

FRANCISCO JAVIER CHÁVARRY GARCÍA

LA TEOLOGÍA DEL ESPÍRITU SANTO EN LOS
SALMANTINOS DEL SIGLO XVI

Estudio en las obras de Francisco de Vitoria

Francisco
de Vitoria

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
PAMPLONA, 2002

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Facultad de Teología

FRANCISCO JAVIER CHAVARRY GARCÍA

**LA TEOLOGÍA DEL ESPÍRITU SANTO EN LOS
SALMANTINOS DEL SIGLO XVI**

Estudio en las obras de Francisco de Vitoria

Francisco J. Chavarry García
TESIS DE LICENCIATURA DIRIGIDA POR EL
PROF. DR. D. FRANCISCO MATEO-SECO

Pamplona 2002.



Universidad
de Navarra
Facultad de
Teología

Para encontrarme con vosotros he escogido esta celebre y hermosa ciudad de Salamanca, que con su antigua universidad fue centro y símbolo del período áureo de la Teología en España, y que desde aquí irradió su luz en el Concilio de Trento, contribuyendo poderosamente a la renovación de toda la Teología católica.

El breve tiempo de que dispongo no me permite evocar todas las egregias figuras de aquella época. Pero no puedo menos de mencionar los nombres del exegeta, teólogo y poeta fray Luis de León, del «Doctor Navarrus», Martín de Azpilcueta, del maestro de maestros Francisco de Vitoria, de los teólogos tridentinos Domingo de Soto y Bartolomé de Carranza, de Juan de Maldonado en París, de Francisco de Toledo y Francisco Suárez en Roma, de Gregorio de Valencia en Alemania. ¿Y cómo olvidar a los «doctores de la Iglesia» Juan de la Cruz y Teresa de Jesús?

En aquellos tiempos tan difíciles para la cristiandad, estos grandes teólogos se distinguieron por su fidelidad y creatividad. Fidelidad a la Iglesia de Cristo y compromiso radical por su unidad bajo el primado del Romano Pontífice. Creatividad en el método y en la problemática.

Junto con la vuelta a las fuentes —la Sagrada Escritura y la sagrada Tradición— realizaron la apertura a la nueva cultura que estaba naciendo en Europa, y a los problemas humanos (religiosos, éticos y políticos) que surgieron con el descubrimiento de mundos nuevos en Occidente y Oriente. La dignidad inviolable de todo hombre, la perspectiva universal del derecho internacional («ius gentium») y la dimensión ética como normativa de las nuevas estructuras socioeconómicas, entraron plenamente en la tarea de la Teología y recibieron de ella la luz de la revelación cristiana.

Por eso, en los tiempos nuevos y difíciles que estamos viviendo, los teólogos de aquella época siguen siendo maestros para vosotros, en orden a lograr una renovación, tan creativa como fiel, que responda a las directrices del Vaticano II, a las exigencias de la cultura moderna y a los problemas más profundos de la humanidad actual.

JUAN PABLO II, *La fe, raíz vital y permanente de la Teología. Discurso a los teólogos españoles en el aula magna de la Universidad Pontificia de Salamanca (01-XI-1982)*, en "Juan Pablo II en España. Texto completo de todos los discursos", Madrid 1982, pp. 35 s.

ÍNDICE GENERAL

TABLA DE ABREVIATURAS.....	07
INTRODUCCIÓN.....	10
CAPÍTULO I:	
FRANCISCO DE VITORIA Y LOS PRIMEROS PASOS DE UNA ESCUELA TEOLÓGICA.....	19
1. Noticia biográfica.....	20
2. Clasificación de las obras impresas.....	24
2.1. Relecciones Teológicas.....	25
2.2. Lecturas originales escolares.....	26
2.3. Escritos varios.....	27
CAPÍTULO II:	
LA TEOLOGÍA GUÍADA POR EL ESPÍRITU SANTO AL SERVICIO DE LA IGLESIA Y DE LA HUMANIDAD: LAS RELECCIONES TEOLÓGICAS.....	29
1. La Relección Teológica.....	30
2. Características de este género.....	31
3. Alusiones al actuar del Espíritu Santo.....	33

3.1. De potestate Ecclesiae prior – De potestate Ecclesiae posterior.....	34
3.2. De potestate Papae et Concilii.....	48
3.3. De simonia.....	53
3.4. De Indis.....	63

CAPÍTULO III:

UN MAESTRO DE TEOLOGÍA INSPIRADO POR EL ESPÍRITU SANTO: LOS COMENTARIOS A LA SUMMA THEOLOGIAE DE SANTO TOMÁS DE AQUINO.....

1. Prima pars. De Sacra Doctrina.....	77
2. Prima secundae. De Lege.....	86
3. Secunda secundae.....	95
3.1. De fide, de dono intellectus, de dono scientiae, de blasphemia in Spiritum Sanctum, y. de dono timoris.....	96
3.2. De caritate subjecto, de dono sapientiae, y. de dono consilii.....	132
3.3. De devotione, de oratione, de simonia, de dono pietatis, y. de dono fortitudinis.....	137
3.4. De prophetia, de causa prophetiae, de modo cognitionis	

propheticae, de divisione prophetiae, de raptu, de gratia linguarum, y. de gratia gratis data quae consistit in sermone.....	150
--	-----

CONCLUSIONES.....	172
--------------------------	------------

APÉNDICE:	182
------------------	------------

1. Fuentes del capítulo II.....	182
---------------------------------	-----

2. Fuentes del capítulo III.....	185
----------------------------------	-----

A. Prima pars.....	185
--------------------	-----

B. Prima secundae.....	186
------------------------	-----

C. Secunda secundae.....	189
--------------------------	-----

I. De fide, de dono intellectus, de dono scientiae, de blasphemia in Spiritum Sanctum, y. de dono timoris.....	189
--	-----

II. De caritate subjecto, de dono sapientiae, y. de dono consilii.....	231
--	-----

III. De devotione, de oratione, de simonia, de dono pietatis, y. de dono fortitudinis.....	232
--	-----

IV. De prophetia, de causa prophetiae, de modo cognitionis propheticae, de divisione prophetiae, de raptu, de gratia linguarum, y. de gratia gratis data quae consistit in sermone.....	241
---	-----

3. Escritos pastorales de Francisco de Vitoria. Catequesis sobre la acción del Espíritu Santo en los Sacramentos.....	259
---	-----

A. Summa Sacramentorum Ecclesiae..... 259

B. El Confessionario (sic).....269

BIBLIOGRAFÍA.....274

1. Fuentes teológicas y documentales.....274

2. Bibliografía general.....276

3. Fuentes magisteriales y diccionarios.....281

TABLA DE ABREVIATURAS

Esc.Sal.....J. BELDA,
La Escuela de Salamanca y la renovación de la Teología en el siglo XVI, Madrid 2000.

EVit.....V. BELTRÁN DE HEREDIA,
Francisco de Vitoria, Barcelona 1939.

MMVIt.....V. BELTRÁN DE HEREDIA,
Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria, O.P. *Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones por el R. P. Fr. Vicente Beltrán de Heredia*, O. P. *de la Asociación «Francisco de Vitoria»*, en "Biblioteca de Tomistas Españoles", IV, L. URBANO (ed.), Madrid - Valencia 1928.

CCF.....*Catecismo de la Iglesia Católica. Nueva edición conforme al texto latino oficial*, Bilbao 1999.

CIC.....*Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada*, Pamplona 1992.

DzH.....H. DENZINGER et P. HÜNERMANN,
El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum, Barcelona 1999.

ComII-II.....FRANCISCO DE VITORIA,
Comentarios a la Segunda Secundae de Santo Tomás,

- V. BELTRÁN DE HEREDIA (ed.), Salamanca 1932 (I-II). 1934 (III-IV). 1935 (V). 1952 (VI).
- Com-I-II*..... FRANCISCO DE VITORIA,
*Comentarios al Tratado de la Ley (I-II, QQ. 90-108),
 Fragmentos de Relecciones, Dictámenes sobre
 Cambios*, V. BELTRÁN DE HEREDIA (ed.), Madrid
 1952.
- Confup*..... FRANCISCO DE VITORIA,
*Confessionario muy útil y provechoso compuesto por
 F. Francisco de Victoria. Ahora nuevamente corregido
 y emmendado*, F. FERNÁNDEZ DE CORDOUA (ed.),
 Valladolid 1568.
- DInd*..... FRANCISCO DE VITORIA,
Doctrina sobre los Indios, R. HERNÁNDEZ (ed.),
 Salamanca 1989.
- FTitLey*..... FRANCISCO DE VITORIA,
La Ley, L. FRAYLE (est. prel. y trad.), Madrid 1995.
- ORel*..... FRANCISCO DE VITORIA,
Obras, Relecciones Teológicas, T. URDANOZ (ed.),
 Madrid 1960.
- RTeo1*..... FRANCISCO DE VITORIA,
Relecciones Teológicas de Francisco de Vitoria, J.
 TORRUBIANO (ed.), I-III, Madrid 1917.
- RTeo2*..... FRANCISCO DE VITORIA,
Relecciones Teológicas, J. TORRUBIANO (ed.),
 Buenos Aires 1946.
- RdeIndis1*..... FRANCISCO DE VITORIA,
Relectio de Indis o Libertad de los Indios, L. PEREÑA

- y J. M. PÉREZ PRENDES (ed. crit. bilingüe), Madrid
 1967.
- RdeIndis2*..... FRANCISCO DE VITORIA,
Relectio de indis. La questione degli indios, L.
 PEREÑA (ed. crit.), A. LAMACCHIA (trad.), Bari
 1996.
- SumSacr*..... FRANCISCO DE VITORIA,
*Summa sacramentorum Ecclesiae, ex doctrina fratris
 Francisci à Victoria*, Thomam a CHAVES (pres.),
 Salmanticae 1565.
- BibEscSal*..... F. PIÑEROS,
Bibliografía de la Escuela de Salamanca, Bogotá 1983.
- FHistS*..... C. POZO,
*Fuentes para la historia del método teológico en la
 Escuela de Salamanca*, I. Francisco de Vitoria,
 Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de
 Salazar, Granada 1962.
- ScrTh*..... «Scripta Theologica»

INTRODUCCIÓN

Redescubrir un lugar no tan frecuentado por la Teología actual para descubrir la fidelidad y la creatividad en la enseñanza de la Escuela de Salamanca, ha sido nuestra principal motivación en esta tesis de Licenciatura.

Actualmente es necesario contribuir solidamente al crecimiento de la Pneumatología, muy vinculada al Tratado de Dios Uno y Trino. Por esta razón, la Teología del Espíritu Santo merece hoy toda nuestra atención y dedicación científica. Todo esto, teniendo en cuenta que la doctrina católica sobre la Tercera Persona de la Trinidad ha seguido un camino de profunda renovación, sobretodo después del Concilio Ecuménico Vaticano II.

Es sabido que el siglo XVI en la historia de la Teología, a diferencia del siglo IV, no fue una época impregnada por el desarrollo teológico y las definiciones dogmáticas acerca de la Tercera Persona de la Trinidad. La preocupación fundamental de la Teología Católica quedó reflejada en el Concilio Ecuménico de Trento (1545-1563). Sabemos que los temas fundamentales de este Concilio, como respuesta a la Reforma, fueron la doctrina de la Gracia y la Justificación, la disciplina del septenario sacramental,

la definición solemne del canon de la Sagrada Escritura, entre otros.

Por esta razón puede parecer muy atrevido pretender una investigación sobre un tema que no fue una cuestión principal del quehacer teológico del siglo XVI. Asimismo, podría resultar una empresa inútil si no tuviéramos en cuenta la realidad histórica y teológica, sacando fuera de su contexto todos los *lugares teológicos* que se han utilizado en la presente investigación.

Sin embargo, es conveniente observar la fidelidad de los teólogos de la Escuela de Salamanca a la Iglesia, en pleno siglo XVI. Hay una vocación clara al servicio de la Verdad y, por la misma razón, sus enseñanzas no se presentan al margen del Espíritu de la Verdad. Esta enseñanza sobre el Espíritu Santo no es dicha de paso y sin ninguna importancia. Está situada y dirigida por la autoridad del Espíritu del Señor que asiste a la Iglesia y que ilumina la labor teológica en comunión con la Esposa de Cristo. La acción del Espíritu Santo en la Iglesia es tenida muy en cuenta para estos teólogos y termina siendo un argumento firme contra doctrinas erróneas.

Por otra parte, los teólogos salmantinos no han carecido de cierta originalidad en sus selecciones teológicas, comentarios a la *Summa Theologiae*, tratados filosóficos y teológicos y obras catequéticas. Con un fuerte espíritu renovador, basado en la Teología escolástica, en el humanismo del siglo XVI y en la apertura hacia la verdad, han dado un claro ejemplo de

saber teológico, respondiendo a las inquietudes de su época y desarrollando la Teología católica posterior.

El subtítulo de la investigación delimita la tesis de Licenciatura. Hemos querido abordar primero la obra de Francisco de Vitoria para encontrar en él los cimientos del saber teológico de los teólogos salmantinos. El estudio en las obras de Francisco de Vitoria, Maestro de maestros, nos permitirá penetrar en sus preocupaciones teológicas, mostrar los vínculos con la obra de santo Tomás de Aquino y, dar a conocer sus aportes, comentarios y métodos propios. De esta manera el trabajo de investigación se ciñe a la obra de este teólogo y humanista —este último calificativo lo usamos en su más genuino sentido¹—.

Las fuentes de la tesis de Licenciatura han sido todas las obras del Maestro Francisco de Vitoria, que aún se conservan. Hemos investigado exhaustivamente sobre ellas, procurando encontrar textos que nos hablen, aludan o mencionen la acción del Espíritu en la Iglesia, sobre el creyente, en la inspiración de la Sagrada Escritura, en las virtudes, en los dones y frutos del Espíritu Santo, entre otros temas comentados por el autor.

El grueso de estas obras —algunas *Relecciones*, los *Comentarios a la Summa Theologiae* y la *Summa Sacramentorum Ecclesiae*— están escritas en latín y no se encuentran traducidas. Por esta razón hemos procurado hacer una buena traducción, que nos permita esclarecer el texto y determinar algunas coordenadas

¹ Vid. *infra*, p. 26, n. 15.

para nuestra investigación. En esta tarea se ha buscado una traducción literal, lo más fidedigna posible. El texto original figurará al final de nuestro trabajo, en el apéndice, para facilitar así la lectura fluida de la tesis de Licenciatura.

En este método de investigación hemos respetado el contexto de los escritos —su ubicación dentro de una cuestión de la *Summa Theologiae*—, teniendo en cuenta su intención y finalidad, sin dejar de dar a conocer los alcances y las formas creativas de expresar y explicar un tema ya tradicional en la enseñanza de la Iglesia. En resumen, la metodología ha consistido en el estudio de los textos originales de Francisco de Vitoria, procurando relacionarnos con la Teología tomista y poniendo de manifiesto su originalidad y alcance ulterior.

De otra lado, la forma de hacer Teología del Maestro Vitoria nos ha dado luces para comprender mejor las cuestiones de la Teología del Espíritu Santo —tratadas aquí—, y el método que siguieron todos sus discípulos. Asimismo esta investigación nos permitirá acercarnos al carácter renovador de la Escuela de Salamanca, que plasmaba en su enseñanza un profundo amor a la verdad teológica y a la Iglesia.

Al hablar de *Escuela de Salamanca* no nos hemos adentrado en la polémica sobre su constitución, alcance, extensión, miembros y temas. Esta cuestión importante la hemos obviado por no desviarnos de nuestra investigación. Al respecto nos hemos remitido a la categorización del profesor J. BELDA (cfr. *F.sc.Sal*).

Y siguiendo a este investigador, no ponemos en tela de juicio la pertenencia de Francisco de Vitoria —como fundador y maestro de maestros— a una Escuela Teológica propia, original y fiel, creativa y clara en la exposición de los temas más discutidos de un siglo difícil, pero lleno de esperanza y renovación, como lo fue la centuria del XVI.

En esta línea de estudio hemos procurado tener en cuenta la obra de Evangelización de América. Es indiscutible el hecho de la influencia de las ideas de la Escuela de Salamanca en la Evangelización del Nuevo Mundo. Esto lo hemos notado al estudiar las Relecciones Teológicas del Maestro Vitoria. Efectivamente, estudiar a la Escuela de Salamanca en la obra de Francisco de Vitoria, constituye una referencia invaluable para ayudar a la renovación de la Teología en Latinoamérica y sobretodo en el querido Perú.

La investigación está dividida en tres capítulos, con lo que se facilita así la comprensión del pensamiento y de la obra de este autor.

El primer capítulo lo dedicamos a la persona y obra del Maestro de maestros, Francisco de Vitoria. Señalamos sucintamente aspectos importantes de su vida, su personalidad teológica y la clasificación de todas sus obras.

En el capítulo siguiente entramos al estudio sobre las *Relecciones Teológicas*. Después de exponer la estructura y finalidad de este género teológico, pasamos a comentar y explicar las distintas alusiones

sobre la acción del Espíritu Santo en la Iglesia y en el mundo.

El tercer capítulo aborda los *Comentarios a la Summa Theologiae*, es decir las *lecciones escolares* del autor en su cátedra en la Universidad de Salamanca. Hemos estudiado los comentarios a la I, I-II, II-II de la magna obra del Doctor Angélico. No sólo señalamos la continuidad y fidelidad con la enseñanza de santo Tomás, sino también, el carácter renovador, la creatividad y la actualidad de las doctrinas que transmite el Maestro Francisco de Vitoria. No deja de ser evidente la preparación para dictar sus clases y la abnegada labor de este verdadero docente, que hace de la Teología no tan solo un *modus vivendi*, sino un *modus sanctificandi et servendi*. Asimismo, de la mano con lo anterior es la claridad con la que desarrolla y explica los distintos aspectos de la Teología del Espíritu Santo.

Todo este estudio ha sido valorado en las conclusiones con la que cerramos este trabajo de investigación.

Como apéndice hemos insertado las fuentes de los capítulos II y III y los escritos de indole pastoral del Maestro Francisco de Vitoria. Notará el lector que aquí figurará la traducción completa de las mencionadas fuentes, puesto que en el cuerpo del trabajo de investigación en algunas secciones no aparece todo el texto traducido.

Entre los escritos pastorales de Vitoria hemos ubicado aquí sus *Comentarios al 11.º Libro de las Sentencias*, con respecto a la doctrina sacramental, que recogió su discípulo Tomás de Chaves en la *Summa Sacramentorum Ecclesiae* (1560) y que, más tarde perfeccionará y transmitirá Domingo de Soto en sus escritos y en el Concilio de Trento. También estudiamos el llamado *Confessionario muy útil y provechoso* (sic), que se publicó en Valladolid en 1568. La primera de estas obras nos permite detallar algunos aspectos de la acción del Espíritu Santo en los Sacramentos del Bautismo y de la Confirmación, sobretodo en lo referente a la forma del Sacramento. La segunda nos ayuda a comprender la preocupación de nuestro autor por formar a los confesores y a los penitentes en vistas a una buena práctica del Sacramento de la Confesión. Detrás de su saber se podrá reconocer su celo apostólico.

No podemos dejar de afirmar que la presente tesis de Licenciatura no es la última palabra sobre este tema y busca tan solo ser una sencilla introducción al conocimiento de la obra de Francisco de Vitoria y de sus discípulos, como también a una mayor penetración en el estudio de la Pneumatología.

