (Paris 1893) 2 vols.; L. GIRARDON, *Exposé de la doctrine de Gerson sur l'Église* (Strasbourg 1968). En el campo católico se han producido juicios severísimos acerca de Gerson, al que con frecuencia se ha acusado de marsiliano, orcanista, patrocinador de teorías populistas o democráticas sobre la estructura de la Iglesia o de sustancial coincidencia con las ideas husitas. Entre los escritos representativos de esta tendencia cabe citar los de: E. SALZMANN, art. *Gerson*, en DThC VI/1, 1313-1330. Ia, *Le grand schisme d'Occident* (Paris 1922); M. PARAY, *La théocratie. L'Église et le pouvoir*

Con todo, hoy puede darse por cierta la opinión que separa a Gerson de las concepciones eclesiológicas radicalmente representativas y democráticas que sustentaron Marsilio, Ockam, Conrado de Gelnhauseu y Enrique de Langenstein<sup>41</sup>. Su posición se inscribe dentro de lo que anteriormente hemos llamado, siguiendo a R. Bäumer, *conciliarismo moderado*, corriente a cuyo nacimiento y desarrollo contribuyó en gran medida la necesidad de encontrar una salida a la situación originada por el cisma occidental.

La actitud de Gerson en los primeros decenios del cisma es claramente «conservadora». Sólo más tarde, cuando se desvaneció toda esperanza de superar la crisis mediante la *via cessationis* o la *via compromissi*, se orientó hacia la *via concilii* como único remedio para el arreglo de tan lamentable situación. Con su obra teológica no intentará otra cosa que dar sólida fundamentación doctrinal a semejante procedimiento<sup>42</sup>. Lo más característico de ella es la teoría del doble sujeto de la potestad eclesiástica. Para Gerson, el papado ha sido instituido por Cristo y el Papa es, por su condición de sucesor de Pedro y no por delegación del cuerpo eclesial, titular de la suprema potestad eclesiástica. Pero ésta tiene también por sujeto titular a la Iglesia universal o —lo que es lo mismo— al concilio que la representa. La suprema potestad eclesiástica reside, pues, en dos sujetos: el Papa y el concilio. Pero *principaliter* en el segundo. ¿Por qué? Porque el Papa puede errar, afirmación que Gerson entiende en un sentido muy amplio: el Papa es *peccabilis* y puede abusar de la potestad eclesiástica em-

au moyen âge (Paris 1957); P. DE VOOGH, *Le conciliarisme des adversaires de Huss au concile de Constance*: EphThLcv 35 (1954) 5-24. Sin embargo, ya a mediados del siglo pasado comenzó a abrirse paso la tendencia a valorar más benevolamente la obra de Gerson y a matizar los juicios sobre su concepción conciliarista. Iniciadora de esta corriente fue la obra de J. SCHWAB, *Johannes Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris: eine Monographie* (Würzburg 1858). En la misma línea, B. BRSS, *Johannes Gerson und die kirchenpolitischen Parteien vor dem Konzil zu Pisa* (Marburg 1891); I. L. CONNOLLY, *John Gerson reformer and mystic* (Louvain 1938); V. MARTIN, *Les origines du Gallicanisme* (Paris 1932) 2 vols.; J. B. MORRAL, *Gerson and the Great Schism* (Manchester 1960); A. COMBES, *Jean Gerson, commentateur diognysien* (Paris 1940); In, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Profil de son évolution* (Roma 1963-64) 2 vols.; G. H. M. POSTHUMUS MEIJES, *Jean Gerson. Zijn kerkpolitiek en ecclesiologie* (La Haya 1963); L. PASCOE, *Jean Gerson: Principles of Church Reform* (Leiden 1973); In, *Jean Gerson: the «Ecclesie primitivae» and Reform*: Tradition 30 (1974) 379-409; In, *Jean Gerson: Mysticism, Conciliarism and Reform*: Annuaire Historiae Conciliorum 6 (1974) 135-153.

441. Cf. V. MARTIN, *La doctrine de la supériorité du Concile sur le Pape*: RevSciRel 17 (1937) 273; A. ANTÓN, *El misterio...*, 227s.