* * *

Por último, quisiera agradecer a la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y a todos sus

profesores y personal administrativo. De manera especial agradezco la orientación, el consejo y el apoyo firme del Dr. Dn. Lucas Francisco Mateo-Seco, quien es el director de esta tesis de Licenciatura.

Agradezco también a mi Arzobispo, el Cardenal Juan Luis Cipriani Thorne, por el enorme apoyo y confianza que siempre ha demostrado hacia mi persona.

Asimismo, en esta lista de agradecimientos hay muchos que no puedo dejar de considerar. En primer lugar a mis padres, hermano y hermanas, que no han dejado de alentar y animar de todas las formas posibles la realización de este trabajo de investigación. En segundo término, a la Fundación *Kirche in Not*, en la persona de su Secretaria General, Dña. Antonia Willensem, y de su Director Nacional, Dn. José María Sánchez. Así también, expreso mi sincera gratitud al Servicio de Promoción y Asistencia de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, en las personas del Dr. Dn. Juan Luis Bastero y de Dn. Jesús María Larrea. Y en ellos hacer extensiva mi gratitud a la *Fundación Vasconia*, por toda la ayuda brindada.

Tampoco puedo olvidar el apoyo de todos aquellos amigos de distintos lugares que con sus oraciones y ayudas han hecho posible estos estudios: Al P. Carlos I. González, S.I.; a los queridos amigos de las Parroquias de San Ricardo y Santa Beatriz en Lima; a los amigos y al personal de la Biblioteca del *Goethe Institut* de Lima; a las Hermanas de la Divina Providencia, en la persona de Anne Margret Kohl; a la Comunidad Católica Coreana de Lima, en la persona de

Luciana Choi, Misionera del Perpetuo Socorro; al P. Silvester Engl, Misionero Comboniano del Corazón de Jesús; y, a las Clarisas del Monasterio de la Encarnación en Campanario.

Finalmente, mi sincera gratitud:

Al Dr. Dn. Pedro Rodríguez, al Dr. Dn. José Morales, al Dr. Dn. José Antonio Abad, al Dr. Dn. Enrique de la Lama, al Dr. Dn. Jaime Pujol y al Dr. Dn. Vicente Balaguer de nuestra Facultad de Teología; al Dr. Dn. Mariano Artigas de la Facultad Eclesiástica de Filosofía; al Dr. Dn. Modesto Santos de la Facultad de Filosofía de nuestra Universidad; al Dr. Dn. José Ramón Villar, al Dr. Dn. Joaquín Calvo, a los residentes y personal administrativo del Colegio Mayor de Humanidades "Juan Pablo II"; a Dn. Ángel Moril, a Dn. Juan Carlos Alameda, a Dn. Vicent Richard y a los fieles de los pueblos de San Esteban de Litera, El Paso y Carcaixent; a mis buenos amigos de Valencia, Barcelona, Manresa, Tarragona, Santander, Logroño y Zaragoza; a Dn. Miguel Gimeno, a Dn. Jesús Mateos y a los amigos de la Parroquia Nuestra Señora del Buen Suceso; a Dn. Valentín Eguilaz Ortigosa y a los fieles de la Parroquia de Santa Vicenta María; a Dn. Agustín García Larragueta de la Parroquia Corazón de Jesús; a Dn. Juan Carlos Elizalde y a los jóvenes de la Pastoral Universitaria de la Arquidiócesis de Pamplona; a Dn. Julio Díaz de Ceño y a los compañeros de las Comunidades III^a y IV^a de la Parroquia de Santa Teresa en Orvina; a las Misioneras Clarisas del Santísimo Sacramento; y, a las jóvenes residentes del Colegio Mayor Santa Clara.

CAPÍTULO I

FRANCISCO DE VITORIA Y LOS PRIMEROS PASOS DE UNA ESCUELA TEOLÓGICA

Una idea, bajo uno u otro de sus aspectos, crece en la mente al permanecer en ella, se vuelve familiar y preciso, es vista en sus relaciones, conduce a otros aspectos, y éstos además, a otros, sutiles, recónditos, originales, de acuerdo con el carácter intelectual y moral del receptor. Y de este modo se forma gradualmente un cuerpo de pensamiento sin que la mente reconozca lo que está ocurriendo en su interior. Y todo esto ocurre mientras que las circunstancias, al menos de vez en cuando, provocan que los pensamientos formados en lo profundo de su mente se exterioricen en afirmaciones formales, y pronto tiene que comenzar a defenderlas, y, luego, además, debe llevar a cabo un proceso ulterior de análisis de sus afirmaciones e investigar su dependencia recíproca...

Las vicisitudes de una escuela teológica en una generación posterior se convierten en la medida de la enseñanza de su fundador...

³ J. H. C. NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Salamanca 1997, pp. 218s.; 222.

Este capítulo señala la formación y la producción teológica de Francisco de Vitoria. Su vida ha sido un despliegue de asimilación de conocimientos, de docencia y de entrega a su vocación teológica. Todo esto, iniciando y consolidando en sus alumnos una forma de teologizar al servicio del Hombre y de la Iglesia, respondiendo a los problemas de su tiempo y, trascendiendo su época a través de un estilo teológico que derivará en una Escuela. Casi todas sus obras son póstumas, pero dan prueba de todo lo que hemos afirmado.

1. Noticia biográfica

Francisco de Vitoria nació en Vitoria (Alava, Euskal Herria, España) entre 1483 y 1486³. En 1505 entra al convento dominicano de San Pablo en Burgos. En 1506 hará la profesión religiosa e iniciará los primeros estudios de Arte y Filosofía.

Parece que en 1508 fue trasladado a París, residiendo en el Convento de Saint Jacques. En este lugar terminará los estudios de Filosofía e iniciará los estudios de Teología.⁴

³ La información que nos da Vicente Beltrán de Heredia es la más fidedigna, aunque algunos afirman que nació en Burgos en 1483, y que procedía de una familia alavesa. Cfr. *DInd*, pp. 19s.

⁴ Cfr. R. G.-VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)*: «Analeccta Gregoriana» 14 (Roma 1978) 3s.; 6-8; 17-28; 72-105; 245-278.

Al año siguiente será ordenado presbitero. Luego en 1512 se le encargará la publicación de la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino, preparando también una introducción.

Desde 1513 enseñó por tres años Artes en el Convento Saint Jacques de París. En 1516 comenzará a enseñar Teología en la Universidad de París.

En 1520 publicó los *Sermones Dominicales* del padre de la Orden de Predicadores Pedro de Covarrubias. Después, en 1521, publicará la *Summa Aurea* de san Antonino de Florencia.

Desde este año hasta 1522 se encargó de publicar el *Dictionarium seu Repertorium Morale*, del padre benedictino Pedro Bersuire. Con todo esto en 1522 obtiene el Doctorado en Teología en la Universidad de París.

Al año siguiente retornó a España para iniciar su docencia en el Colegio de San Gregorio de Valladolid. En este centro académico permaneció tres años. Al ganar el concurso para la Cátedra de Prima en Teología de la Universidad de Salamanca, se trasladó a esta ciudad, donde permaneció por casi veinte años, en el Convento de San Esteban.

Durante su docencia en Salamanca⁵, Vitoria implantó dos novedades de suma importancia: "una, la

⁵ Cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los Orígenes de la Universidad de Salamanca*, Salamanca 1999, pp. 31; 78s. La op. cit. nos ayuda a conocer más la fundación de la Universidad de Salamanca. De este libro hemos tomado las siguientes citas para

sustitución de las *Sentencias* por la *Suma teológica* en la enseñanza y otra, la anotación por parte de los estudiantes de las explicaciones del maestro⁶⁰.

tener una idea acertada de la ubicación privilegiada de este lugar de estudios y su estatus especial en el orden jurídico y académico. Pensando en ello escribió su nieto Alfonso V en las Partidas el famoso texto relativo a las condiciones que debe reunir el lugar elegido para Estudio: "De buen aire e de fermosas salidas debe ser la villa do quieren establecer el Estudio, porque los maestros que muestran los saberes e los escolares que los aprenden vivan sanos en él e puedan folgar e recibir placer en la tarde cuando se levantan cansados del estudio, p. 31.

En síntesis, podemos decir que Alfonso el Sabio, al titularse fundador de la Universidad en la súplica dirigida a Alejandro IV para pedir su confirmación, expresaba un concepto que, si no responde a la realidad histórica tal como hoy la concebimos, tenía fundamento verdadero: primeramente en la necesidad de ratificación que requerían estas instituciones por los monarcas que sucediesen inmediatamente al iniciador de las mismas; y además en el aumento de cátedras y espléndida dotación que le concedió por su carta magna en 1254. La Universidad puede decirse que se hizo por etapas. Y si el Rey Sabio no es rigurosamente hablando el primer fundador, lo es de verdad el segundo, como Pedro de Luna es el tercero. Al esfuerzo de ambos Alfonso debe la Academia sus dos primeros siglos de existencia; el célebre antipapa aragonés puso en ella, entre otras cosas, un germen fecundo que en poco más de un siglo la elevaría a los primeros puestos entre los centros docentes de la Cristiandad. La concentración de los estudios teológicos peninsulares en Salamanca iniciada por él fue una medida cuya trascendencia no es necesario encarecer, pp. 78 s.

⁶⁰ V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria, O.P. Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones por el R. P. Fr. Vicente Behrán de Heredia, O. P. de la Asociación «Francisco de Vitoria», en «Biblioteca de Tomistas Españoles», IV, L. URBANO (ed.), Madrid - Valencia 1928, p. 3; cfr. pp. 4-26.*

En 1527 toma parte de la junta de Valladolid, que examina los escritos de Erasmo de Rotterdam. Al año siguiente pronuncia su primera relección sobre el *Poder civil*. Entre los años 1532 a 1534 expondrá su relección sobre el *Matrimonio*. También elaborará las relecciones sobre el *Poder Eclesiástico* y sobre la *Potestad del Papa y del Concilio*.

Es de notar el hecho que en 1534 el Emperador Carlos V asistió a unas de sus lecciones catedráticas.

En 1537 pronunciará la relección sobre la *Templanza*, con una toma de posición sobre la política indiana en América, causando gran revuelo. Dos años después dará a conocer sus relecciones sobre *los Indios*. En la primera de ellas trató el tema del *ius gentium* y en la segunda sobre el *ius belli*.

En 1540, por encargo de Carlos V y del Arzobispo de México, Juan de Zumárraga, empezó a reclutar misioneros, idóneos y preparados para la Evangelización de los Indios. Las *Leyes Nuevas de Indias* mostrarán posteriormente la inspiración vitoriana sobre los derechos de gentes y sobre la política indiana.

En 1543 se enferma gravemente de gota. Dos años después, a iniciativa de Carlos V y Felipe II, es nombrado para participar en el Concilio Ecuménico de Trento, en calidad de teólogo imperial. Debido a su enfermedad tendrá que renunciar.⁷

⁷ En reemplazo de Vitoria fue al Concilio de Trento su discípulo Domingo de Soto. Cfr. C. GUTIERREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid 1951, pp. 7, 315-339.

Morirá el 12 de agosto de 1546, siendo sepultado en la Sala Capitular del Convento de San Esteban de Salamanca, que actualmente es llamada "el Panteón de los Teólogos".⁸

2. Clasificación de las obras impresas

Francisco de Vitoria apenas publicó algo en vida. Fueron sus discípulos y alumnos los que posteriormente editaron sus obras.

Por otro lado, considerando los datos de Antonio Palau y Dulcet⁹, Jaime Torrubiano Ripoll¹⁰, Vicente Beltrán de Heredia¹¹ y Juan Belda Plans¹², la obra de Francisco de Vitoria la podemos clasificar en:

⁸ Cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA. *El Antiguo Capítulo Conventual de San Esteban de Salamanca. Panteón de Religiosos insignes*, en "Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre Historia de la Teología Española", I, Salamanca 1971, pp. 527-554.
⁹ Cfr. A. PALAU Y DULCET. *Manual del Libro Hispanoamericano. Bibliografía general española e hispanoamericana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos con el valor comercial de los impresos descritos*, por Antonio Palau y Dulcet. XXVII. Barcelona - Madrid 1976, pp. 370-375.

¹⁰ Cfr. *RYCo* I, 1, pp. XXI-XXIX.

¹¹ Cfr. *MYIt*, pp. 27-33; 109-153.

¹² Cfr. *ExcSal*, pp. 334-341.

2.1. *Relecciones teológicas*: Se conservan un total de trece. En la lista que presentamos a continuación, aparecerá el título y la fecha en que fue pronunciada:

- a. *De Potestate civili* (Navidad de 1528).
- b. *De Homicidio* (11 de junio de 1530).
- c. *De Matrimonio* (21 de enero de 1531).
- d. *De Potestate Ecclesiae prior* (fin de curso de 1532).
- e. *De Potestate Ecclesiae posterior* (mayo a junio de 1533).
- f. *De Potestate Papae et Concilii* (abril a junio de 1534).
- g. *De Augmento charitatis* (11 de abril de 1535).
- h. *De eo ad quo tenetur veniens ad usum rationis* (junio de 1535).
- i. *De Simonia* (mayo a junio de 1536).
- j. *De Temperantia* (1537).
- k. *De Indis prior* (1^o de enero de 1537).
- l. *De Indis posterior, sive de Iure belli* (18 de junio de 1539).
- m. *De Magia* (10 de julio de 1540).

2.2. *Lecturas originales escolares*: Eran comentarios teológicos de los libros de las *Sententias* o de la *Suma* Teológica, preparados por el catedrático para una exposición oral. Tenemos los siguientes:

- a. *Secunda Secundae* (durante los cursos de 1526 a 1529).
- b. *II^a Sententiarum* (durante los cursos de 1527 a 1531)¹⁵.
- c. *Prima Pars* (durante los cursos de 1531 a 1533).
- d. *Prima Secundae* (durante el curso de 1533 a 1534)¹⁶.

¹⁵ Cfr. *ExcSal*, p. 337: "En efecto, por el momento sólo se han publicado completos los comentarios al IV de las *Sententias* de 1529-31, recogidos por su discípulo Tomás de Claves y revisados por el propio Vitoria, con el título *Summa Sacramentorum Eclessiae*, Valladolid 1560, que tuvieron gran éxito y múltiples ediciones".

¹⁶ Cfr. *ComII-II*, pp. 5-93. En la introducción de este texto el P. Beltrán de Heredia señala: "Durante el curso de 1533-34 expuso el Maestro en 154 lecciones la *Prima Secundae* de Santo Tomás, recorriendo por tanto las cuestiones 90-108, que se refieren a la Ley en sus diversos aspectos... De aquel curso se ha conservado un manuscrito rigurosamente académico, el otob. lat. 1000, que en 208 folios encierra el contenido de las 154 lecciones. Como se trata de materia tan amplia, el comentario tiene que ser forzosamente breve. Además, de la q. 25 salta a la 49, anotando al efecto el alumno: 'Hinc fecit magister saltum usque ad q. 49, tum

- e. *Secunda Secundae* (durante los cursos de 1534 a 1537)¹⁵.
- f. *Tertia Pars* (durante el curso de 1537 a 1538).
- g. *II^a Sententiarum* (durante el curso de 1538 a 1539).
- h. *Prima Pars* (durante el curso de 1539-1540)¹⁶.
- i. *Prima Secundae* (durante el curso de 1541 a 1542).

2.3. *Escritos varios*: Formado por *Pareceres*, *Dictámenes* y *Cartas*.

Aún se conservan, dos *Pareceres* teológicos. El primero, *venta y arriendo de officios*, sobre materia económica y, el segundo, sobre algunos puntos doctrinales de Erasmo, que forma parte del *Memorial* de las *Junta de Teólogos* de Valladolid sobre Erasmo de 1527. También tenemos algunos *Dictámenes morales*, rescatados de bibliotecas y archivos, y

quia clara sunt omnia, tum etiam ut possemus hoc anno finem imponere toti Primae secundae." (cfr. p. 5).

¹⁵ Cfr. *ComII-II*.

¹⁶ Cfr. *HistES*, pp. 1-120. El P. Pozo ha recogido los Comentarios a la *Prima Pars*, cuestión 1^a, pronunciados durante el curso de 1539 a 1540.

publicados de forma dispersa en tiempos recientes. Entre ellos están: *De pluralitate beneficiorum*; *An beneficia eclesiastica uniantur licite monasteriis*; *De los que se retraen por delitos a las Iglesias*; *Disenstiones del P. Francisco de Vitoria sobre ciertos tratos de mercaderes*, casi todos estos escritos han sido publicados por el P. Beltrán de Heredia. Solamente conservamos unas diez cartas del *Epistolario* vitoriano, que sin duda debió ser mucho más amplio; varias de estas cartas están dirigidas a religiosos de la Orden de Predicadores, como el P. Miguel de Arcos; otras al príncipe D. Felipe u otros personajes de la nobleza; y alguna más a personas devotas. Finalmente cabe consignar una obra, el *Confessionario muy útil y prouechoso* (sic), Amberes 1558, que es una especie de catecismo del que luego se hicieron otras muchas ediciones. Aunque un investigador de la obra vitoriana, como Alonso de Getino, duda de la autenticidad de esta última obra.¹⁷

¹⁷ Cf. *ExeSol.*, p. 340.

CAPÍTULO II

LA TEOLOGÍA GUÍADA POR EL ESPÍRITU SANTO AL SERVICIO DE LA IGLESIA Y DE LA HUMANIDAD: LAS RELECCIONES TEOLÓGICAS

Estas características del humanista – amor a la propia tradición, deseo de transmitirla viva, preocupación pedagógica, búsqueda de la medida humana y recurso a la historia como maestra – se corresponden muy bien con el talante del teólogo, y pueden asumirse como los parámetros externos de su actividad intelectual. La fe impone también otros criterios relacionados, por ejemplo, con el uso de la Sagrada Escritura: “anima theologiae” o el Magisterio eclesiástico – “vox Ecclesiae”.¹⁸

¹⁸ J. L. LORDA, *Avanzar en Teología. Presupuestos y horizontes del trabajo teológico*, Madrid 1999, pp. 52 s.

El talante propio del Maestro Francisco de Vitoria armoniza la preocupación del humanista por los problemas de su tiempo, con la sabiduría del teólogo, que ilumina desde la fe y la ciencia el acontecer diario. El Espíritu Santo le asiste puesto que la vocación del teólogo en la Iglesia es un carisma del Espíritu. Así lo entiende el Magisterio eclesial: "Entre las vocaciones suscitadas de ese modo por el Espíritu en la Iglesia se distingue la del teólogo, que tiene la función especial de lograr, en comunión con el Magisterio, una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia"¹⁹.

1. La Relección Teológica

La *relección* o *repetición* es una disertación o conferencia, pronunciada por un graduado o catedrático, ante su facultad o ante la Universidad, sobre algún tema o punto de la doctrina. "Eran en la vida universitaria de esta época una lejana reminiscencia de las *cuestiones disputadas*, en las cuales, al igual que en las relecciones, solían cristalizar

¹⁹ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Donum Feritatis. Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo* (24-V-1990), n. 6, en *El Don de la Verdad. Sobre la Vocación Eclesial del Teólogo. Instrucción y Comentarios*: J. C. RATZINGER et alii. *El Teólogo y su función en la Iglesia*, Madrid 1993, pp. 31.

los puntos principales tratados en las lecciones ordinarias"²⁰.

2. Características de este género

Hay una constitución de Pedro de Luna, Cardenal de Aragón, que data de 1411, en la que se supone introducida esta práctica y se sanciona la costumbre que debían seguir los maestros teólogos²¹. Posteriormente, en 1422, se obtendrán otras normas de Martín V, inspiradas en la de Benedicto XIII²². Sin embargo, por ser "cosa harto conocida en el ambiente universitario, en ninguna de estas constituciones se dice concretamente en qué consistía aquel ejercicio. Pero hoy, habiendo perdido hasta la noción de semejantes torneos literarios, es preciso deducir sus características del escaso material que sobre los mismos ha llegado a nosotros"²³.

Pese a estas limitaciones, podemos decir que la *relección*:

- a. Era un ejercicio oral. Esta oración solía durar dos horas.

²⁰ *MMH*, t. p. 123.

²¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 124 s.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

- b. El acto terminaba cuando el orador quería o cuando el reloj marcaba la hora, sin mediar alguna discusión con los asistentes.
- c. Durante la disertación el orador podía valerse de notas, que le servían de ayuda para desarrollar sus argumentos.
- d. Era raro que el orador consignara por escrito todo el discurso. En los tiempos anteriores a Francisco de Vitoria, no había mucho interés por conservar estas *repetitiones*.²⁴
- e. Los catedráticos tenían la obligación de dar una *relección* una vez al año, sobre algún tema relacionado con el curso. Para tal efecto, se escogía un día festivo. No era costumbre dispensar a ningún profesor de esta obligación. Si se incumplía este mandato por parte del docente, éste era multado con una fuerte suma de dinero.²⁵

Con respecto a las *relecciones vitorianas*, éstas gozaron de una fama única en la Universidad de Salamanca. Vitoria logró renovar este género, dándole un mayor realce y prestigio al acto. De este modo preparaba con esmero la lección. "llevándola perfectamente elaborada y redactada, como si fuese ya a ser publicada".²⁶ Cabe añadir que las *relecciones* de

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cfr. *EscSal*, p. 339.

²⁶ *Ibid.*

Vitoria estaban "redactadas en estado definitivo en un elegante latín, sin dejar nada a la improvisación".²⁷

Francisco de Vitoria escogía cada tema, procurando que fuese una cuestión de mucha actualidad. "Detrás de todo ello se adivina cierta influencia de las disputas escolásticas de la Universidad de París. Los temas más destacados y que tuvieron una mayor trascendencia fueron, por ejemplo, la naturaleza de la potestad civil y eclesiástica, y sus relaciones mutuas; los diversos tipos de potestad eclesiástica y sus relaciones (Papa-Concilio); el derecho de conquista de América; la cuestión de la paz y la guerra; el litigio sobre el matrimonio de Enrique VIII de Inglaterra, entre otros".²⁸

Como podemos notar los temas de las *relecciones* no sólo tenían mucha actualidad, sino que buscaban esclarecer problemas que se presentaban y que requerían una iluminación de la Teología perenne. El recurso a los grandes autores clásicos, como la interpretación fiel, ortodoxa y mesurada de sus escritos por parte de Vitoria, transmitían una seguridad en la enseñanza de la fe. La competencia de Francisco de Vitoria en estos temas no sólo era incuestionable, sino también palpable por los argumentos propios del saber teológico que utilizaba eficazmente.

3. Abstenciones al actuar del Espíritu Santo

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

En este acápite señalaremos algunas alusiones de Francisco de Vitoria al actuar del Espíritu Santo en la Iglesia y como esclarecedor de la Verdad para todos los hombres.

3.1. De potestate Ecclesiae prior - De potestate Ecclesiae posterior

Estas relecciones son las correspondientes a los cursos 1530-1531 y 1531-1532 respectivamente. La primera fue pronunciada pasada la Navidad de 1532 y la segunda en mayo o junio de 1533.²⁹

El problema de fondo en estas relecciones fue la concepción de la Iglesia y el Estado y sus mutuas relaciones. Esta cuestión era objeto de preocupaciones desde la primera Edad Media. Francisco de Vitoria combate los grandes errores eclesiológicos que minaron a la cristiandad medieval y que terminaron con el cisma luterano y la destrucción de la constitución jerárquica de la Iglesia en algunos países. El recurso a la asistencia del Espíritu Santo fue fundamental para encontrar una solución teológica al problema.³⁰

La estructura *De potestate Ecclesiae prior* es:

²⁹ Cfr. *OfRel.* pp. 196-241. 328-352.

³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 197. 328 s.

Q. 1^a.

Sección 1^a: La noción de la Iglesia y de la potestad espiritual.

Sección 2^a: Distinción entre la potestad eclesiástica y la civil.

Q. 2^a: Si la potestad eclesiástica tiene efectos espirituales.

Q. 3^a: El origen de la potestad eclesiástica.

Sección 1^a: Fundamento jurídico.

Sección 2^a: Comienzo e institución.

Q. 4^a: Comparación entre la potestad eclesiástica y la civil.

Sección 1^a: Si el poder espiritual subordina al poder civil.

Sección 2^a: Si los eclesiásticos están sometidos al poder civil³¹.

De potestate Ecclesiae posterior, tiene la siguiente división:

P. 1^a: El sujeto de la potestad eclesiástica no es la Iglesia considerada como un todo o sociedad perfecta.

P. 2^a: El sujeto de la autoridad de la Iglesia son los fieles:

1^a. El sujeto no son todos y cada uno de los cristianos.

2^a. Los sujetos primeros de la misma fueron san Pedro y los Apóstoles.

3^a. La sucesión apostólica³².

El siguiente texto se sitúa en el primer fruto de la Pascua del Resucitado, según la estructura de la

³¹ Cfr. *ibid.*, pp. 199 s.

³² Cfr. *ibid.*, p. 330.

pericopa citada por Vitoria: el perdón de los pecados. Jesús exhala el Espíritu Santo para que a través de su acción la Iglesia realice la obra de la Reconciliación entre Dios y los hombres. Este poder es dado a los Apóstoles, es decir, a la Iglesia, según la interpretación de Jn 20, 21-23. Esta cita bíblica y las de Mt 16, 19 y 18, 18, son consideradas como textos de institución de la potestad vicarial del perdón de los pecados –o sea del Sacramento de la Penitencia–, que entrega Cristo a la Iglesia por medio del Espíritu.³³

Adviértase también lo que en el mismo lugar dijo el Señor. *Así como a mí me envió el Padre; del mismo modo os envío a vosotros. Y sigue a continuación: Recibid el Espíritu Santo; los pecados, etc.* De donde se ve que la misma potestad le dio a los Apóstoles cual la tuvo Él. Pero, además, *¿qué necesidad había de dar el Espíritu Santo para desatar de los pecados o perdonarlos en el fuero eclesiástico solamente, o para declarar que eran perdonados?* Ciertamente, por aquellas palabras del Señor no podían los Apóstoles entender otra cosa, sino que *habían recibido verdadera potestad de perdonar pecados, ni a la verdad, se puede entender suficientemente cómo entregó el Señor las llaves del reino de los cielos, si (como enseñan esos doctores) nunca abre el sacerdote el*

³³ Para san Mateo la expresión es *atar y desatar*, mientras que para san Juan es *perdonar y retener*. Ambas fórmulas son equivalentes, aunque procedentes de tradiciones distintas. El Concilio de Trento afirma el momento de la institución del Sacramento de la Penitencia, con el Texto de Jn 20, 22s. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Introducción al Misterio. Evangelio de San Juan*, Pamplona 1997, p. 178. D/2ff 1670.

reino de los cielos. Pues, *¿para qué otro uso pueden servir las llaves sino para abrir y cerrar?*³⁴

Sabemos que la Teología joánica enfatiza más la acción del Espíritu Santo en el perdón de los pecados. El Espíritu Santo es infundido a los Apóstoles y les otorga la potestad para *perdonar y retener* los pecados. Y esta potestad ha sido dada a la Iglesia. Por lo tanto, existe una continuidad entre la potestad de Cristo y la potestad de la Iglesia, que ha sido dada por el propio Jesús. Esta potestad la han recibido los Apóstoles por medio del mismo Espíritu Santo, y se manifiesta en el poder de *atar y desatar*, el *poder de las llaves*.

El Maestro Vitoria no ha utilizado el texto de Jn 20, 21-23 en forma clásica, puesto que esta cita bíblica servía para fundamentar la institución por parte de Cristo del Sacramento de la Penitencia (vid. *supra*, n. 31). Más bien, ha prolongado su alcance teológico y lo asociado a la potestad eclesiástica, que le interesa defender.

En realidad la clave de este comentario vitoriano ha sido la relación entre el perdón de los pecados y la potestad eclesial. Para Vitoria desde el Don del Espíritu Santo, dado a la Iglesia expresamente para el perdón de los pecados, se origina y tiene su fuente la potestad eclesial.

Esta *asociación* no es arbitraria. Se basa en la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, que ha

³⁴ RI 602, p. 222.

recibido el Espíritu y ha sido enviada por Cristo para anunciar la Salvación.³⁵ El poder eclesial es fundamentalmente para la Salvación. Y es una acción del Espíritu Santo en la Iglesia por ser éste un Don. En otras palabras la Iglesia tiene el ministerio de la Reconciliación, que se realiza en y a través de ella por obra del Espíritu Santo.

A continuación, en el marco del estudio de esta *relección*, presentamos otro texto que trata el problema de la potestad del Concilio. Esta problemática en la época de Vitoria está todavía en carne viva. Para los conciliaristas la potestad del Concilio sería anterior a la del Papa, puesto que se remonta al primer Concilio de Jerusalén. Esta autoridad estaría fundada en el Espíritu Santo, tal como aparece en el texto de Hch 15, 1-30. En síntesis, Francisco de Vitoria quiere evitar el peligro del *conciliarismo*.³⁶ Por lo mismo, la argumentación

³⁵ GARCÍA-MORENO, *o.c.*, pp. 173-178 *passim*. En el Evangelio de san Juan, a diferencia de los textos paulinos, no se utiliza la palabra Redención, sino más bien el término *Salvación*. Y la Salvación se realiza por los *signos*. Para el Evangelista Cristo es un signo de Salvación. Podemos afirmar válidamente que esta Salvación continúa en la Iglesia a través del Espíritu Santo que opera en los Sacramentos.

³⁶ Se llama *conciliarismo* a la doctrina según la cual el concilio ecuménico o general representa a toda la Iglesia y obtiene su potestad directamente de Cristo; a esa potestad están sometidos y tienen que obedecer todos los fieles, incluso los miembros de la jerarquía y el mismo papa. Cfr. M. SEMERARO, *Conciliarismo*, en "Diccionario Teológico Enciclopédico", L. PACOMIO - V. MANCUSO (dir.), Estella (Navarra) 1995, pp. 168 s.

contraria, con la que responderá Vitoria a las desviaciones conciliaristas, tiene necesariamente que partir de una mejor interpretación del texto de Hch 15, 1-30. Siendo así que la mención a este dato bíblico no es nada casual ni tampoco secundaria en la *relección* vitoriana. Por otra parte, debe refutar a los conciliaristas desde la misma acción del Espíritu Santo, que es el origen de la *potestad* en la Iglesia. El recurso a la doctrina de Tomás de Vio Cayetano, como inmediatamente notaremos, está muy presente.

En confirmación de lo cual diremos con Cayetano, que en el Concilio reside inmediatamente la potestad eclesial, aun en la comunidad como tal.³⁷ Y así en nombre del Concilio se absuelve y se condena y se dan todos los decretos, como ocurrió ya en el primer Concilio: *Agradó a nosotros reunidos en asamblea y pareció al Espíritu Santo y a nosotros* (Hechos de los Apóstoles, cap. 15). Y así, hay en todo el Concilio una sola potestad, y aunque disientan del parecer común algunos miembros de él, no obstante se decreta en nombre de todo el Concilio y se dice que todo el Concilio hace algunas cosas. Mas, no tiene el Concilio esta potestad por representar a toda la Iglesia Universal, como falsamente

³⁷ Se presenta otra traducción, a nuestro juicio más clara en *ORel.*, pp. 365s: "A la confirmación del argumento se responde, con Cayetano, concediendo que en el Concilio reside toda la potestad eclesial por razón de su universalidad. Por eso, en nombre del Concilio se absuelve, se condena y se dan decretos, como loemos en los Hechos de los Apóstoles: *Congregados en uno, nos ha parecido... y porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros...* Por eso no hay más que una sola potestad en el Concilio, y aunque algunos se opongan, sin embargo, en nombre de todo el Concilio se legisla y se dice que todo el Concilio hace esto o lo otro."

imaginan algunos, ni por concesión de Cristo hecha inmediatamente a toda la Iglesia o al Concilio, sino solamente porque es una reunión o Congregación de las potestades de la Iglesia.

Por tanto, no podría hacer otra cosa todo el Concilio que lo que puede surgir de la relación entre cada una de aquellas potestades y los súbditos de ellas. De donde esta potestad no reside en el Concilio por Derecho Divino, sino por la voluntad de los prelatos que quieren formar de todos ellos todo un cuerpo y una autoridad. [...]

[...] Y así, la potestad reside inmediatamente en todo el Concilio por voluntad de los prelatos, que constituyen una potestad y autoridad a la cual ellos mismos se sujetan como partes al todo; esto es lo que significa querer reunir un Concilio, querer someter a sus decretos. [...]³⁸

Como se ha observado, Francisco de Vitoria sigue la doctrina de Cayetano. Este último no publicó trabajos sobre la Iglesia, pero con categorías filosóficas y con su extremado rigor lógico sistematizó una Teología del poder monárquico papal. Cayetano afirmaba que el Papa es *episcopus universalis*, y los demás Obispos son vicarios de su obra. Esta posición se comprende en el contexto del *conciliarismo* que hemos mencionado. A Tomás de Vio le preocupa defender la potestad del primado papal contra todas las amenazas de aquellos que la niegan o cuestionan. Por otra parte, la teoría de Cayetano sobre las estructuras jerárquicas ejerció una notable influencia sobre la Ecclesiología posterior.

Con su rigor lógico, Tomás de Vio aplica al Papa respecto de la Iglesia y del Concilio los modos de

³⁸ *RTeo2*, pp. 290s.

capitalidad y participación. Es decir, como cabeza (caput), el Papa representa a Cristo en su relación con el Cuerpo. De este modo, rechaza la aplicación conciliarista del principio *totum maius est sua parte* (el Papa no es más que el todo, sino una parte). Para Cayetano el Papa, en cuanto tal, no es una parte sino el todo del cual el resto participa.³⁹

El Maestro Vitoria mantiene esta perspectiva de Tomás de Vio en su *relección*, pero no es tan racionalista –con el acostumbrado rigor lógico de la escolástica tardía–. Su reflexión fluye desde el texto bíblico que utiliza (Hch 15, 28), que señala la constante y permanente dirección del Espíritu Santo, que reciben los Apóstoles congregados en Jerusalén y que se prolonga a lo largo de toda la vida de la Iglesia. Por lo tanto, esta *potestad* que tiene el Concilio no es por Derecho divino, sino por asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia. En último término, la potestad es de cada prelado, que como parte se sujeta al todo y no al revés.

En el fragmento que sigue, Francisco de Vitoria al tratar el tema de la potestad eclesiástica, señala que se recibe por la *imposición de las manos*, a través de la cual reciben el Espíritu Santo los ministros. Esta sería la nota distintiva entre los clérigos y los que no lo son. Nuevamente su

³⁹ Cf. Y. CONGAR, *Ecclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, en "Historia de los Dogmas", M. SCHMAUS – A. GRILLMEIER – L. SCHEFFCZYK (dir.), III/3c-d, Madrid 1976, pp. 182-208, 216s.

reflexión se inicia con el comentario de un texto de la Sagrada Escritura. Las fuentes de su enseñanza serán: las cartas pastorales (1Tm 4; 2Tm 1; 1T 2); Hch 20, 28 y 1Co 3.

Además, advierte el Apóstol a Timoteo que no imponga precipitadamente las manos a nadie, y seguramente para consagrar sacerdotes:

Al mismo Timoteo le dijo San Pablo: *No tengas en poco la gracia que hay en ti, que te ha sido dada por profeta con la imposición de las manos de los presbíteros* (1 Timoth., 4). Y en su segunda carta al citado Timoteo (Cap. 1) le exhorta: *Que resucites la gracia que hay en ti por imposición de mis manos.*

A Tito también le prescribe que ordene sacerdotes por las ciudades.

En los Hechos de los Apóstoles se lee de Pablo y sus compañeros, que ordenaban presbíteros por las ciudades.

El mismo Pablo, a los ancianos de Mileto les dijo: *A vosotros os ha puesto el Espíritu Santo por obispos para regir la Iglesia de Dios.*

Manifiestamente distingue San Pablo la plebe de los sacerdotes en sus palabras a los Corintios (1 Cor., 3): *Somos ayudadores de Dios, sois la agricultura de Dios.*

Pero comprendo que os es ingrata esta discusión, en la cual uso argumentos innecesarios para demostrar lo que no es dudoso. Dejaré, pues, como cierta esta primera conclusión de que no todos los cristianos son iguales en la potestad eclesiástica⁴⁰.

La *imposición de manos* es signo de la efusión todopoderosa del Espíritu Santo. Mediante la imposición de manos de los Apóstoles el Espíritu Santo nos es dado. Además, la Iglesia lo ha

⁴⁰ RTeo2, pp. 300 s.

conservado en sus epiclisis sacramentales⁴¹. Este gesto litúrgico indica la transmisión del Espíritu Santo u otro don divino, que se realiza en la Celebración Eucarística y en varios Sacramentos (cfr. CCE: 699). Vitoria alude a este gesto como signo de transmisión del ministerio jerárquico en la Iglesia. Por lo mismo, aquí está el punto central de su argumentación: la potestad eclesiástica es el criterio de diferencia entre los fieles en la Iglesia. Y en esta distinción podemos descubrir que para los problemas eclesiológicos, según la Teología vitoriana, el argumento del Espíritu Santo es definitivo. Aunque no esté suficientemente enriquecida esta afirmación teológica con otros datos de la Tradición, la alusión al Espíritu Santo resulta muy eficaz y convincente. El Espíritu es el que ha puesto a los ministros en medio de la Iglesia para edificarla y regirla.⁴²

⁴¹ Cfr. J. CORBON, *Liturgia Fundamental. Misterio - Celebración - Vida*, Madrid 2001, pp. 174s. "El Misterio ordenado está en el vértice del misterio del servicio en el Cuerpo de Cristo. Su Epiclisis, manifestada por la imposición de manos, tiene esto de totalmente original: que ella difunde sobre algunos miembros la Energía eclesial más escondida y pobre. Les hace los servidores de las otras Epiclisis sacramentales. Esta ordenación es una de las pruebas más asombrosas de la fidelidad del Señor, porque, sin que obsten las deficiencias de sus enviados, no privará nunca a su Iglesia de los dones de su Espíritu."