442. Para cuanto sigue, cf. A. ANTÓN, *El misterio...*, 224-230.

pleando la *destructionem Ecclesiae* un poder cuya finalidad es la edificación del cuerpo místico de Cristo. La superioridad del concilio viene, pues, exigida por la necesidad de disponer de una instancia normativa de absoluta y garantizada rectitud (*inoblivguabilis et indeviabilis*) que regule el ejercicio de la potestad eclesial de tal modo que la *aedificatio Ecclesiae* no se vea comprometida por los eventuales abusos o arbitrariedades del Papa.

La convocación o, al menos, la aprobación del concilio corresponde por derecho divino al Papa. Pero *casualiter* la asamblea conciliar puede congregarse sin la aquiescencia del Papa e incluso contra su voluntad. Gerson se sirve aquí del principio de la *epiteia*, noción clásica en teología moral, ampliamente aplicada a la eclesiología por Ockam y los teólogos conciliares<sup>443</sup>, y justifica la convocación del concilio sin el Papa cuando la sede papal está vacante o cuando es dudoso quién sea el verdadero Papa, cuando éste se niega pertinazmente a convocarlo o muestra en ello negligencia culpable o cuando el Papa se niega a obedecer una disposición de un concilio por él convocado y que establezca la periódica convocación de los concilios generales. Al concilio, incluso acéfalo, atribuye Gerson la potestad de deponer al Papa, no sólo en el caso de herejía, sino también en casos de extrema necesidad para asegurar la unidad de la Iglesia, así como la facultad de limitar o impedir el poder de jurisdicción por el Papa<sup>444</sup>.

Molina ha recogido de forma sumaria estas ideas y nos presenta la tesis conciliarista como la opinión que sostiene la superioridad del concilio, incluso acéfalo, sobre el Papa —aunque se trate de un Papa no herejético, sino católico e indubitado— cuya potestad puede limitar mediante leyes que lo vinculen y al que, llegado el caso, puede incluso deponer<sup>445</sup>. Como fundamento de dicha tesis, recoge Molina los habitualmente aducidos por los autores conciliaristas, a saber: el texto de Mt 18,17a, de donde deducen la superioridad de la *Ecclesia* como *index Papae* y el

443. Cf. V. MARTIN, *Comment s'est formée la doctrine de la supériorité du Concile sur le Pape*, RevSeRel 17 (1937) 414-417.

444. A juicio de Franzetti, las expresiones de Gerson no contendrían la afirmación de una superioridad del concilio sobre el papado en cuanto tal, sino una reglamentación que, de una vez por todas, pusiera a la Iglesia al abrigo de situaciones como la desencadenada por el cisma. Cf. A. FRANZETTI, *El concilio de Constanza... Concilium 7* (1965) 56-61. Que ésta haya sido la intención de Gerson, parece fuera de duda. Pero es muy difícil que una reglamentación permanente no termine configurándose como una formulación de principios.

445. *De fide*, 392.

decreto *Haec sancta* del concilio de Constanza<sup>446</sup>. A lo cual se añade un argumento de conveniencia tomado de la analogía de la Iglesia con la sociedad civil: todo cuerpo debe estar dotado de la facultad de amputar un *membrum putridum quod potest inficere totum corpus*. También el cuerpo eclesial tiene la potestad de arrojar de sí a un Papa cuya conducta escandalosa sea causa de ruina espiritual para los fieles: afirmar lo contrario es pensar que *perperam prorsum esset per Christum, qui est sapientia summo et ceteris perfectiora sunt opera*<sup>447</sup>. Por lo demás, la relación de la Iglesia al Papa es la del todo a la parte y *omne totum est maior sua parte*<sup>448</sup>. Nuestro autor recoge, finalmente, otro argumento típicamente conciliarista: la potestad eclesiástica ha sido conferida a la Iglesia misma como un todo *ut ab Ecclesia ad membra derivaretur*, de modo análogo a como el dominio de los bienes temporales reside en la Iglesia, siendo el Papa sólo administrador de ellos. Razonamiento claramente corporativista, en confirmación del cual se alega la idea agustiniana de que Pedro, al recibir las llaves de la Iglesia, *totius Ecclesiae gerebat personam*<sup>449</sup>.