⁴² Cfr. J. A. ABAD IBÁÑEZ, *La Celebración del Misterio Cristiano*, Pamplona² 2000, p. 694. Asimismo, el artículo de A. M. TRIACCA, *Espíritu Santo*, en "Nuevo Diccionario de Liturgia". D. SARTORE - A. M. TRIACCA (dir.), Madrid² 1989, pp. 702-730 nos proporciona un dato interesante para nuestra exposición: "imposición de las manos; elevación de las manos, que es una

Para Vitoria y los de su Escuela teológica la Teología de los carismas y ministerios en la Iglesia, que desarrollara en el siglo XX con mayor profusión Y. CONGAR⁴³, se basa en la doctrina tomista del don de la profecía (cfr. II-II, qq 171-177). Para santo Tomás el carisma profético es la síntesis de todos los otros carismas en la Iglesia, puesto que nacen de la Palabra de Dios y son suscitados por el Espíritu Santo para la edificación del Cuerpo de Cristo. En la época del Maestro Vitoria, Lutero y los reformadores protestantes cuestionaron y negaron la existencia del Sacramento del Orden, en el que se colocaba

variante de la imposición: con la respectiva *figura metafórica* de la *mano de Dios* (la derecha) y del *dedo de Dios*; hasta la transposición conceptual de la mano de Dios introducida en las manos del ministro, testimoniada en la eucología" (cfr. p. 711). Por último en el libro de R. ARNAU-GARCÍA, *Orden y Ministerios*, Madrid 1995, se nos dice que la ordenación tiene un componente esencial cristológico, un contenido eclesiológico que deriva de la misión, y un aspecto fundamental pneumatológico que siempre ha estado presente en la Tradición litúrgica de la Iglesia. Allí mismo se afirma: "La Teología y la práctica litúrgica contemporáneas han revisado la doctrina sobre la entrega de los instrumentos, que durante tantos siglos ha configurado el núcleo del sacramento del orden, y la Iglesia ha vuelto de nuevo a la primitiva disciplina de la imposición de las manos." (Cfr. p. 221). "Se reconoce, pues, que la ordenación ministerial equivale a la recepción del don del Espíritu; por ello, en la ordenación del obispo, las palabras fundamentales de la oración consecratoria, aquellas que hoy día son consideradas la forma del sacramento, tienen el mismo contenido conceptual que las de Hipólito de Roma, y suplican a Dios conceda sobre el obispo ordenado, el Espíritu Principal." (Cfr. p. 225).

⁴³ Cfr. R. PELLITERO, *La Teología del Laicado en la Obra de Yves Congar*, Pamplona 1996, pp. 355-391.

exclusivamente todo lo que es el ministerio eclesial. De este modo, a Francisco de Vitoria le preocupa establecer correctamente el orden y los grados de potestad en la Iglesia. Es por esto, que en la misma *relección* cuestionará al propio Lutero con el mismo recurso a la Escritura del reformador alemán:

Al principio del mismo capítulo enseñó: *Hay diferencia de gracias, pero hay un solo espíritu; hay diferencia de ministerios, pero uno mismo es el Señor; hay diferencia de operaciones, pero hay un solo Dios*, etc. (I Cor., 12).

Ruego y suplico a los oídos religiosos y piadosos me digan: si todos en la Iglesia somos iguales, ¿cómo hizo Dios, según San Pablo, varios miembros, manos, pies, ojos, oídos, etc., en el cuerpo de la Iglesia? Si todos para Lutero somos ojos, ¿dónde están los pies? O ¿cómo será verdad lo que en la misma epístola añade San Pablo: *No puede decir el ojo a la mano "no necesitó de tus obras", ni la cabeza a los pies "no me hacéis falta"?*

Y a la verdad, si oímos a Lutero, los pies podrán decir a la cabeza "no nos eres necesaria", pues enseña que los pies, o sea la plebe, no necesitan de la cabeza, o sea de los sacerdotes, sino que todos son sacerdotes.

Además, en el mismo lugar dice San Pablo: *Dios estableció diferentes grados en la Iglesia, primeramente los Apóstoles, en segundo lugar los Profetas, en tercer lugar los doctores, y enumeró otros grados de tal suerte como si quisiera de propósito destruir la arrogancia de aquellos que querían que en la Iglesia todos somos iguales o también reprimir la soberbia de algunos que, constituidos en grado más alto, despreciaban a los inferiores, o advertir a la plebe que no se considerasen de tal modo contenidos en el cuerpo de Cristo, que se juzgasen entre los grados eclesiásticos.*

Reforzando la misma doctrina, escribió a los Efesios (Cap. 4): *A unos hizo Dios Apóstoles, a otros Profetas, a otros evangelistas, a otros pastores, y doctores para la*

*consumación de los santos en la obra del ministerio para la edificación del cuerpo de Cristo.*⁴⁴

Notemos que la fundamentación de Vitoria utiliza en su totalidad textos bíblicos, específicamente paulinos. Y este estilo es muy apropiado para contestar a Lutero y a los reformadores. Por otro lado, san Pablo es el que más desarrolló en sus Epístolas, la noción de carisma y ministerio, dentro de la Teología de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. El criterio que establece el Apóstol es que todo ministerio y carisma es un don dado por el Espíritu Santo para la edificación de la Iglesia (cfr. 1Co 12-14). La primacía de los carismas la tiene la caridad. Y el criterio para discernir si un carisma es o no del Espíritu Santo será el que sirva para la edificación de la Iglesia en la caridad.

Según Francisco de Vitoria, Lutero y los reformadores incurren en una concepción reductiva de la Iglesia, al negar la existencia del Sacerdocio ministerial. En esta línea de pensamiento anulan la potestad eclesiástica y sus grados, que el Señor ha querido y que manifiesta a través del Espíritu Santo, que es rico en dones y carismas.⁴⁵ Por otra parte, la

⁴⁴ RTeo2, pp. 299s.

⁴⁵ LG 12b, lo expresa así: *Además, el mismo Espíritu Santo no sólo santifica y dirige al Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios y lo llena de virtudes. También reparte gracias especiales entre los fieles de cualquier estado o condición y "distribuye sus dones a cada uno según quiere" (1 Cor 12, 11). Con esos dones hace que estén preparados y dispuestos a asumir diversas tareas o ministerios que contribuyen a renovar y construir más y más la Iglesia, según aquellas palabras: "A cada*

Iglesia es un Cuerpo, y como tal tiene partes muy diferenciadas, la una de la otra.

Francisco de Vitoria atisba la Teología del sacerdocio común de los fieles y del sacerdocio ministerial, que tienen como fuente el Sumo y Eterno Sacerdocio de Jesucristo.⁴⁶ Esto no es para la época prematuro en el campo de la Teología, puesto que ya se reconoce esta verdad. Sin embargo, para evitar la confusión con el Protestantismo, la Iglesia evitará esclarecer más esta doctrina.

Francisco de Vitoria se da cuenta de la acción del Espíritu Santo en la edificación del Cuerpo de Cristo, a través de la potestad eclesiástica y de sus grados. Esta doctrina es antigua, pero el Fundador de la Escuela de Salamanca sabe aplicarla eficazmente para responder a los reformadores y

uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común" (1 Cor 12, 7).

⁴⁶ En LG 10b, se percibe claramente esta Teología: *El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico están ordenados el uno al otro, ambos, en efecto, participan, cada uno a su manera, del único sacerdocio de Cristo. Su diferencia, sin embargo, es esencial y no sólo de grado. En efecto, el sacerdocio ministerial, por el poder sagrado de que goza, configura y dirige al pueblo sacerdotal, realiza como representante de Cristo el sacrificio eucarístico y lo ofrece a Dios en nombre de todo el pueblo. Los fieles, en cambio, participan en la celebración de la Eucaristía en virtud de su sacerdocio real, y lo ejercen al recibir los sacramentos, en la oración y en la acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la renuncia y el amor que se traduce en obras.*

defender la validez e institucionalidad divina del Sacramento del Orden.

3.2. De potestate Papae et Concilii

Esta relección fue pronunciada entre abril y junio de 1534. Vitoria no pretende abordar el tema de la comparación entre la potestad del Papa y la del Concilio –meollo de la doctrina conciliarista–. En una primera lectura del texto, da la impresión que rehuye discutir este problema. Sólo examina la cuestión de si el concilio puede dar decretos y leyes que el Sumo Pontífice no puede modificar ni alterar⁴⁷.

El esquema de la relección se puede ordenar de la siguiente manera :

1. Introducción. *Los decretos conciliares en materia de fe y costumbres no son dispensables por el Concilio.*
2. Casos de dispensas pontificias en decretos conciliares de derecho eclesiástico :
 - a. Validez. *El Papa puede dispensar y abrogar cualquiera de ellos.*
 - b. Licitud. *Pueden ser ilícitas las dispensas pontificias de las leyes y decretos conciliares sin justa causa.*
 - c. Ilícitud por parte de los subditos de la petición y uso de dispensas indebidas. *Poder de resistir a los mandatos indebidos del Pontífice.*

⁴⁷ Cfr. *ORel.*, pp. 410 s.

- d. Medidas prácticas de esa resistencia.⁴⁸

El siguiente texto retoma lo anterior y distingue lo que es de derecho divino y lo que puede abrogarse. Toma como ejemplo la aplicación de lo mandado por el Concilio de Jerusalén a los helenistas, que hoy es una ley nula. La cita corresponde a Hch 15, 28-29. Es interesante señalar que el Espíritu Santo asiste a la Iglesia para que ésta prescriba aquello que es necesario en aquel momento. El Espíritu Santo permanece en la Iglesia en medio de las cosas, mandatos o leyes positivas que pueden perder vigencia o ser derogadas por la autoridad de la propia Iglesia.

Confirmase. Aquellas cosas que son constituidas por los Apóstoles, no son de Derecho Divino, porque aun en el Concilio Apostólico se dice (art. 15): *Ita parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponer otras cosas que estas necesarias, que os abstengáis de las cosas inmoladas a los ídolos, de sangre y de lo ahogado.* Y esta ley, no obstante, hoy es nula, y no hubiera podido cesar si hubiera sido de Derecho Divino. Luego...

En el texto siguiente evitará caer en la cuestión de una posible contradicción entre lo que declara el Concilio y el Papa. Vitoria fundamenta su enseñanza en la acción del mismo Espíritu Santo, que está presente, inspira y asiste a la Iglesia, tanto

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 413.

⁴⁹ *Relco.2.*, p. 366.

al Papa como al Concilio. Desde luego, las potestades son diferentes, pero no están en oposición.

Y esta no oposición sólo se entiende desde la promesa de Cristo y la asistencia del Espíritu Santo. La concepción vitoriana de la potestad del Papa no está opuesta a la del Concilio, puesto que el Espíritu Santo no deja de asistir a la Iglesia. Por lo mismo es imposible que un Concilio o un Papa declare algo contrario a la fe o las costumbres. Por otra parte, El fondo de la argumentación está en los textos bíblicos usados. El Espíritu de la Verdad no permite que la Iglesia caiga en el error y la promesa de Cristo se cumple, puesto que el *Espíritu Santo os enseñará todas las cosas*.

Si el Concilio declara que algo es de fe o de Derecho Divino, el Papa no puede en esto declarar otra cosa, principalmente si tal decreto corresponde a la fe o a las costumbres de la Iglesia universal.

Se prueba. Porque en esas cosas el Concilio no puede errar, según la promesa: *Yo rogare por ti, etc.* (1. Jc., 22) y *Donde hubiere dos o tres, etc.* (Math., 13). Y no menos está el Espíritu Santo en cualquier Concilio general que en el Concilio de los Apóstoles, al cual asistía el Espíritu Santo conforme aquello: *Ha parecido al Espíritu Santo, etc.*

Confirmase. Porque si en aquellas cosas pudiese errar el Concilio, podría también errar el Papa, y si ambos pudiesen errar, habríamos de atenernos primeramente al Concilio.

Así, pues, cuando se determinó en el Concilio de los Apóstoles que la ley viciosa había sido extinguida, no pudo Pedro declarar otra cosa; y del mismo modo en cualquier Concilio general, y es claro.

Si el Concilio pudiese errar, no estaría fundada la Iglesia sobre piedra firme, estando siempre dudosa y vacilante, ni fuera cierto el Evangelio, al cual dice San Agustín que no crecía sino por la autoridad de la Iglesia, y no podría Pedro confirmar a sus hermanos, ni fueran (sic) luz del mundo. Ni fuera tampoco verdadera la promesa de Cristo: *Aquel dijo: a quien yo os enviare del Padre os enseñará todas las cosas*.⁵⁰

En el trasfondo de estas afirmaciones está la noción de Comunión en la Iglesia, que el Espíritu Santo mantiene en todos los miembros de la Iglesia, especialmente en los que la rigen. En este sentido, el *Catecismo para los Párrocos* del Concilio de Trento nos dice: *Porque la unidad del Espíritu que la gobierna, hace que sea común todo cuanto se ha encomendado a ella*.⁵¹ Y esto también es expresión de la Ley Nueva: la presencia constante y permanente del Espíritu Santo en la Iglesia, que la asiste, dirige y orienta para que no se desvíe de su misión a lo largo de los siglos. Es más, en armonía con lo que propone Vitoria en la *relección*, están estas palabras de san Pablo, en la que señala que los Apóstoles son capacitados *para ser ministros de una nueva Alianza, no de la letra, sino del Espíritu, porque la letra mata, mas el Espíritu da vida* (2Co 3, 5)

⁵⁰ *Ibid.*, p. 368.

⁵¹ *Catecismo para los Párrocos según el Decreto del Concilio de Trento. Texto latino y castellano*, Madrid 1971, P. I, cap. 10, 24, p. 109. Actualmente también se dice: *La Comunión es la misma fe de los fieles, la fe de la Iglesia recibida de los Apóstoles* (cfr. CCE 949).

La Iglesia es Misterio de Comunión (*koinonía*), es decir, es un pueblo dotado de medios para una unión visible y social. Por lo mismo, la Comunión es al mismo tiempo invisible y visible. La Iglesia en su realidad invisible, es Comunión de cada hombre con el Padre por Cristo en el Espíritu Santo, y con los demás hombres coparticipes de la naturaleza divina, de la pasión de Cristo, de la misma fe, del mismo espíritu. En la Iglesia sobre la tierra, entre esta Comunión invisible y la comunión visible en la doctrina de los Apóstoles, en los sacramentos y en el orden jerárquico, existe una íntima relación.⁵²

Esta *koinonía* es también unión en la oración, la que es inspirada en todos por un mismo Espíritu, el Espíritu Santo que se expande en toda la Iglesia y la llena de sus dones.

Por tanto, no puede haber contradicción entre el Papa y el Concilio Ecuménico. Para Francisco de Vitoria esta línea de reflexión teológica es muy consecuente con la historia de la Iglesia. Por otra parte, en la actualidad está manifestada también en el *CIC*, cc. 330-341.

Tanto el Romano Pontífice y el Colegio Episcopal junto con su Cabeza –*con y bajo el Papa*– son sujetos de la suprema potestad sobre la Iglesia.⁵³ El Maestro Vitoria ve estos dos sujetos y entiende al segundo sujeto de la suprema potestad,

⁵² CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Comunitatis notio*, n. 4 (28-V-1992), en *El Misterio de la Iglesia y La Iglesia como Comunión*, J. RATZINGER et alii (intró. y com.), Madrid 1994, p. 111.

⁵³ Cfr. *LG* 22b.

con y bajo el Papa. En todo caso, siguiendo este escrito vitoriano, la primacía se podría vislumbrar en un sujeto colegial *con y bajo el Papa*.

En este sentido, los cánones del *CIC* y la Eclesiología dejan abiertas muchas posibilidades para el ejercicio de la acción del gobierno en el ámbito de la Iglesia universal. Son “los propios titulares de los órganos supremos (unas personas físicas determinadas, dotadas también sin duda de determinados carismas, junto a sus cualidades personales) los que deberán imprimir en cada momento y circunstancias históricas el estilo más adecuado a la situación. Para eso cuentan también con la asistencia del Espíritu Santo.”⁵⁴

3.3. *De simonia*

Esta relección fue pronunciada en el año de 1536. Corresponde al término del curso 1535-1536.

Se trata de un trabajo de madurez. Su valor teológico está dentro de lo pastoral, moral y canónico.

La simonía era un tema vivo y apasionante. Se daban en aquella época muchos abusos en esta materia, sobre todo en la administración de los bienes eclesiásticos.

⁵⁴ E. MOLANO, *Sectio I. De Suprema Ecclesiae Auctoritate. Introducción*, en “Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico”, A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRIGUEZ-OCANA (coor. y dir.), III, Pamplona 1997, p. 567.

El esquema de la relección es el siguiente:

- 1.^a Del pecado de simonía.
- 2.^a De la pena de la simonía.
- 3.^a De la restitución de lo adquirido por simonía.
- 4.^a Contestación a los argumentos.

Este plan propuesto parece haberlo desarrollado Vitoria sólo parcialmente, pues en realidad el desarrollo efectivo de la materia aparece bien claro en dos partes que corresponden a los dos primeros puntos:

- 1.^a Del pecado de simonía.
- 2.^a De las penas de los simoníacos.⁵⁵

En esta relección hay una distinción importante, el sentido de los términos *spiritu* y *spiritual* en la definición de simonía. Se ve aquí el esfuerzo que hace Francisco de Vitoria por esclarecer el significado de la palabra *spiritu*, teniendo presente que la simonía pretende ser una compra y venta de lo *spiritual*. Lo que procura Vitoria es demostrar que la condena de la simonía radica en que un bien *spiritual* no puede ser ni vendido ni comprado, puesto que se trata de un don dado por el Espíritu Santo. Es así que ha sido entregado gratuitamente y, por lo mismo, debe ser dado gratuitamente.

Se reconoce aquí un manejo por parte de Francisco de Vitoria, no sólo de la etimología, sino de los diversos sentidos de este término. Partiendo

⁵⁵ *ORel.* p. 1133.

de la Sagrada Escritura y de lo que santo Tomás de Aquino enseña, desarrolla más ampliamente este concepto. Se nota también su estilo humanista por el recurso a la gramática –filología–, para refutar los errores en el uso de la palabra *spiritu*.

3. *El objeto de la simonía es una cosa spiritual.* Todos están de acuerdo con esta conclusión. Se prueba. En el libro de los Hechos dice San Pedro: *Sea tu dinero para peritación tuya, porque creíste que el don de Dios se alcanzaba con dinero.* El don de Dios es cosa *spiritual*, y de tal intento de Simón viene el nombre de simonía. Luego ésta es acerca de algo *spiritual*. (Sobre esta autoridad, véase Armacano). Simón quiso comprar un poder o facultad para que recibieran el Espíritu Santo aquellos a quienes él impusiera las manos....

4. Pero ahora ocurre una duda: *qué se entiende en este caso por spiritual.* Como la palabra *spiritual* tiene muchos sentidos, con razón se disputa en cuál deba entenderse en la cuestión del objeto de la simonía. Para lo cual hay que considerar que, como dice Santo Tomás en las *Sentencias* (I, d. 10, a. 4), la palabra *spiritu* primero se aplica a las cosas corpóreas que a las incorpóreas. *Expiritu* viene de *spirar*, que es emitir el aliento; y así, en su significación primaria, *spiritu* es lo mismo que aliento. Tan cierto es esto, que los actuales gramáticos no aprueban ni admiten que Dios, los ángeles o cualquier otra cosa absolutamente incorpórea se llamen en latín *spiritus* o *spirituales*. A causa de este nombre dieron no poco que hacer los italianos a Bautista Mantuano, por haberla usado frecuentemente con esta significación en sus

poemas. Sin embargo, esto es defendido por el eruditísimo Tolomeo hermano⁵⁶.