Molina desarrolla su pensamiento en varias conclusiones. En la primera establece que la potestad del concilio legítimamente congregado es superior a la del Papa *extensive*, ya que el concilio, además de la potestad papal, concurren los obispos, que tienen potestad de orden y de jurisdicción *in ordine ad suas oves*, así como potestad para definir la fe y para legislar en orden a la Iglesia universal. Sin embargo, el concilio no aventaja en poder al Papa ni lo definido por éste sólo goza de menor asistencia por parte del Espíritu Santo:

«... obtinere non plus potest conciliū totum quam Summus Pontifex solus, neque infirmitatem infallibilitatem ex assistentia Spiritus Sancti habent quae a solo Summo Pontifice in his quae ad fidem et mores pertinent fuerint definita, quam quae definita fuerint a toto concilio»<sup>450</sup>.

446. *Ibid.*, 393.

447. *Ibid.*, 394.

448. *Ibid.*, 395.

449. *I. cit.*

450. *Ibid.*, 398.

Para Molina, sólo el caso del Papa hereje justifica la convocación de un concilio sin el Papa; en cualquier otra hipótesis, *concilium uniuersale congregatum aut continuatum sine auctoritate Papae nullum est*; por otra parte, congregado el concilio por la autoridad del Papa o continuado bajo ella, *reliquum concilii est infra Papam*, el cual no puede ser juzgado por el concilio<sup>41</sup>. Al fundamentar esta conclusión, que apoya en Santo Tomás, Torquemada y Cayetano, insiste Molina en rechazar la analogía entre la Iglesia y la sociedad civil que está en la base de las concepciones conciliaristas: la sociedad civil tiene derecho *ad creandum et eligendum sibi caput*, de modo que en ella el *principatus esse solet a Republica*; no así en la Iglesia: *principatus Ecclesiae christianae non est ab ipsa Ecclesia*<sup>42</sup>. La autoridad en la Iglesia no procede del pueblo cristiano, sino de Cristo mismo, el cual *quatenus homo*, es el único *Rex et caput Ecclesiae constitutus a Patre aeterno*. Diversamente a lo que sucede en la sociedad civil, la Iglesia —*corpus*— no es anterior a su cabeza ni tiene, en consecuencia, derecho alguno a elegirse su cabeza. Por el contrario, la Iglesia deriva *a capite Christo Iesu quatenus homo*, que es su fundador. Cristo es también quien la redimió con su sangre, quien mercedió para ella su fin último y quien la dotó de los carismas, dones y de todos los medios necesarios para la obtención del fin al que se ordena<sup>43</sup>. La Iglesia, en todas sus estructuras esenciales, depende, pues, de Cristo. Y también *ex institutione Christi* existe en ella el *munus Summi Pontificis*, el cual es *munus vicarii et capitis Ecclesiae loco Christi*<sup>44</sup>. La potestad eclesiástica no procede del cuerpo eclesial al Papa, sino de Cristo al Pontífice, que es su vicario y *caput Ecclesiae loco Christi*. Por eso, la *respublica christiana* no está por encima del Papa, sino que respecto de éste es *inferior et subdita*. Con todo, si el Papa abusa de su ministerio, puede la Iglesia *propulsare iniuriam... vim vi repellendo*, pero nunca *tanquam superior aut iudex*. Es decir, la Iglesia no puede llegar a juzgar al Papa ni a deponerlo, salvo que el *ius diuinum* establezca algún caso en que haya de procederse así, lo que, a juicio de Molina, sólo ocurre cuando el Papa incurre en herejía, sin que pueda ampliarse de ningún modo el número de motivos para la deposición del Papa<sup>45</sup>.

41. *Ibid.*, 308.42. *L. cit.*43. *L. cit.*44. *Ibid.*, 390.45. *L. cit.*

A partir de estos principios, rechaza Molina la interpretación conciliarista del *dic Ecclesiae* (Mt 18,15ss). El Papa, aunque *frater*, es también *summus praefatus et iudex ecclesiasticus*, por lo que ha de considerársele exento del precepto general enunciado en dicho texto<sup>44</sup>. Insiste Molina en que la Iglesia pueda oponerse a la conducta escandalosa del Papa *dicis illius se opponendo*, como hizo el apóstol Pablo; no le es lícito, en cambio, *tanquam inferiorem eum iudicare et velle punire*<sup>45</sup>.

La lectura atenta de esta disputación de Molina deja al descubierto la fuente esencial de su eclesiología papal: la doble noción del Papa como *caput Ecclesiae* y como *vicarius Christi*. Al hacer de estas nociones básicas el eje de la estructura jerárquica de la Iglesia, Molina se revela tributario del cardenal Cayetano. Es a éste, en efecto, al que se debe la construcción teológicamente más sólida de una eclesiología «petrocentrica» articulada en torno a ambas nociones<sup>46</sup>. Cayetano recogió así una larga tradición, cuyos elementos fundamentales se habían formulado ya en el siglo V. El más característico de ellos es la idea del papado como *fons* o *caput* de donde dimana toda potestad en la Iglesia. La idea del papado como *fons* se debe, en su más concreta formulación, a Inocencio I en un texto que gozó de gran prestigio en la edad media:

«... a quo [Papa] ipse episcopatus et tota auctoritas nominis huius emerit... indeque [sede romana] sumerent ceterae Ecclesiae, velut de natali suo fonte aquae cunctae procederent et per diversas totius mundi regiones per latinas capitibus incorruptae manarent, quid praecipere»<sup>47</sup>.

Por su parte, la idea del Papa como *caput* se encuentra explícitamente formulada en un famoso texto de San León Magno, que, recogido en el Decreto de Graciano, fue comúnmente recibido en toda la edad media:

446. *Ibid.*, 409.

447. *L. cit.*

448. Cf. J. A. DOMÍNGUEZ ASESORIO, *Infalibilidad y potestad papal en la polémica anticonciliarista de Cayetano*: *Communio* 14 (1981) 3-50, 204-226; *Id.*, *Infalibilidad y «Determinatio de fides» en la polémica antiluterana del cardenal Cayetano*: *ArchTeolGran* 44 (1981) 5-61.

449. *Epist. 29 In requirendis*: PL 20, 582-583. Cf. Y. M. COMBAR, *L'Ecclesiologie du haut Moyen Age* (Paris 1968) 193.

«Sed huius muneris sacramentum ita Dominus ad omnium Apostolorum officium pertinere voluit, ut in beatissimo Petro apostolorum omnium summo principalliter collocaret ut ab ipso quasi quodam capite dona sua velit in corpus omne diffundere»<sup>461</sup>.

Tomando como base estas ideas, Cayetano aplicó todo el rigor de su lógica a elaborar una concepción de la Iglesia como cuerpo o realidad orgánica, en la que el Papa, sucesor de Pedro, ocupa el lugar de cabeza visible, de tal suerte que de él depende la vida del cuerpo. Tal es también *ad litteram* la concepción de Molina:

«Summus Pontifex ad reliquum concilii et Ecclesiae comparatur tanquam caput, cuius est regere ad reliquum corporis, cuius est regi; et tanquam pastor ad ovile sibi commissum; ergo reliquum concilii et Ecclesiae non est super Papam, sed illi subiacet»<sup>462</sup>.

De la idea del Papa como cabeza deducía Cayetano una estructuración de las relaciones entre la potestad pontificia y las demás potestades eclesásticas según el esquema capitalidad-participación: sólo el Papa es titular de la plena potestad eclesástica y las demás potestades son *participationes ipsius in partem sollicitudinis*<sup>463</sup>. Con ello quedaba descartada la teoría gersoniana del doble sujeto de la suprema potestad eclesástica. Es también, justamente, lo que hace Molina: *... in Ecclesia una est tantum suprema potestas immediata Christi; haec non est Ecclesiae ut distinguitur a Summo Pontifice*<sup>464</sup>.

461. *Ita Dominus* D.19 c.1 (FRIEDBERG I, 62). Cf. PI 54, 629. Cf. V. M. CONGAR, *L'Ecclesiologie du haut Moyen-Age* (Paris 1968) 191-193. Las decretales del Pseudo Isidoro prestigiaron notablemente esta ideología del *corpus-caput* al atribuirle a los Papas mártires de la antigüedad, pero no han creado esta manera de pensar, que se había configurado ya en Roma en la época de San Dámaso. Cf. V. M. CONGAR, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 63. Cf. además lo dicho en la n. 386.

462. *Ide*, 400.

463. *De comp.*, 137. La fórmula *in partem sollicitudinis* proviene —como la expresión *plenitudo potestatis*— de San León Magno, que la refería concretamente a su vicario en Tesalónica (*Epist.*, 14,1: PL 54, 671). El Pseudo Isidoro la utilizó para expresar las relaciones entre los obispos y el Papa y con esa interpretación pasó a la edad media. Cf. V. M. CONGAR, *L'Eglise...*, 29-63. Cf. asimismo J. RIVIÈRE, *In partem sollicitudinis. Evolution d'une formule pontificale*; *RevScRel* 5 (1925) 216-235.