Y con razón, porque, además de haber usado esa palabra los antiguos cristianos, no menos famosos por su erudición que por su virtud, como fueron Cipriano, Lactancio, Jerónimo, Ambrosio, Prudencio, Sedulio y, antes que todos, Tertuliano, de quienes (permitásemse o no, lo he de decir) pueden nuestros gramáticos aprender latín, pero, además, en buena hora les preguntaría en qué sentido o con qué palabras traducirán ellos el Nuevo Testamento, y aun todo el Antiguo según la versión de los Setenta, donde los términos *pneuma* y *pneumática* se emplean siempre para designar las cosas incorpóreas y nunca se usa otra palabra. No cabe duda que si Cicerón tradujera del griego, no emplearía otras palabras que *spiritu* y *spiritual*.

Debe, pues, notarse, con Santo Tomás, en la Suma I, q. 36 a. 1, y en el lugar citado de las *Sentencias*, que, si bien es verdad que la primera aplicación de la palabra *spiritu* fue a significar algo corpóreo, sin embargo, como el *spiritu* es algo sutil e invisible, se aplicó después a todo lo que era sutil e invisible, como Dios, los ángeles, el alma y cuanto hay en ellos. Siendo, pues, tan amplia la significación de las palabras *spiritu* y *spiritual*, los doctores, respecto del objeto y materia de la simonía, distinguen entre *lo espiritual*, en cuanto concerniente a un *spiritu creado*, y *lo espiritual*, en relación con un *spiritu increado*. Pues se dice *espiritual* por orden al *Espritu Santo*, aunque la gracia espiritual es tal por proceder de *spiritu increado*.

⁵⁶ Según J. TORRUBIANO, *Tolomeo hermano es el dominico Francisco Tolomeo*, "que escribió *Anales* desde el año 1060, Lion, 1619; *Historia ecclesiastica nova*, en veinticuatro libros, completo la obra de su maestro *De Regimine Principum*, y murió en 1321." (Cfr. *RTeol.*, III, p. 338).

Buridano⁵⁷ dice que el nombre de *spiritu* se aplicó primero a las cosas invisibles, como Dios y los ángeles, y después a los cuerpos sutiles. Opinan, pues, algunos que en la definición de la simonía se comprende no sólo *lo espiritual* procedente de *spiritu creado*, sino también lo procedente de *spiritu increado*; y así, dicen que vender o comprar la ciencia natural es simonía. Esta fue la opinión de Altisiodoreuse, a quien sigue Silvestre, y dicen que vender el conocimiento no sólo teológico, sino el de otras ciencias, es simoniaco. Otro tanto piensan Alejandro de Ales y la Glosa en el capítulo *Von licet*, en donde dice que si el abogado, al defender una causa justa, no necesita registrar o estudiar libros, no puede cobrar nada por su trabajo. Podría apoyarse esta opinión en que no puede fijarse precio a la sabiduría, según aquello de los Proverbios: *¿De qué le aprovechan al necio las riquezas si no puede comprar la sabiduría?*, o según lo del capítulo 23: *No vendas la ciencia, ni la doctrina, ni el conocimiento*⁵⁸.

Como ya hemos visto, el Maestro Francisco de Vitoria, ha sacado a la luz en esta *relección* el significado de la palabra *spiritu*, que puede decirse de muchos sentidos. Aplicado a la simonía este término nos conduce a *lo espiritual*, que es tal porque es un don y gracia del Espíritu Santo. Por otro lado, Vitoria menciona a una serie de padres de la Iglesia que eran grandes *gramáticos*, por el uso paradigmático del griego o del latín, y que siempre se refirieron al *Espritu*

⁵⁷ Se trata de Juan Buridano, filósofo nominalista francés, discípulo de Ockam. Fue algunas veces Rector de la Universidad de París. Murió en 1358. Cfr. *RTeol.*, III, p. 266.
⁵⁸ *Orat.*, pp. 1141-1145.

Santo y a *lo espiritual* con este término, porque eran fieles a la Revelación y hablaban de un actuar de Dios presente, que actúa y que es incorpóreo. En este sentido, la palabra *espiritu* está correctamente aplicada al Espíritu Santo, aunque algunos gramáticos lo nieguen arbitrariamente, ya que para éstos la primera acepción de la palabra *espiritu*, viento o aliento corporal, es la que prima.

En el lenguaje bíblico hay una manera polivalente de hablar acerca del Espíritu Santo. La Sagrada Escritura lo interpreta como la potencia de amor, de conocimiento, de presencia y de movimiento de Dios, que penetra en la creación y en la historia humana como un principio dinámico que abre a la gracia. Esto está atestigüado en el conocimiento profético (cfr. Is 59, 21s.; 61, 1s.), en la facultad de reconocer su presencia, en el abandono a Dios y en la acción carismática a favor del pueblo. Su presencia en la misión de Cristo y de la Iglesia es la expresión más patente de su actuar.⁵⁹

Por otro lado, el pecado de simonía es tal, puesto que se trata de bienes espirituales, dados por el Espíritu Santo. Y esto se puede entender a bienes materiales (utensilios litúrgicos, por ejemplo) o a la sabiduría de un hombre espiritual, que no sería lícito vender o comprar, porque todo

en último término se origina en el Espíritu Santo, de allí su cualidad específica.

De lo que se trata es de hacer ver el alcance conceptual del término *espiritu*. Vitoria no quiere caer en una definición nominalista, tan en boga en su tiempo, de esta palabra. Le preocupa, más bien, la evolución de la palabra y nos hace notar que siempre fue aplicada a Dios y a los ángeles y después a los cuerpos sutiles. Y todo aquello que es *espiritual* deriva de espíritu creado o de espíritu increado. En el caso de la *simonía*, lo *espiritual* deriva del *Esíritu Santo* (*Esíritu increado*).

En el siguiente párrafo, Vitoria comenta varios pasajes de la Sagrada Escritura. Su interpretación fundamenta el sentido de los dones espirituales, como dados por el Espíritu Santo. Aquí estaría el núcleo de su argumentación. Este sería el único sentido válido para condenar la simonía. Se reprende la simonía por ser compra o venta de lo *espiritual*, puesto que todo don y gracia proviene del Espíritu Santo, que las dispensa generosa y gratuitamente.

Tercera conclusión:

Lo espiritual, en nuestro caso, se entiende lo que es don del Espíritu Santo.

⁵⁹ Cfr. E. SALMANN, *Esíritu Santo*, en "Diccionario de la Mistica", P. DINZELBACHER (ed.), Burgos 2000, pp. 357-361.

Así se dice en el capítulo 8 de los Hechos de los Apóstoles, pues de eso es condenado Simón, de que quiso comprar la *señal*⁶⁰ del Espíritu Santo.

Y en San Mateo (cap. 10) se manda a los Apóstoles dar gratuitamente porque gratuitamente recibieron.

De donde se sigue un primer corolario: Todas las cosas que enumera el Apóstol son espirituales de este modo: *Hay repartimientos de gracias, mas uno mismo es el Espíritu; hay repartimientos de ministerios* (I Cor., cap. 12, vv. 4 y 5), y más abajo: *A cada uno es dada la manifestación del espíritu para provecho, porque a uno por el Espíritu es dada palabra de sabiduría, a otro palabra de ciencia, a otro fe, a otro gracia de sanidades, a otro operación de virtudes, a otro profecía, a otro discreción de espíritus, a otro linajes de lenguas, a otro interpretación de palabras* (I Cor., vv. 7, 8, 9 y 10).

⁶⁰ El subrayado de este término es nuestro, puesto que nos llama la atención el término "signum", en la expresión: *quia voluit emere signum Spiritus Sancti* (cfr. *Orat.*, pp. 1146s.). Sabemos por la Teología sacramental que el signo no actúa por sí solo. Es necesaria también la Gracia, que lo constituye en eficaz. Igualmente, ningún don del Espíritu Santo puede comunicarse de una forma mágica o como una compra y venta. Simón es culpable de querer comprar el signo del Espíritu Santo. Lo que equivale a decir que sólo el signo del Espíritu Santo, para Simón y los que caen en su error, es el que realiza su donación sobre personas o cosas. El uso de esta palabra, quizá, nos ayuda a advertir que la efusión del Espíritu Santo, no se opera al antojo del ministro como una especie de sortilegio o conjuro, a manera de palabras mágicas. R. ARNAU-GARCÍA, en su libro *Tratado general de los Sacramentos*, Madrid 1994, p. 178, nos dice además: "Puesto que de manera tan constante el doble magisterio de la Iglesia, el ministerial y el académico, ha vinculado la noción de signo a los sacramentos, resulta lógico y hasta cierto punto imprescindible que, al tener que plantear en la actualidad una reflexión sistemática sobre los sacramentos, se la tenga que iniciar analizando la noción de signo."

Y a los ciegos dijo (cap. 4): *Cuando nubió a lo alto, llevé cautiva la cautividad, dió dones a los hombres... Y el mismo dió a unos ciertamente apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas y a otros pastores y doctores para la consumación de los santos en la obra del ministerio*. Todas estas cosas son gracias y dones del Espíritu Santo.

Segundo corolario: Todo lo que se refiere a la salvación del alma se llama espiritual para nuestro caso. Y es claro, porque todo lo que a la salvación espiritual del alma corresponde son dones de Dios o se refieren y ordenan a los dones o proceden de ellos.

Confirmanse conclusión y corolarios: Dondequiera que en la Escritura se reprenden la compra o la venta de alguna cosa, siempre es de algo espiritual en el sentido expresado...⁶¹

Francisco de Vitoria siguiendo la definición de santo Tomás (cfr. II-II, q. 100, a. 1) habla de la *simonía* como: *la voluntad intencionada de vender y comprar alguna cosa espiritual o aneja a ella*. Y siempre volverá sobre esta definición anterior. En esta línea de reflexión no sólo *lo espiritual* atañe a los dones sagrados, dados por el Espíritu Santo a la Iglesia, sino también a lo que es *anejo a lo espiritual* y, que por lo mismo, tiene una nota constitutiva de *espiritualidad*. El ejemplo de los vasos sagrados y los ornamentos litúrgicos, propuesto por Vitoria, especifica la cuestión. Estos objetos materiales tienen una nota *espiritual* por el uso que tienen. Basta recordar que la bendición de un utensilio u ornamento litúrgico la imprime también el uso y el fin a la que está determinado. En

⁶¹ *RIco.2*, pp. 535 s.

este sentido, la misión principal del Espíritu Santo es la santificación del creyente y, la nota de *espiritual* o *sagrado* de un utensilio o instrumento litúrgico se sugiere en esta línea, es decir, en la medida que nos ayuda a celebrar el Misterio de nuestra santificación. Por esta razón, también sería ilícita su compra y venta, en el sentido de la definición de simonía.

En la definición de la simonía siguen estas palabras: *O anejo a lo espiritual*.

De lo cual, para que nada haya que esté fuera de controversia, se ha opinado diversamente.

Pues unos entienden por *espiritual* lo que por su naturaleza es tal, como los Sacramentos y sus efectos, y por *anejo a lo espiritual*, aquello que accidentalmente, es decir, por derecho positivo, tiene algo de espiritualidad.

Más la opinión común de los doctores es que *por anejo a lo espiritual* se entienden aquellas cosas que se ordenan a las espirituales, como los vasos y los ornamentos sagrados. Así lo expone Santo Tomás (II-II, q. 100, a. 3)⁶².

Sin embargo, el Maestro Vitoria, evita los excesos etimológicos y de propiedad lingüística en que caían los gramáticos de su tiempo con el término *espiritu*. Aunque el párrafo es muy rico, no es lícito sacarlo del tema de la simonía. Pese a esto, se percibe un manejo de los datos bíblicos y patristicos, que bien pueden servir para adentrarse

en el Misterio de la Tercera Persona de la Trinidad.

En resumidas cuentas, el pecado de simonía tiene una gravedad extrema, puesto que se trata de la compra o venta del Don de Dios, es decir, del Espíritu Santo. Para Francisco de Vitoria, esta nota es la que aporta la extrema gravedad en esta falta. Consideremos también el contexto propio de la época: bienes eclesiásticos en venta, investiduras, prebendas, et c. La condena de este pecado tiene que ser total, porque existe una realidad tremenda. Más aun, la gran piedad al Espíritu Santo hace todavía mayor este pecado. Además, la restitución —como sería en un caso de robo— no es posible. Por lo mismo, el juicio divino sería mucho más severo.

Sólo así podemos comprender porque al Maestro Vitoria le preocupa definir claramente la materia de este pecado, es decir, el bien espiritual, que dona el Espíritu Santo. De aquí proviene la consideración mencionada en el párrafo anterior. En palabras de Francisco de Vitoria: *Lo espiritual, en nuestro caso, se entiende lo que es don del Espíritu Santo*.

3.4. De Indis

⁶² *Ibid.*, p. 538.

Francisco de Vitoria fue el creador del *ius gentium*, que él cimentaba "sobre la base de la solidaridad internacional de los pueblos, es decir, por la fraternidad universal de los hombres entre sí."⁶⁶ Vitoria establece una serie de siete títulos ilegítimos y ocho títulos legítimos para justificar la presencia de españoles en América y la conquista. Cabe decir que con esta última relección "se anticipó el dominico español a Hugo Grocio, al formular en ella las bases del Derecho de gentes."⁶⁷

Según M. GRABMANN, antes que Vitoria "había estudiado el mismo problema otro dominico de la misma Escuela de Salamanca, el P. Matias de Paz (+1517), en el escrito titulado *De dominio regum Hispaniae super Indos*."⁶⁸ Sin embargo, Francisco de Vitoria da a la cuestión un tratamiento excepcional y logra sentar las bases para una ética en la conquista de América.

La fecha de composición de esta relección fue en el curso de 1538 a 1539. Representa un trabajo de madurez en su pensamiento teológico. Junto con *De iure belli*, forma el conjunto de *relecciones internacionlistas*, las que han

⁶⁶ J. L. ILLANES – J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, Madrid 2002, p. 139.

⁶⁷ M. GRABMANN, *Historia de la Teología Católica. Desde fines de la Era Patrística hasta nuestros días*, Madrid 1940, p. 191.

⁶⁸ *Ibid.*

consagrado a Francisco de Vitoria como el padre del *Derecho Internacional*⁶⁹.

El texto que presentamos a continuación tiene un inicio notable. Vitoria comenta el texto de Mt 28, 19 –el mandato de enseñar y bautizar– como el primero que debe releerse –comentarse con detenimiento– para entender la cuestión. Este pasaje de la Sagrada Escritura es un *locus theologicus*, con una fuerte carga de contenido e inspiración. No deja de tener esta cita una intencionalidad muy clara y definida.

Esta forma de plantear una cuestión desde su origen y fundamento la podemos percibir también hoy, siendo por otra parte, un estilo propio de los documentos del Magisterio de la Iglesia. Por ejemplo, en la introducción de la declaración *Dominus Iesus* el tema del documento se plantea desde la misión universal de la Iglesia, utilizando principalmente los textos evangélicos de Mc 16, 15-16 y Mt 28, 18-20. Curiosamente este último texto es el usado por Francisco de Vitoria en su *relección*. En esta línea de reflexión, la *Dominus Iesus* señala con precisión: *La misión universal de la Iglesia nace del mandato de Jesucristo y se cumple en el curso de los siglos en la proclamación del misterio de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y del misterio de la Encarnación del Hijo, como evento de Salvación para toda la*

⁶⁹ Cfr. *ORel*, pp. 491-640.

humanidad. Es este el contenido fundamental de la profesión de fe cristiana...⁷⁰

Es importante señalar que para el teólogo salmantino este mandato evangelizador y misionero sea el que justifique la propagación de la fe y el Bautismo de los infieles, aún en contra de la voluntad de los padres. Las tres personas divinas tienen capacidad para actuar en igualdad y divinizar al Hombre. Y en esta divinización, la Iglesia es el instrumento escogido por Cristo, que diviniza a los hombres, a través de las aguas del Bautismo. La Salvación implica el don del Espíritu Santo que se recibe en el Bautismo y que origina la filiación adoptiva, para formar el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (cfr. 1Co 12, 13).

Sabemos nosotros actualmente que la misión de la Iglesia representa su vida y razón. Es también expresión de su catolicidad. Es parte del Plan de Dios que el Espíritu Santo conduce a través de la historia. Por lo mismo, trabajar en la misión significa disponer a la humanidad para aceptar el don de la Salvación que obra el Espíritu Santo, a través del Bautismo y los demás Sacramentos.

Sin embargo, *este mandato misionero no es la razón del dominio de los españoles ni mucho menos de los abusos que se cometían contra los*

⁷⁰ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad de Jesucristo y de la Iglesia*, n. 1b (6-VIII-2000), Madrid 2000, pp. 41s.

pobladores del Nuevo Mundo. El mismo Vitoria expondrá el contenido de su disertación y seguirá diligentemente la estructura que ha preparado, la cual es mencionada por él en este preámbulo.

El lugar (teológico) que debe releerse es: *enseñad a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo*, (Mt. capítulo último, [28, 19]).

En este lugar se suscita la cuestión de si es lícito bautizar a los hijos de los infieles, contra el deseo de sus padres. Esta cuestión es tratada por los doctores (Comentario al IV libro de *las Sentencias*, dist. 4) y por santo Tomás (II-II, q. 10, a. 12, y, III, q. 68, a. 10). Y toda la controversia y elección se ha suscitado por causa de los bárbaros, éstos del nuevo mundo, a los cuales se les llama vulgarmente *indios*, que hace cuarenta años quedaron sometidos al poder de los españoles, y que antes eran ignorados de nuestro orbe.

Acerca de ellos es la presente elección, que tiene tres partes:

En la PRIMERA se tratará, ¿por qué derecho han venido los bárbaros a sujeto del señorío de los españoles?

En la SEGUNDA, ¿qué potestad tienen con ellos los príncipes de los españoles en las cosas temporales y en las civiles?

En la TERCERA, ¿qué potestad tienen con ellos los obispos o la Iglesia en las cosas espirituales y en lo tocante a la religión? Y en ella se responderá a la cuestión propuesta.¹

¹ *Rele/Indis.2*, p. 2.

Si bien el texto alude al Bautismo de los indios en contra de la voluntad de los padres, hay una idea de fondo que vale la pena explicar. El Maestro Vitoria intuye que la causa de la elevación del ser humano es toda la Trinidad. Esto quiere decir que hay una base para apropiarla a cada una de las Tres Personas, por tratarse de una *introducción* o *inhabitación* en la criatura. Es decir, por adopción sobrenatural *somos hijos del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo*. Estas misiones del Hijo y del Espíritu Santo son una realidad sobrenatural y no simples apropiaciones que la Iglesia se ha adjudicado en su celo misionero. En otras palabras, el *misterio de nuestra deificación* tiene un *contenido trinitario*. Y esto que expresa la fórmula bautismal no es algo vacío sino que nos ayuda a captar plenamente este Misterio.⁷²

Siguiendo la doctrina vitoriana, a nuestro modesto entender, y con un lenguaje teológico contemporáneo, podríamos afirmar que por nuestra docilidad al Espíritu Santo, la imagen de Cristo se irá formando cada vez más en nosotros e iremos acercándonos más al Padre. Por lo tanto, el Bautismo de los indios no sólo es una misión de la Iglesia, sino un don que inicia en la vida de fe y que hace la existencia más humana, y que se ancla en la Teología de la filiación adoptiva. Por otro lado, la filiación adoptiva nos lleva a mirar la inhabitación trinitaria. Y es la acción del Espíritu

⁷² Cfr. F. OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*, Pamplona 2000, pp. 67-93.

Santo, la que nos hace tomar conciencia de esta realidad en nosotros y de esta misión para los otros.

En el párrafo que aparece a continuación, Vitoria explica que no ha sido por una especial donación de Dios el que los españoles tengan dominio sobre el Nuevo Mundo. Vitoria corrige este error poniendo ejemplos de la Sagrada Escritura y señalando lo que santo Tomás de Aquino enseñaba, al considerar que los dones son dados por el Espíritu Santo para el perfeccionamiento de las virtudes⁷³.

⁷³ Cfr. I-II, q. 68, a. 8: "[...] Mientras que los dones del Espíritu Santo son los que disponen las almas de todos los hombres para que éstas se sometan a la moción divina.

Así pues, al haber sido visto la misma comparación entre los dones y las virtudes teológicas, por las que el hombre se une al movimiento -actuar- del Espíritu Santo; tal como -hacen- las virtudes morales con las virtudes intelectuales, por las cuales se perfecciona la razón, la que es la que mueve a las virtudes morales. De donde se sigue que así como se prefieren las virtudes intelectuales de las virtudes morales, porque éstas las regulan; del mismo modo las virtudes teológicas se prefieren a los dones del Espíritu Santo, porque éstas los regulan. De lo que dice Gregorio, en el Primero de los *Libros Morales*, que nunca llegarán a la perfección del número diez los siete hijos [que son los siete dones]. At todo lo que realizan no lo hicieran en la fe, la esperanza y la caridad.

Más, si comparamos los dones con las otras virtudes intelectuales o morales, los dones son preferidos a las virtudes. Porque los dones perfeccionan las almas humanas en analogía al Espíritu Santo que las mueve; en cambio las virtudes perfeccionan o a la misma razón, o a los otros hombres en orden a la razón.

El séptimo título que puede invocarse es que *hubo donación especial de Dios*.

Se dice (y no sé por quién) que Dios, en sus singulares designios, condenó a todos los bárbaros a la ruina por sus abominaciones, y los entregó en manos de españoles, como en otro tiempo a los cananeos en manos de los judíos. Pero sobre esto no quiero entretenerme en muchas discusiones, porque es peligroso creer al que anuncia una profecía contra la ley común y contra las reglas de la Escritura, si no apoya sus palabras con milagros. En esta ocasión por ninguna parte se ve que los hayan realizado estos profetas.

Pero aun suponiendo que el Señor hubiera decretado la perdición de los bárbaros, no se concluye por ello que quede sin culpa el que los destruyere, como no estuvieron libres de culpa los reyes de Babilonia que lanzaban ejércitos contra Jerusalén y llevaban a los hijos de Israel cautivos, aunque de hecho todo esto sucediera por especial providencia de Dios, como tantas veces les fue profetizado. Tampoco Jeroboam obró correctamente al separar al pueblo de Israel de la obediencia de Roboam, aunque esto ocurriera por divina providencia, como el mismo Señor había amenazado por el profeta. ¡Ojalá que, a excepción del pecado de infidelidad, no hubiera entre algunos cristianos mayores pecados contra las buenas costumbres que hay entre esos bárbaros! También está escrito: *No creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus si son de Dios*. Y, como dice Santo Tomás, los dones son dados por el Espíritu Santo para la perfección de las virtudes. Por lo tanto, allí donde la fe, la autoridad o la providencia indican que debe hacerse, no se ha de recurrir a los dones.³¹

³¹ *Relecciones I*, pp. 74 s.

Vitoria nos ha mostrado el alcance de su Teología humanista en este último texto. Ha tratado el tema con maestría y nos invita a usar el *don del discernimiento* para darnos cuenta si realmente es un don del Espíritu Santo o de la Providencia de Dios, el que los "bárbaros" hayan pasado a manos de los españoles. Este criterio nos permite atisbar los caminos de la Providencia en la historia de los hombres, sin que esto exima a los mismos de responsabilidad en sus actos y omisiones.

El "principio fundamental" es que los dones son dados por el Espíritu Santo para el perfeccionamiento de las virtudes. Por lo tanto, si aplicamos este criterio a la conquista del Nuevo Mundo, ésta ha sido una oportunidad para que el Viejo Mundo muestre humanidad en el ejercicio de las virtudes. Sin embargo, es ilegítimo recurrir a los dones para justificar los excesos o la dominación de un pueblo sobre otro. Por otra parte, al lado del "principio fundamental" antes mencionado, el Maestro Vitoria señala el otro criterio —poner a prueba— este don y comprobar si es tal.

El Espíritu Santo, primero en la apertura inicial de Dios a nosotros, es también el que suscita la acogida de adoración y la fe obediente del hombre al don que viene de lo alto. La Iglesia ha tenido conciencia desde siempre de su ser pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo. Siempre ha vinculado su existencia y su misión a la Tercera Persona de la Trinidad. Ahora

en el creyente, el Espíritu de Dios es el que permite el crecimiento en la virtud. Es por esto que la argumentación que Vitoria menciona en su *relección*, no puede ser tomada a la ligera ni como un argumento definitivo para la cuestión, puesto que no se trata de un don del Espíritu Santo el que los indios fueran entregados al dominio de los españoles.

Al final de este capítulo podemos decir: "Vitoria ha sido menos estudiado en el campo teológico que en el jurídico. En el primero llaman la atención su amor a la verdad; su valoración de las fuentes de la ciencia sagrada; la primacía de lo teológico en relación con los demás campos del saber en la ordenación de la vida humana hacia Dios, la unión entre ciencia y vida; el templado, sobrio y seguro equilibrio con que discurre en un mundo extremo, zarandeado por el racionalismo verbosista y el positivismo exagerado de Erasmo y Lutero."⁷⁵

En consecuencia, notamos que para Francisco de Vitoria es clave la relación Espíritu Santo - Iglesia en sus *relecciones*. El hilo conductor para entender su pensamiento sería que el Espíritu Santo es la memoria de Jesús (*anamnesis*) para la Iglesia. Este Espíritu la asiste, la guía, la pone en movimiento. Por eso, la Iglesia es siempre la misma y siempre nueva. Es un ser vivo animado por el Espíritu Santo, que le da la inspiración para resolver las distintas problemáticas de

⁷⁵ M. ANDRÉS, *La Teología Española en el Siglo XVI*, II, Madrid 1977, p. 360.

la historia.⁷⁶ En este sentido, la Salvación es gracia que no se repite nunca sino que es signo del Espíritu Santo en ella. Lo propio del Espíritu en el Plan de Salvación a través de la Historia, es siempre unificante y diversificante, en un proceso en el que lo uno y lo distinto no se anulan, sino se implican mutuamente. Parafraseando al Concilio Ecuménico Vaticano II: *El Espíritu de Dios, que con admirable providencia dirige el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, está presente en esta evolución. El fermento evangélico ha suscitado y suscita en el corazón del hombre una irrefrenable exigencia de dignidad* (GS 26d).

⁷⁶ Cfr. F. LAMBIASI, *Espíritu Santo*, en "Diccionario de Teología Fundamental", R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (dir.), Madrid 1992, pp. 390-399.

CAPÍTULO III

UN MAESTRO DE TEOLOGÍA INSPIRADO POR EL ESPÍRITU SANTO: LOS COMENTARIOS A LA SUMMA THEOLOGIAE DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

La primera figura que vamos a estudiar es la de FRANCISCO DE VITORIA. Formado en París cuando la Sorbona estaba infectada de nominalismo, sufrió la influencia del gran maestro nominalista Juan Mayor, pero fue orientado decisivamente hacia el tomismo por Pedro Crockaert y Juan Fenario. Al llegar en 1526 a Salamanca, orientó a su vez a sus discípulos hacia la doctrina de Santo Tomás, que previamente él vertía en nuevos moldes, acomodados a los nuevos tiempos, y enriquecida con los datos que aportaban los estudios renacentistas. El nominalismo no influyó en su enseñanza sino esporádicamente.

7 A. IBÁÑEZ ARANA: *La doctrina sobre la Tradición en la Escuela Salmantina (Siglo XVI)*, en "Victoriensis. Publicaciones del Seminario de Vitoria", 24, Vitoria 1967, pp. 1s.

Estos comentarios corresponden a las *lecturas* que Francisco de Vitoria realizó en la Universidad de Salamanca. Sobre sus características V. BELTRÁN DE HEREDIA, señala que:

Se aplicaban fundamentalmente a la materia señalada para cada curso, y por extensión al comentario sobre la misma, redactado por el profesor para sus lecciones, a la exposición oral de ese comentario en el aula y también a las anotaciones tomadas por los estudiantes. Decir lectura es, pues, calificar de académica una exposición, oral o escrita, hecha por el profesor. La lectura, tratándose de Vitoria, recorra, pues, desde que se la asignaban al catedrático hasta que quedaba registrada en limpio en el cartapacio del alumno, un proceso de tres y a veces de cuatro fases que en otro lugar hemos distinguido de esta manera: «Primera, redacción hecha por Vitoria previo un estudio largo y repetido hasta tres veces en el transcurso de su larga vida de profesorado; segunda, exposición oral de la materia siguiendo los conceptos más que la letra de lo escrito, y dando a veces a los argumentos una forma improvisada, pero expresiva, propia del discurso hablado; tercera, anotación por parte del alumno, que incurre en equivocaciones por percepción defectuosa, en omisiones inconscientes por distracción, o por cansancio o por creer que se trata de cosas menos importantes, y cuarta, reproducción en limpio de las notas tomadas en el aula, redondeando cláusulas que quedaron incompletas, corrigiendo otras y cercenando algunas que se resistían a una completa reintegración». Esta

última fase no es frecuente en los manuscritos de que tratamos.⁷⁸

Sobre el estilo pedagógico del maestro Vitoria se podría decir que reunía la gravedad, la persuasión, la modestia y la moderación en sus apreciaciones. Sus largos años de docencia le habían proporcionado un equilibrio teológico singular. Pese al contenido árido de la temática, sabía darle un sentido lozano y dialogal. Era un profesor que se sobreponía al estilo escolástico de la época, saturando de alegría sus lecciones.⁷⁹

Por otra parte, el Maestro Vitoria impulsó un nuevo estilo metodológico, que armonizaba la escolástica y el humanismo, en una búsqueda libre de la verdad. Sin dejar de lado la orientación práctica y pastoral, de la mano de su estilo formal y literario, Vitoria se convirtió en un modelo de maestro, que fue seguido por todos sus discípulos. Como ya lo hemos mencionado, él forja la conciencia de escuela, metodología y sistema propios.⁸⁰

Al Maestro Vitoria se le debe también "haber introducido de modo estable la Suma en Salamanca como libro de texto"⁸¹. De este modo, se reemplazó el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, por la

⁷⁸ *Flit*, pp. 60 s.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 63-69.

⁸⁰ Cfr. J. BELDA, *Hacia una noción crítica de la «Escuela de Salamanca»*; *SerTh* 31 (1999) 378-386, 407-411.

⁸¹ C. POZO, *La Teoría del Progreso Dogmático en los Teólogos de la Escuela de Salamanca. 1526 - 1644*, Madrid - Granada 1959, pp. 55s.

Summa Theologiae del *Doctor Communis*. Esto nos indica que Francisco de Vitoria comprendía la renovación de la Teología en un retorno a la Teología de santo Tomás de Aquino. "Entre los grandes méritos que admira en Santo Tomás está sin duda su construcción sistemática, lo que es tanto como decir las líneas maestras de su obra. Vitoria ha descubierto también en él un ejemplo de la renovación de la Teología en lo positivo, que él proclamaba. Su amor a Santo Tomás, sin embargo, no le impide separarse del Santo Doctor, cuando, en materias probables, cree descubrir mayor probabilidad en otra dirección."⁸²

Además de sus cualidades pedagógicas, Francisco de Vitoria, interesaba y era de provecho para sus alumnos. Se podía contar con él para disipar cualquier duda. Lo solía hacer al inicio de la lección —cuando al entrar o la vispera al salir le habían propuesto— o fuera del aula —en la puerta del general según la legislación universitaria—⁸³.

I. *Prima pars. De Sacra Doctrina*

Los textos que traduciremos a continuación pertenecen al manuscrito 182 de la Biblioteca de la Pontificia Universidad de Salamanca, tal cual lo ha publicado el padre Cándido Pozo en su obra *Fuentes*

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Flit*, pp. 63-69

para la Historia del Método teológico en la Escuela de Salamanca⁸⁴.

Los discípulos de Vitoria fueron los que recogieron sus explicaciones del curso 1539-1540 —el último que enseñó el gran maestro con regularidad—, y que trató sobre la *q. 1 de la Prima Pars*. Estos párrafos son propiamente apuntes de clase, pero esto no los hace carentes de gran fidelidad⁸⁵. “Se muestra Vitoria, como el gran Maestro, que no encuentra en sus ya largos años de enseñanza un motivo para hacer una explicación rutinaria, sino que cree deber suyo seguir enseñando con el mismo entusiasmo, como si se hallase en el comienzo de su profesorado. Como maestro, vive preocupado del aprovechamiento de sus discípulos, a los que recomienda la adquisición de determinados libros, indica el modo práctico de leer la Sagrada Escritura y los escritos de los Padres, anotando pasajes útiles y ordenándolos según materia, y cálidamente exhorta a que tomen apuntes; la exhortación es tan urgente, que llega a aconsejar a los que no quieran seguirla, que vayan a oír a otros profesores. Esta misma preocupación por el aprovechamiento de sus discípulos, unida a su flexibilidad humana, le hace detenerse los primeros días, quizás más de lo necesario, en puntos tal vez secundarios, dando así tiempo para que se incorporen al curso los alumnos rezagados, a los que no quiere privar de puntos importantes.”⁸⁶

⁸⁴ Cfr. *FHstES*, p. 2.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 7 s.

⁸⁶ *FHstES*, pp. 3 s.

Los fragmentos que estudiaremos tienen claros alcances para la Teología Fundamental, en el campo de la Revelación y de la Teología como ciencia sagrada y conocimiento de Dios.

El siguiente texto corresponde a la lección tercera, donde trata sobre la Verdad que la fe conoce, que es lo más penetrante y la que nos libra de las tinieblas del error. En su comentario, Vitoria afirma que no se debe creer que la verdad se halla sin búsqueda, sin inspiración y sin la guía del Espíritu Santo. Esta inquietud de búsqueda de la Verdad es la que provoca el nacimiento de la filosofía y, también, de la Teología. Y este movimiento de búsqueda está dirigido por el Espíritu Santo.⁸⁷

Este mismo Espíritu es el que da los dones, carismas y ministerios para el conocimiento de la verdad de la fe. Es el que preserva de las tinieblas del error y construye el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Francisco de Vitoria aplica e interpreta los textos paulinos con una gran adecuación. Llega al sentido pleno de lo que se entiende por ministerio de la interpretación de la Revelación, que es propio de los exegetas. Enseñar la sabiduría por medio de la facultad de la razón, bajo la guía del Espíritu Santo en la Iglesia,

⁸⁷ Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, n. 5 (1+IX-1998), Madrid 1998, p. 12: *La Iglesia, por su parte, aprecia el esfuerzo de la razón por alcanzar los objetivos que hagan cada vez más digna la existencia personal. Ella ve en la filosofía el camino para conocer las verdades fundamentales relativas a la existencia del hombre. Al mismo tiempo, considera a la filosofía como una ayuda indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio a cuantos aun no la conocen.*

evita los errores y malformaciones del contenido de la fe. La alusión a Lutero ilustra lo que nuestro autor afirma, puesto que el reformador ha despreciado el valor de esta facultad, que es un don dado al ser humano para alcanzar la verdadera sabiduría.⁸⁸

Texto a:

[Lección 3ª] [...]

[24] ¿Mas por qué Dios ha hecho esto y los escritores no lo expusieron? Agustín responde en el libro X de la *Doctrina Cristiana*, lo que Dios ha querido para que los hombres fueran ejercitados y se adiestren en las Sagradas Letras y recojan lo más preciado. 2º. Porque lo más amable y lo más penetrante que afecta a los espíritus humanos es la verdad, como sea que nos haya relucido, que irrumpe a través de las tinieblas, la que incluso haya sido obstáculo para el ojo transparente de los unos, como dice el mismo Agustín. 3º. Más aún, porque, si fuera así de clara, sería como dar margaritas a los cerdos, cuando

⁸⁸ Cfr. CCE: 31-35. También en el texto de C. POZO, *Valor religioso del acto de fe*, Granada 1961, p. 46, se nos dice: *Por lo demás, no es este el único caso en que catolicismo y protestantismo representan la síntesis y la eliminación o exclusividad respectivamente. El «v» (vni) y el «solamente» (allein) han podido ser señalados como las características respectivas de dos Teologías: católica y protestante. Mientras el protestantismo afirma: fe sola, Escritura sola, gracia sola... el catolicismo defiende: fe y obras, Escritura y Tradición, gracia y cooperación del hombre... También en el caso que estudiamos ahora, mientras el protestantismo atribuye a uno de los dos actos desdoblados sólo el elemento religioso (y no el elemento intelectual) y al otro sólo el elemento intelectual (y no el religioso), la Teología católica afirma para un único acto de fe la existencia de ambos elementos.*

cualquier las arranca, como si fuera doctor en Sagrada Escritura. Es por esto que el Apóstol en Ef 4, 11s., para este propósito ha dicho: «Él dio a algunos el ser apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores, para la consumación de los santos en la obra del ministerio, para la edificación del Cuerpo de Cristo». Y en la 1Co 14 [por todo el capítulo], el mismo Apóstol trata diligentemente sobre la interpretación de la Revelación, la que llama profecía, de la cual es el uso — como ha dicho anteriormente Santo Tomás— al exponer la Palabra de Dios para el pueblo explicando las Sagradas Escrituras, y allí por un lado el Apóstol *llama* profetas a los intérpretes de la Escritura Sagrada, y por otro (utiliza el verbo) profetizar (como) interpretar. Y en 1Co 12, 4-8, son divisiones de la gracia, et c.; a cada uno por su parte es dada la manifestación del Espíritu para la utilidad: para unos por el Espíritu es dado palabra de sabiduría, para otros en cambio por el Espíritu palabra de ciencia según el propio Espíritu et c. Y el beato Agustín en el libro XIV de *la Ciudad de Dios*, cap. 1, dice sobre ese lugar teológico lo que el Apóstol entendió por facultad de ciencia, la cual no todos los fieles tienen, y que alguien renovó de modo que la misma fe y la piedad socorra y defienda contra los impíos: aunque todos los fieles tengan fe, pero no tengan esa facultad, y esto lo podemos aplicar contra Lutero et c.⁸⁹

Al comentar el texto, Francisco de Vitoria ha utilizado la noción paulina de *profecía*, que equivale a Revelación. Es decir, la profecía no es externa a la Revelación, sino que es una de sus expresiones peculiares. Es forma de la Revelación y está asumida por ella. Por lo mismo, la Revelación se puede considerar como profecía, puesto que ella

⁸⁹ FRANCISCO DE VITORIA, *De Sacra Doctrina*. In I, q. 1, a. 1, lect. 3, en *Philosophy*, pp. 41 s.

actualiza e interpreta la Palabra de Dios. En este sentido, el profeta tiene un carisma y no se le puede confundir con los otros. Su función es interpretar la Sagrada Escritura. Por otro lado, no es apóstol, porque no funda comunidad ni la dirige; tampoco es doctor.