464. *Ide*, 401.

Finalmente, junto a los conceptos citados, Cayetano utilizó la concepción del Papa como *vicarius Christi* para expresar que la posición del Papa en la Iglesia se debe a la institución directa e inmediata de Cristo y no a una transmisión de poderes de parte de la comunidad. Cayetano se apoyaba para ello en el decreto gelasiano y en los concilios de Lyon, Constanza y Florencia<sup>464</sup>. A los mismos textos conciliares se remite Molina para probar que la posición del Papa como *caput et pastor* no procede *ex institutione Ecclesiae, sed Christi*<sup>465</sup>.

#### *La problemática del decreto irritante*

Molina ha despachado con brevedad una cuestión como ésta, que tanta importancia alcanzó en la eclesiología de Francisco de Vitoria, a cuya reelección *De potestate Papae et Concilii* se remite. Surgió dicha problemática por la necesidad de poner un freno a la práctica abusiva de las dispensas papales, principalmente de las concedidas en Roma a las decisiones conciliares, dispensas que amenazaban seriamente la eficacia reformadora de los concilios. El conciliarismo encontró la solución en la teoría del *decreto irritante*, es decir, en un decreto conciliar añadido a algunas leyes conciliares, por el cual se prohibía y se invalidaba cualquier dispensa concedida a la ley conciliar, aun cuando la dispensa fuera concedida por el Romano Pontífice<sup>466</sup>.

La opinión de Vitoria acerca de este punto ha sido objeto de estudio minucioso en la obra de J. Radrizzani<sup>467</sup>. Lo esencial de la misma puede resumirse como sigue. El Papa no puede dispensar en aquellos decretos del concilio —se entiende del concilio legítimo— en los que se declara algo como de fe o de derecho divino. La discusión debe, por tanto, circunscribirse a aquellos decretos que tienen por objeto materias de derecho eclesiástico; en este campo, para Vitoria, el concilio no puede limitar la autoridad del Papa, de modo que éste, pese a la existencia de un decreto irritante, podría dispensar de las leyes y decretos conciliares. Tal dispensa no puede llevarse a cabo causando daños a terceros, sino teniendo en cuenta el bien común y siempre con causa razonable. Ahora bien, esto no quiere decir que el Papa pueda dispensar o

464. *De comp.*, 12 13. Sobre este punto, cf. M. MASCARONE *Vicarius Christi. Storia del titolo papale* (Roma 1962).

465. *De Ide.*, 400.

466. J. F. RADRIZZANI *Concilio, Papa y Obispos...*, 248.

467. *Ibid.*, 265-272.

abrogar todo el derecho positivo o gran parte de él. La experiencia demuestra que sin la ley positiva la observancia del *ius divinum* es prácticamente imposible. Más aún, puede darse el caso de una ley positiva conciliar que sea, en realidad, una interpretación autoritativa y declarativa del derecho natural o divino, al que la ley positiva protege y al que las dispensas pondrían mediatamente en peligro. En semejante hipótesis, el concilio podría dar un decreto prohibiendo toda dispensa, decreto que sería una declaración infalible a la que estaría obligado también el Papa.

La solución de Molina se mueve en la misma línea. Para él, el concilio no puede limitar el ejercicio de la potestad pontificia *quasi vi alicuius constitutionis concilii aliquid factum a Summo Pontifice non teneat, quod seclusa tali constitutione teneret*<sup>468</sup>. La razón de ello es que, siendo tal constitución de derecho humano positivo, el concilio puede abrogarla lo mismo que ha podido promulgarla; y el Papa sólo no tiene menor potestad que el concilio: *... patet Summum Pontificem posse quicquid potest concilium, potestate quam Summus Pontifex habet in totum ius humanum ad dispensandum eo quod pastor sit Ecclesiae universalis et vicarius Christi*<sup>469</sup>. Pero el concilio —o el Papa— puede decretar *tantum certum ex natura rei. Ita non posse aliquid Summum Pontificem quod factum non teneat, aut non posse aliquid sine peccato*. En tal caso, se trataría de una determinación infalible —*cum tali decreto neque concilium neque Summus Pontifex errare possent*— a la que el Papa estaría obligado<sup>470</sup>. Esto último sólo tiene lugar cuando el objeto de dicho decreto es materia de derecho divino: *declarando quando in iure divino vel non liceret vel factum non teneret*<sup>471</sup>.