El profeta es un creyente que acoge al apóstol y su mensaje. El profeta como *hombre del Espíritu*, pone toda la Escritura bajo la luz de la Palabra de Cristo. Por lo mismo, la vinculación entre el Espíritu Santo y la profecía es contundente en el comentario vitoriano, y se entiende desde la doctrina tomista que ve en la profecía el carisma fundamental.⁹⁰

Hemos de notar, además, que el Símbolo Nicenoconstantinopolitano señala este vínculo cuando funda en el Espíritu Santo este artículo de fe: *qui locutus est per prophetas* (que habló por los profetas). Y esto quiere decir que el Espíritu Santo preside la inspiración, conservación e interpretación de la Sagrada Escritura.

La mención a san Agustín remata el comentario y procura esclarecer qué se entiende por facultad de ciencia, la cual es necesaria para renovar y socorrer la fe y la piedad, cuando se encuentren amenazadas por las herejías. En esta línea de reflexión, Francisco de Vitoria, aplica este texto a Lutero, que negaba el valor de esta facultad.

⁹⁰ R. FISICHELLA, *Profecía*, en "Diccionario de Teología Fundamental", R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (dir.), Madrid, 1992, p. 1077.

Y esta facultad de ciencia para interpretar la fe es parte de la función profética en la Iglesia, que está guiada y orientada por el Espíritu Santo.

A continuación, Francisco de Vitoria, comenta el texto de ICo 2, 6-11. Su argumentación consiste en señalar que la verdadera sabiduría no tiene principio en el mundo, sino en Dios mismo. Se accede a ella por medio del Misterio, que Dios ha revelado a los hombres por medio de su Espíritu Santo. Él es el que escruta las profundidades de Dios y nos las manifiesta, en analogía con el espíritu humano (aliento vital), que da la existencia al hombre y le da a conocer su dignidad especial.

Texto b.

[Lección 4]

[27] El Apóstol determina esto mismo en ICo 2, 6-11, es decir, que sabiduría es necesaria para la verdadera religión y el culto de Dios. En efecto dice: la sabiduría se habla entre perfectos, pero la sabiduría verdadera no es de este mundo ni tiene su inicio en este mundo, que se destruye, sino que se habla de la sabiduría de Dios en el misterio, la cual está escondida, la que predestinó Dios antes de los siglos para nuestra gloria; la que nadie conoció su principio en este mundo; si en efecto la hubiesen conocido, nunca hubiesen crucificado al Señor de la Gloria. En efecto está escrito que el ojo no vio ni tampoco el oído oyó ni ascendió al corazón del hombre lo que Dios preparó para los que lo aman; a nosotros en cambio, Dios (nos lo) reveló por su Espíritu. En efecto el Espíritu escruta todas las cosas y también las profundidades de Dios. Y el Apóstol

prueba que las profundidades de Dios, el hombre (no las) posee desde su estado natural en la luz natural: porque los misterios y los secretos (de Dios) ninguno puede conocer sino por el mismo Espíritu; luego por fuerza (este conocer) será en Dios. Así dice: En efecto, entre los que son hombres, ¿quién renovó al hombre, sino el espíritu del hombre que está en el hombre? Y, de este mismo modo, los secretos de Dios nadie puede conocer sin el Espíritu de Dios.⁹¹

Francisco de Vitoria, siguiendo la Sagrada Escritura, nos ha indicado el inicio del conocimiento de Dios en el hombre. En este sentido, es el Espíritu Santo el que escruta las profundidades de Dios y nos las revela. En otras palabras: conocemos a Dios por medio de su Espíritu. Por lo mismo, el Espíritu de Dios es también *espíritu de sabiduría*, en el sentido más sapiencial de la Palabra de Dios (cfr. Pr 8 y 9). Es decir, esta sabiduría escondida es manifestada por el Espíritu Santo.

Santo Tomás en I, q. 1., a. 1., ad. 1., nos dice: "Si bien el hombre no debe esforzarse en averiguar por medio del entendimiento lo que excede a su capacidad, debe no obstante, aceptar por la fe lo que Dios le ha revelado, y por esto allí mismo se añade: *Té han sido mostradas muchas cosas superiores al pensamiento de los hombres*, y en éstas consiste la doctrina sagrada."⁹² En este sentido, el Espíritu de Dios es el que realiza esta "revelación" en el ser humano. La sabiduría verdadera es la del Misterio de Dios y está presente en

⁹¹ *Ibid.*, lect. 4, pp. 46 s.

⁹² I, q. 1., a. 1., ad. 1.

la Teología, doctrina sagrada. Como hemos notado en el comentario vitoriano hay un fuerte vínculo entre Teología como doctrina sagrada y el Espíritu Santo, que la anima y dirige.

Antes que santo Tomás, san Anselmo en el *Proslogion*, nos transmite la noción de Doctrina Sagrada: *No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia; pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque, si no creyere, no llegaría a comprender.*⁹³ Podemos notar en el comentario vitoriano un vínculo con lo que manifiesta san Anselmo.

Francisco de Vitoria encuentra la fundamentación para que la Teología sea considerada doctrina sagrada, como lo hemos notado, en el comentario a ICo 2, 6-11 y en la enseñanza del Doctor Angélico. El objeto de conocimiento de la Teología es Dios mismo y es revelado por el Espíritu Santo, que hace posible al hombre penetrar en el conocimiento del Misterio de Dios. Aunque, Vitoria no mencione el Espíritu de sabiduría, alude a El en su comentario.

⁹³ *Proslogion*, I. ... Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia multatenus comparo illi intellectum meum: sed desiderio aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam. (Cfr. SAN ANSELMO. *Obras Completas. Traducidas por primera vez al castellano. Texto latino de la edición crítica del P. Schmidt*, O.S.B., I. Madrid 1952, p. 367).

2. *Prima secundae. De Lege*⁹⁴

En el tratado *De Lege* se encuentra el complemento a la doctrina teológico-jurídica de Francisco de Vitoria, que él elaboró en sus *Relecciones Teológicas*. El Maestro expuso durante el curso de 1533 a 1534, un total de 154 lecciones sobre la *Prima secundae* de Santo Tomás. Trató las qq. 90-108, las cuales se refieren a la Ley en sus diversos aspectos y características.

Los principios que formula en este comentario, con base en el derecho natural, los encontramos ya en la relección *De potestate civile*. Más adelante en *De Indis* y *De Iure belli*, estos principios habrán madurado y se verán concretados en estas dos relecciones. En esta línea de reflexión, L. FRAYLE, en el estudio preliminar al tratado sobre la Ley, afirma: "Para Vitoria la suprema fuente del poder está en Dios. Tanto el poder público como el privado en el Estado tienen a Dios por autor, hasta el punto de que no pueden ser suprimidos ni siquiera por el consentimiento universal."⁹⁵

Como cimiento de esta doctrina de la sociedad está la concepción del derecho natural en el mundo, que es asumida por Francisco de Vitoria del Doctor Angélico. "Su concepción del derecho natural es el elaborado por

⁹⁴ Cfr. la introducción del *Com-I-II*, p. 5.

⁹⁵ *Fund. Lev.*, p. XXIII.

Cuestión 93^a

Sobre la Ley Eterna

En el artículo primero no hay nada de lo que reclama la declaración, tampoco en el segundo.

1...1

ARTÍCULO SEXTO. - Si todos los asuntos humanos están sometidos a la ley eterna

Se distingue que alguna cosa se somete a la ley eterna de dos maneras. La primera por el conocimiento. De este lugar se puede inferir que santo Tomás por ley eterna no sólo entiende a la ley natural. Pone unas conclusiones: en cuanto a la inclinación, todas las cosas están sometidas a la ley eterna, pero en cuanto al conocimiento, solamente la criatura racional. En cambio pone una diferencia notoria para entender la Sagrada Escritura. *Si el Espíritu de Dios os conduce, no estáis bajo la ley* (Ga 5. 18). Expone (esto) en las dos maneras.⁹⁶

La Ley Eterna está inscrita en el corazón del cristiano y se manifiesta en las *obras del Espíritu*. Por lo mismo, el Espíritu Santo es el que conduce al creyente. Para Vitoria, en continuidad con la enseñanza del Doctor Angélico, el Espíritu Santo ha inscrito en nuestros corazones la Ley Nueva y es Él el que nos conduce. Cabe decir que la interpretación de Ga 5, 18, que el Maestro Vitoria sigue, es muy sugerente, puesto que en los textos paulinos se yuxtaponen y compenetran recíprocamente tres dimensiones: la ontológica (en la relación carne-espíritu), la moral (en

⁹⁶ *Com-I-II*, pp. 23 s.

gustin y Tomás de Aquino, partiendo del concepto de ley eterna». La ley natural es «la participación de la ley eterna en la creatura racional», asimismo el derecho natural es la parte de la ley natural que rige la vida social.⁹⁶ Y esta doctrina no tiene sólo fundamentos rídicos.

Las enseñanzas sobre la ley mosaica y evangélica, que constituyen la segunda parte del *Tratado sobre la ley*, son consideradas expresamente teológicas.⁹⁷ También en esta segunda parte trata sobre los problemas que se debatían en aquel momento histórico: «conciliarismo»⁹⁸, el bien común, la ley eterna, la ley y el foro de la conciencia, los derechos de los pueblos conquistados, entre otros.

Como ya hemos señalado, los fragmentos que a continuación presentamos son obras fundamentalmenteológicas. Es decir, pueden equipararse con lecciones de Teología moral. Hay cierta casuística, pero a modo de ejemplos, con un cierto estilo pedagógico. La referencia a la I-II de santo Tomás de Aquino es muy necesaria para no sacar del contexto todas estas lecciones.

Texto a:

Ibid.

Cfr. *ibid.*, pp. XXXs.

La postura de Vitoria sobre el conciliarismo es muy clara. Sigue tradición tomista y se separa de sus maestros de París – conciliaristas y nominalistas-. Afirma abiertamente su anti-conciliarismo y señala que los doctores modernos se equivocan en este punto. Cfr. *FT/ILey*, pp. XXXI: 140s.

la relación bien y mal) y la pneumatológica (en la acción del Espíritu Santo en el orden de la Gracia).¹⁰⁰

El siguiente texto trata exhaustivamente el tema de la Ley Eterna. La Ley Nueva está inscrita en los corazones de los bautizados y los mueve a la acción. Notemos la descripción que hace Vitoria de la acción del Espíritu Santo en el creyente que está bajo la Ley del Evangelio.

Texto b:

Cuestión 106^a

Sobre la Ley evangélica, la que se dice nueva según sí misma

(Lección 138)

ARTÍCULO PRIMERO. – De cómo la ley nueva sea una ley escrita

1. Se responde a lo que principalmente es ley inscrita (inspirada), pero secundariamente es ley escrita. Prueba lo primero porque parece que cada cosa es aquello que es en primer lugar, según las palabras del libro IX de los *Éticos*, como que el hombre se dice racional, y no se llama animal. Ahora bien, la gracia es lo primero en la ley nueva, y esta está inscrita en el corazón. Luego. Esto pertenece a la enseñanza de la Sagrada Escritura: es por esto que a la ley nueva no se (le) llama ley escrita, aunque sea también escrita como la antigua. La autoridad de Jeremías es expresa, la que alega Pablo en 2Co 3. También Jn 14, 26: *El os enseñara todas las cosas*, y 1Jn 2, 27: *Su unción os enseña acerca de todas las cosas*. Por eso también a la ley evangélica se le llama ley del amor, y a la antigua

¹⁰⁰ Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, Sobre el Espíritu Santo en la Vida y de la Iglesia y del Mundo, n. 55 (18-V-1986), Madrid 1998, p. 83.

del temor, porque inducía a los hombres a servirla por el temor, mientras que la nueva (a servirla) por el amor, Rm 8, 15: *No recibisteis un Espíritu de servidumbre para recaer en el temor.* Allí Agustín comenta que hay una pequeña diferencia entre la antigua y la nueva ley, el temor y el amor. Pero no se ve tan claro esto, por qué no se ha de llamar escrita (a esta ley), siendo escrita.

[...]]

En tercer lugar puede decirse que se denomina ley no sólo a la doctrina misma, sino también a cierta inclinación a observar la ley. Así decimos ley de la piedra. Por eso también hay esta diferencia: que en la Ley Antigua se inducía a la observancia por las penas y los premios, que eran propuestos desde fuera; en la Ley Nueva, por otra parte, no sólo hay doctrina, sino también Espíritu Santo que inclina a observarla desde el interior.¹⁰⁶ También, porque la doctrina de la fe se contenía toda en la Sagrada Escritura; pero en la Ley Nueva buena parte de la fe la tiene la Iglesia aleccionada por el Espíritu Santo, y que no está escrita en ella.

2. En este artículo se duda de la cuestión acerca de si es mayor la autoridad de la Escritura, frente a la autoridad de la Iglesia. Porque el Doctor parece

decir que es mayor la autoridad de la Iglesia, cuando enseña que lo más importante en la Ley Nueva es la inspiración interior del Espíritu Santo. Por lo tanto, parece que es mayor la autoridad de la Iglesia, que es regida e inspirada por el Espíritu Santo. Es una cuestión que suele tratarse en (la Universidad de) París.

Para la solución de este punto hay que notar, en primer lugar, que todos los cristianos, tanto católicos como herejes, están de acuerdo en que en la Iglesia hay una regla acerca de lo necesario para la salvación y de lo que hay que creer, en la que no puede caber la mentira. Y esta regla es la Sagrada Escritura, porque el *Espíritu Santo es el que inspira* etc. *Ni una sola jota pasará.* Y en otro lugar: *Quien a vosotros escucha a mí me escucha.* No puede ser mayor la autoridad. Ahora no disputamos sobre la cuestión de qué es la Escritura Sagrada, cosa en que no todos están de acuerdo. Es suficiente decir que hay una Escritura Sagrada en la Iglesia en la que no puede haber mentira, en cuanto a las cosas que se esperan de la Salvación. Digo esto porque los nuevos gramáticos, más que los teólogos, dicen que no importa mucho que se hubieran equivocado los evangelistas en cosas pequeñas, como, por ejemplo, que uno dijera que era la hora tercia y otro la hora sexta. Yo creo que los que dicen que los evangelistas se equivocaron, bien por olvido o bien por error, se mienten a sí mismos (en su cabeza, en su pensamiento). Pero de esto, de ninguna manera. Puesto que Cristo dijo: *Ni una jota* et c.

En segundo lugar es de notar, a pesar de que los herejes —sobre todo modernos— digan que toda la Iglesia puede equivocarse incluso en la fe, y también Lutero diga: «quiero que la Escritura sea el juez». Por lo mismo, éstos no quieren admitir nada que no esté en la Sagrada Escritura; ni el concilio, ni etc. Con esto hacen que la Ley Nueva no sólo sea principalmente escrita, sino que sea sólo escrita. No quieren admitir ninguna otra inspiración o doctrina

¹⁰⁶ Cfr. E. CÓFRECES — R. GARCÍA DE HARO, *Teología Moral Fundamental. Fundamentos de la vida cristiana*, Pamplona 1998, p. 312: «La Nueva Ley es principalmente, igual que la ley natural, un dinamismo inscrito en la persona, por obra de la gracia, que se hace presente en la intimidad de la persona mediante la presencia del Espíritu Santo. A este elemento interno se añade el externo, que viene a ser la formulación normativa del elemento interior, una síntesis del cual está contenida en el Sermón de la Montaña (Mt 5, 1-11; cfr. Lc 6, 20-49), que para San Agustín es la carta magna de la vida cristiana y para Santo Tomás el texto más específico de la Nueva Ley, que rompe inevitablemente con las categorías de una moral centrada en las obligaciones y preceptos, no sólo por su elemento interno, sino por el externo.» Esta línea de reflexión es la que está presente en la I-II, qq. 106-108.

del Espíritu Santo. Por el contrario se está de acuerdo entre todos los católicos en que la Iglesia no puede errar en aquellas cosas que espera de la fe (que se refieren a la fe), porque Cristo prometió: *Yo he rogado por ti*, etc. Y esto no lo prometió a Pedro como persona privada, puesto que el falló después. Queda, luego, que se cumpla aquella promesa en la Iglesia.

[...]

3. Se responde que la cuestión quizá es sobre el nombre. Sea (esta) la primera proposición: es probable que sea igual la autoridad de la Iglesia y de la Sagrada Escritura. Se prueba porque una y otra autoridad son infalibles, y una no depende de la otra. Bien sabemos que las dos proposiciones son necesarias, sin embargo, una tiene principios más infalibles, porque «por lo que una cosa es tal cosa», etc. Sin embargo, donde una no depende de la otra, sino que tiene igualmente principios evidentes, ¿por qué no van a ser iguales éstas? Así, en lo propuesto, lo que se contiene en la Sagrada Escritura no depende de la Iglesia, porque si esto es de Juan Evangelista, esto es verdadero también sin la Iglesia. Al contrario, tampoco la doctrina de la Iglesia depende de la Sagrada Escritura. Y (esto) se confirma. Porque tan cierta estaba la Iglesia antes de que fuese escrito el Evangelio, como (lo) está ahora. Por lo tanto, la Escritura no añadió mayor certeza. Y se confirma por esto que dice el Doctor, que la Iglesia es regida por el Espíritu Santo.

[...]

A los argumentos en contra (se responde que), la Iglesia es regida inmediatamente por el Espíritu Santo: concedo, porque en la Iglesia se contienen algunas cosas que no se contienen en la Sagrada Escritura y hay que tenerlas como de fe. Sin embargo, digo que no son tan ciertas como la Escritura: porque si fuesen contrarias a ella no habría que tenerlas (como de fe), aunque eso sea imposible. Al otro argumento: estaba tan cierta la

Iglesia antes de que se escribiera el Evangelio: concedo esto; pero niego la consecuencia, porque, si Juan Evangelista dijera algo (diferente), habría que estar más atento a lo que él (dijera) que a lo que (dice) la Iglesia.

ARTICULO SEGUNDO. - Si la Ley Nueva justifica

De las palabras de Agustín se deduce que la Ley Nueva no justifica más que la Antigua: sino que la Ley Nueva dispone perfectamente, lo que no hacía la Antigua, puesto que la Ley Nueva tiene el Espíritu vivificador.¹⁰²

Podríamos decir que es fundamental esta expresión de Francisco de Vitoria en su comentario: *en la Ley Nueva buena parte de la fe la tiene la Iglesia eleccionada por el Espíritu Santo, y que no está escrita en ella*.¹⁰³ Dentro de esta línea de reflexión, el Espíritu Santo inspira la Sagrada Escritura, pero también la inscribe en el corazón del cristiano. Esta explicación es una buena respuesta a las tesis luteranas sobre la Escritura. La Sagrada Escritura es inspirada por el Espíritu Santo, así como también el Espíritu Santo inscribe la Ley Evangélica en el corazón de los fieles. No se puede creer que la Ley Nueva sea sólo escrita y, por lo mismo, reducir la inspiración del Espíritu Santo a la Ley escrita. Nuevamente la relación entre el Espíritu Santo y la Iglesia es fundamental para explicar esta doctrina.