\* \* \*

468. De iur., 397.

469. L. cit.

470. L. cit.

471. Ibid., 401.

Concluida ya nuestra exposición del pensamiento eclesiológico de Molina, séanos permitido destacar, aun a riesgo de incurrir en repelotonos, algunos de sus rasgos más característicos. Lo primero que llama la atención al lector de Molina es la atención preferente y casi exclusiva que presta a la discusión y refutación de las ideas conciliaristas, lo que contrasta con la manera sumaria con que despacha en sus comentarios la discusión de los puntos de vista protestantes sobre la Iglesia, sus notas y su constitución. De toda esta variada problemática, la visibilidad de la Iglesia y la pertenencia a ella de los pecadores parecen ser los aspectos que más han llamado la atención de nuestro autor.

Sin vacilaciones de ninguna clase, Molina hace del papado y sus prerrogativas el eje de toda su eclesiológica. El Papa ocupa en el cuerpo eclesial el lugar de la cabeza: es su *caput* o *font* de donde dimana toda potestad eclesial. Vicario de Cristo, del que recibe inmediatamente su autoridad, es el sujeto único de la plena y suprema autoridad eclesiástica. Al hacer suyos estos puntos de vista, Molina se alinea en una tradición eclesiológica que tiene sus raíces en Inocencio I y León Magno y que culmina en el Vaticano I, una corriente que, en sus más calificados exponentes, propenderá a considerar a los obispos, al menos en la práctica, como meros delegados papales. De los autores de esta corriente que ha estudiado Molina, es Cayetano, sin duda, el que ha influido en nuestro autor de manera más clara y decisiva. Se collige lo dicho no sólo de la frecuencia con que Molina cita las obras del gran comentarista de Santo Tomás, sino, sobre todo, del hecho de que en las cuestiones más importantes Molina sigue siempre el parecer de Cayetano. Junto a éste, Vitoria y Cano son referencias constantes en la obra del jesuita conquense.

El seguimiento de Cayetano no es, sin embargo, una adhesión servil. Molina, en concreto, se distancia de la opinión del cardenal dominicano tan extremadamente reticente en lo referente a la concepción del concilio como *repraesentatio Ecclesiae*, concepción que Molina sostiene en su sentido ortodoxo y tradicional, desligándola de la interpretación corporativista que está en la base de las ideas conciliaristas.

Respecto de la cuestión conciliarista, Molina ofrece una clara y concisa presentación de los términos en que el problema se plantea en el siglo XVI y da una respuesta inequívoca: su eclesiología es decididamente papal. El concilio depende en todo del Papa, al que corresponde congregarlo. Sólo el caso de herejía justifica la congregación del concilio universal sin la autoridad del Papa para proceder a la deposición de éste.

Especialmente interesantes son las reflexiones de Molina sobre la infalibilidad. Molina la hace depender exclusivamente de la asistencia del Espíritu Santo y la desliga estructuralmente de la labor humana de investigación y estudio previa a la definición. La asistencia divina es gracia *gratis data*, cuya finalidad es el bien de la Iglesia y no la rectitud moral del Papa o de los obispos reunidos en concilio. Por ello, garantiza la verdad de lo definido, pero no tiene por qué garantizar el recto obrar del Papa o del concilio. La importancia que da Molina a este punto se explica por ese «tecnicismo eclesiológico» que continuamente nos ha salido al paso y que ha sido considerado con razón como concepción característica de los teólogos de la Compañía de Jesús.

Molina ofrece, por lo demás, una bien precisa enumeración de las condiciones requeridas para el ejercicio del magisterio infalible papal o conciliar, así como una delimitación neta del ámbito objetivo a que se extiende la infalibilidad. Su posición en torno al problema de la canonización de los santos es muy significativa. Excluyendo la canonización del ámbito de la fe y de la infalibilidad, Molina se desliga de la concepción amplia y global de la fe que sostuvo el medievo para hacer coincidir la *fides* con el contenido formal y virtual de la verdad revelada y transmitida por la Escritura y las tradiciones. Con ello, Molina se sitúa en la orientación que conducirá a la noción de dogma propuesta por el concilio Vaticano I.