¹⁰² *Comp.-II*, pp. 86-89 *passim*.

¹⁰³ *... in lege autem nova bona pars fidei habet Ecclesia electa a Spiritu Sancto et quae non est in ea scripta. Vid., infra*, ap. 2, B, II, p. 187.

En esta línea de reflexión, pueden facilitarnos la comprensión del pensamiento de Vitoria las palabras de Pablo en 2Co 3, 2-3, 6c: *Vosotros sois muestra carta, escrita en nuestros corazones, conocida y leída por todos los hombres. Evidentemente sois una carta de Cristo, redactada por ministerio nuestro, escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en los corazones... Pues la letra mata mas el Espíritu da vida.*

Por otro lado, la enseñanza de Francisco de Vitoria en el campo de la Teología moral sigue la línea de reflexión de santo Tomás de Aquino. Para él la Ley Nueva¹⁰⁴ contiene: los preceptos necesarios para recibir y conservar la fe y la gracia; los mandatos sobre las obras propias de la vida en el Espíritu; y, todo el contenido de la Ley Natural¹⁰⁵. Y en este sentido, "el Espíritu Santo, que inhabita en el alma, no sólo enseña lo que se debe hacer iluminando la inteligencia sobre nuestro obrar sino que inclina el afecto a obrar rectamente."¹⁰⁶ De esta manera, puede decirse que la *Ley del Espíritu* o *Ley Nueva* "es el efecto propio del Espíritu Santo, es decir la fe que opera por la caridad."¹⁰⁷ Y así la Ley Nueva es Ley de Amor, Ley de perfecta libertad y Ley de carácter definitivo¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Llamada también *Ley de la Gracia, Ley Evangélica* o *Ley del Espíritu*.

¹⁰⁵ Cf. R. GARCÍA DE HARO el alii, *La Vida Cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental*, Pamplona 1992, pp. 465-472.

¹⁰⁶ GARCÍA DE HARO el alii, *o.c.*, p. 473.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 473s.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 476-487.

3. *Secunda secundae*

A inicios de septiembre de 1526, Francisco de Vitoria se posesionaba de la cátedra de Prima, después de haber ganado la respectiva oposición en la Universidad de Salamanca. En esta fecha comenzó sus lecciones de *Sacra Theologia*, comentando la II-II del Doctor Angélico. Esta primera exposición sistemática terminaría en 1529. Posteriormente, desde 1534 hasta 1537, emprendió nuevamente la explicación de esta parte de la *Summa Theologiae*, dedicando a su estudio y profundización tres cursos completos, tal como lo hizo la primera vez.¹⁰⁹

No es de extrañar la especial dedicación de Vitoria a la II-II de la *Summa Theologiae*. Recordemos que "en 1512 publica y prologa la *Secunda Secundae* de Santo Tomás."¹¹⁰

Para el Maestro Vitoria, la doctrina del Doctor Común, en lo concerniente a las virtudes teologales y a los dones, es de mucha actualidad.

Ej los textos que presentamos seguidamente, notaremos la fidelidad de Vitoria a la enseñanza del Doctor Angélico, así como también su afán pedagógico y renovador, que manifiesta su creatividad teológica. Además, es muy evidente para Francisco de Vitoria la presencia del Espíritu Santo, a través de sus dones, para

¹⁰⁹ Cf. Esc.Sal., p. 336; F. SÁNCHEZ-ARJONA, *La certeza de la experiencia cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca. Aportación histórica para un diálogo doctrinal entre el Catolicismo y la Reforma*, Roma 1969, p. 45.

¹¹⁰ *Ibid.*-Esc.Sal., p. 40.

realizar en el creyente la santificación. Este actuar da muchos alcances sobre la relación del Espíritu con cada creyente.

3.1. De fide, de dono intellectus, de dono scientiae, de blasphemia in Spiritum Sanctum, y, de dono timoris¹¹¹.

En el texto a se comenta la II-II, q. 1 Se menciona al Espíritu Santo en el contexto del Concilio de Florencia (XVII Ecuménico - 1445)¹¹², cuando en el decreto para los griegos, se afirma que la adición de las palabras *Filioque* fue lícita y razonable para aclarar la verdad y por necesidad urgente. Para Vitoria es un buen ejemplo, junto con el de las dos naturalezas en Cristo, de como al Sumo Pontífice le compete ordenar el Símbolo de la fe. Por otro lado, está implícita la asistencia del Espíritu Santo en la Iglesia.

Texto a.

Cuestión 1ª

Sobre el objeto de fe
ARTÍCULO DÉCIMO

Si pertenece al Sumo Pontífice ordenar el Símbolo de Fe

1.- [...]]

¹¹¹ II-II, qq. 1, 8, 9, 14, 19.

¹¹² DzH 1300-1302.

2.- [...]]

En segundo lugar digo que redactar el Símbolo o el artículo o agregar no es determinar alguna proposición del ser de la fe, la que antes no estaba determinada según la fe, ni esto es suficiente para que esto sea un artículo nuevo. Por ejemplo, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Esta (verdad) era de fe y estaba revelada en la Escritura, y no estaba determinado aquello por lo cual era de fe¹¹³. Posteriormente en el Concilio de Lyon (1245)¹¹⁴ bajo Gregorio X y últimamente en el Concilio de Florencia, esto fue determinado por la Iglesia. Del mismo modo, muchas proposiciones son determinadas por la Iglesia. (por ejemplo) se ha puesto en claro que en Cristo hay dos voluntades, es decir, la humana y divina, u otras proposiciones semejantes, y también esto no pertenece al Símbolo ni son artículos de fe. No basta aquello, es decir, que sea determinado por la Iglesia para este caso, para que sean artículos de fe.¹¹⁵

El texto b nos remite al actuar del Espíritu profético en la Iglesia primitiva. Y es este mismo Espíritu Santo, el que asiste a la Esposa de Cristo y la previene del error.

¹¹³ Aunque es un ejemplo, vale la pena señalar que es más correcto hablar de tradiciones con respecto a la procesión del Espíritu Santo. Cf. CONSEJO PONTIFICIO PARA LA PROMOCION DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS. *Las tradiciones griega y latina con respecto a la procesión del Espíritu Santo* (13-IX-1995). COMISION EPISCOPAL ESPAÑOLA DE RELACIONES INTERCONFESIONALES (ed.). Madrid 1997, pp. 8-13.; L. SCHEFFCZYK. *Los Dogmas de la Iglesia, ¿son también hoy comprensibles? Fundamentos para una hermenéutica del dogma*, Madrid 1980, pp. 146-203.

¹¹⁴ DzH 850-855.

¹¹⁵ *Concll-II*, I, pp. 50 s.

Textus:

6.- 1...]

Segunda conclusión: tomando la Iglesia por la congregación presente, no para que incluya a los amigos Padres, puesto que es mayor la autoridad de la Escritura Sagrada que la de la Iglesia. Así pues, se determinará algo que no estuviera (presente) en la Escritura ni en la Iglesia antigua, pero si no fuese nueva, no sería tanta su autoridad, como la que está contenida en la Escritura. Se prueba la conclusión, porque la Iglesia no tiene potestad de determinar sin partir de la Escritura; por lo que si algo (se) determinará contra la Escritura, no lo admitiremos porque la Iglesia que ahora está, sino es dirigida por el Espíritu Santo, no tiene espíritu profético. Por esto, la Escritura es de mayor autoridad que la Iglesia presente. Agustín no piensa sobre esta Iglesia al presente cuando dice: que el creer no es por el Evangelio, etc. sino se entiende desde la Iglesia Antigua en la que estaba el espíritu profético. Y así dice verdad, porque aquel estaba en el inicio de la naciente Iglesia. En efecto, no sabríamos que fuese el Evangelio de Mateo, a no ser porque creemos en aquella Iglesia primitiva en la cual estaba el espíritu profético. No sólo yo no creería en la Iglesia, sino algo diría contra Mateo. De este modo se prueba esto, puesto que la Iglesia tiene sus reglas de la Escritura Sagrada y de las que llegan hasta nosotros desde los Apóstoles y hechos de Cristo.

Además, dice en tercer lugar, que aquella Iglesia es imposible que erre, puesto que es regida por el Espíritu Santo, dado que aquello sea por la Sagrada Escritura; pues no tiene de alguna manera el espíritu profético como los apóstoles (lo) tenían en sus Concilios¹¹⁶. Si, en efecto, de este modo, desde la

¹¹⁶ Se trata de una alusión al Concilio de Jerusalén. Cfr. Heb 15, 28.

Escritura o desde lo que hacia nosotros se deriva por los apóstoles, la Iglesia no podría determinar algo sobre la fe, se establece, que no procederá más allá. Por consiguiente, aunque la Iglesia presente sea de menor autoridad que la Escritura y que la Iglesia antigua, con todo cualquier cosa que habrá determinado la Iglesia presente, es tenida tanto como de fe, puesto que no puede errar. Es evidente que aunque el Espíritu Santo no asista como el espíritu profético que tenían los Apóstoles, porque no tiene el espíritu profético de la ley, no obstante la Iglesia presente tiene el Espíritu Santo que la asiste para conservar la fe transmitida por la Iglesia Antigua y transmitida en la Escritura Sagrada. Esta es la afirmación de estos egregios doctores.¹¹⁷

Según Francisco de Vitoria, la indefectibilidad de la Iglesia sólo se entiende porque ella está regida por el Espíritu Santo. Y esta característica viene desde la Iglesia primitiva, que gozaba en los Apóstoles de esta asistencia especial, que se funda en la promesa de Cristo a Pedro y a los Apóstoles (cfr. Mt. 16, 18s.; 28, 20s.). En este sentido, aunque las manifestaciones de esta asistencia no son las mismas, siempre se verifica la presencia del Espíritu a lo largo de la historia de la Iglesia.

A continuación el *textus*, reafirma la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia, para preservarla de todo error doctrinal. Esta *indefectibilidad*, aplicada a la Iglesia para evitar que ésta se desvíe de la fe ortodoxa y de su misión, "se reduce, en el

¹¹⁷ *Comit. II*, I, pp. 55 s.

fondo, a la fidelidad de Dios para con ella, fidelidad que explica y funda por sí sola esa indefectibilidad."¹¹⁸

Texto c:

9.- Por el contrario. ¿De dónde yo conozco que el Papa o el Concilio ha hecho lo que es en sí mismo, o bien no es cierto que procesó temerariamente al determinar (esto)? Bien, yo estoy cierto que es de fe que si el Papa y el Concilio hacen todas las diligencias que pueden hacer, no se equivocarán para delimitar lo que sea de fe. Pero, ¿dónde consta que esto hagan?

Respondo que es verdad que la Iglesia no haciendo las diligencias de esta forma, puede errar. No obstante el Espíritu Santo como rector de la Iglesia no permite que delimiten —que hagan lo que es en sí mismo— sin Él. En efecto, no permite que el Papa y el Concilio determinen temerariamente algo en aquella circunstancia. Y así ha de ser tenido, todo lo que haya sido determinado a perfección en aquella circunstancia como de fe.¹¹⁹

Es interesante destacar en el texto anterior la plena asistencia del *Espíritu Santo* en la Iglesia. El Espíritu Santo no permite que hagan algo sin Él. Desde la continuidad entre Jesús y la Iglesia, K. RAHNER, formula algo parecido: "Si está presente ahí una Iglesia originada por la fuerza del Espíritu y la fe en Jesús, el resucitado, la cual procede así de Jesús y ha sido "fundada" por él, entonces no sólo puede concederse a esta Iglesia

(cosa que nadie impugna) la posibilidad de libres cambios accidentales —según la situación concreta en la que ella se encuentra en cada caso—, sino también un devenir desde este origen hacia su esencia plena."¹²⁰

A continuación, el *texto d* explica, siguiendo fielmente la doctrina tomista, el don de la Inteligencia. La Teología tomista de las virtudes está en el trasfondo de estos comentarios, que manifiestan la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia, a través de sus dones.

Texto d:

Cuestión 8ª

Sobre el don de la Inteligencia

[...]

ARTÍCULO PRIMERO

De cómo la inteligencia sea don del Espíritu Santo

1.- [...] Y los justos tienen estos actos por don del Espíritu Santo, para los que sin duda no ven suficiente la fe infusa, puesto que aún aquella está en los pecadores, y porque de otro modo ayuda Dios y concurre tanto con el justo para las (cosas) que son de fe como con los pecadores; pero es necesario algún auxilio especial del Espíritu Santo que coopere particularmente con los justos, y el que es llamado don de inteligencia por el que el justo comprende con más perfección las (cosas) que son de fe. De donde es lícito que crean los pecadores y justos, no obstante de este modo no entenderán las (cosas) que son de fe tal como los justos, y a esto se llama don de inteligencia. Luego, la conclusión es: para que (el intelecto) penetre y entienda sobrenaturalmente, esto es de las

¹¹⁸ P. FAYNEL, *La Iglesia*, II, Barcelona 1974, p. 43.

¹¹⁹ *ComII-II*, I, p. 57.

¹²⁰ K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1998, p. 386.

(cosas) que son de fe, antes que la fe infusa, tiene necesidad nuestro intelecto de algún don sobrenatural dado por el Espíritu Santo. Y esto es el don de la inteligencia. Y santo Tomás lo expone excelentemente. Vcd el escrito.

2.- [...] Y notad primero que está poniendo algo sobre los dones del Espíritu Santo, que a todos se manifiestan. Y (esto) se prueba en Is 11, 1-3: "Saldrá un retoño de la raíz de José, y descansará sobre él el Espíritu del Señor: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad, y será colimado del espíritu del temor del Señor"; donde se ponen los siete dones del Espíritu Santo, y lo recuerda la Iglesia en aquel himno *L'eni Creator*: «Tu don septiforme». En (este texto de) la Sagrada Escritura no se llaman dones, sino Espíritu y algunas veces Espíritu del Señor, sin embargo la Iglesia los llama tareas (ministerios) y dones. [...]

3.- Lo segundo. Es de notar que hay un doble motor en el hombre: uno que es motor interior, es decir, razón misma, y el otro que es motor extrínseco, es decir, Espíritu Santo, el que si dejara de ser nuestro motor, es decir como intelecto, generalmente nos equivocáramos. De donde (El) ha puesto en nosotros razón y para cada una virtudes infusas, (y) si no somos movidos por el Espíritu Santo en muchas cosas erráremos; y por lo mismo, antes que el motor interior, el hombre necesita del motor exterior. Y esto no sólo lo dirán nuestros doctores, sino también el Filósofo en el libro *De Fortuna*, cuando dice que doble es el motor, intrínseco, es decir la razón, y exterior, es decir el buen genio (espíritu)¹².

¹² La cita que aparece en la edición de BELTRÁN DE HEREDIA (cfr. *Comil-II*), que hemos utilizado, es la siguiente: ARISTÓTELES, *De fortuna (Moralia Eudem.*, lib. 7, cap 14, nn. 20-21. Didot. 2, 240). Y ésta correspondería a dos textos implícitos: a. "Así, un barco mal construido navega, a menudo mejor no por sí mismo, sino porque tiene un buen piloto, y de la

[...]

5.- [...] Y así la fe se inclina hacia el asentimiento por causa de la razón. Yo expreso, esto que creo, que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, ¿Por qué? Porque está determinado en el Concilio Niceno. Y creo que el Hijo es igual al Padre, porque él mismo ha dicho: *Yo y el Padre somos uno* (Jn 10, 30), y porque está definido. Y creo que el ser de Dios es irino porque encuentro en la lectura de la Carta canónica de Juan: *Tres son los que dan testimonio en el cielo, Padre, Palabra y Espíritu Santo, y estos tres son uno* (1 Jn 5, 7).

6.- [...]]

7.- [...]]

Además, por la fe no podrían conocer los mirires lo que tendrían que responder en el pretorio, en cuanto que la fe sea de la escucha, y lo que aquello mismo no escucharan, como la Beata muchacha Inés, ¿como podría responder por fe? Por lo tanto convenia que fuese (ella) iluminada especialmente por Dios. Ni para esto era suficiente la fe: luego era necesario que fuese obra de algún don del Espíritu Santo. Y esto es confirmado por Is 50, 5: "El Señor me abrió el oído, y no lo desobedecí, y no me volví atrás". [...] Lo mismo en la Carta a los Romanos 8, 14: *los que*

algunos manera el afortunado tiene el genio como piloto"; b. "La respuesta es evidente: como en el universo, también aquí Dios lo mueve todo, ya que, de alguna manera, lo divino en nosotros mueve todas las cosas. El principio de la razón no es la razón sino algo superior. ¿Qué podría haber de superior a la ciencia y al entendimiento salvo Dios? No la virtud, ya que ésta es un instrumento del entendimiento. Por esto, como he dicho antes, se llaman afortunados los que, a pesar de ser irracionales, tienen éxito siguiendo su impulso. Y a éstos no les hace falta deliberar, pues poseen un principio superior al entendimiento y a la deliberación (los otros tienen la razón, pero no este principio), es decir el entusiasmo, pero no pueden deliberar." Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, Madrid 1985, pp. 538-542 *pasim*, f. E., VIII, 2 (1247a, 25-28; 1248a, 27-34)

obran por medio del Espíritu de Dios estos son hijos de Dios y herederos; donde se ve que Pablo no se refiere a la fe. Es evidente que aquellos que obran por la fe pueden ser pecadores, porque por el pecado no se pierde la fe. Y puesto que los pecadores no son hijos de Dios. Es evidente que Pablo no los llama hijos de Dios sino aquellos que obran por el Espíritu de Dios. por lo tanto. se entiende de una especial iluminación que es operada e iluminada por Dios. En la Primera Carta Canónica de Juan 2. 27: "No tenéis necesidad que alguno os enseñe. estais ungidos vosotros mismos, esto es por el Espíritu Santo, que os enseñará a vosotros todas las cosas". En esta cita no se puede entender que se está hablando de la fe. Es patente que la fe nace de la escucha. tal cual lo han presupuesto los doctores como se ve en el caso de un niño bautizado. Pero estos ya tenían la fe. Por lo tanto, después de que Pablo dice. que habéis sido aleccionados por la unción. se sigue que se comprende desde la luz sobrenatural que Dios especialmente nos ayuda e ilumina desde algunos. Por lo tanto, conviene poner aquello antes de la fe. Además, Pablo dice: *el que es espiritual juzga todas las cosas. Ved la 1Co 2. 14-15; el hombre carnal no percibe las cosas que son de Dios, en cambio el que es espiritual juzga todas las cosas.* ¿Lo que es decir: todas las cosas las juzga bien. sin que se equivoque hacia ninguna? No se puede por la fe. la que está aun en el pecador. Luego. (se puede) por aquel don del Espíritu Santo. [...]

8.- [...]

9.- [...] De donde que Agustín mejor que yo penetra ampliamente en este lugar. no partiendo de la fe. porque tengo la recta fe que aquel; y sin embargo con esto no penetro al sentido de la Escritura como aquel: Por lo tanto esto proviene del don del Espíritu Santo; y a esto llamamos don de la inteligencia.

[...]

Y esto dice Pablo en la Carta a los Efesios 4. 11: *Dio a algunos (el ser) doctores y pastores en la Iglesia, y*

a otros evangelistas, et c. Por tanto. con el concurso del Espíritu Santo entienden más especialmente las cosas que son de fe que los otros y los pecadores. No se duda. sin que Dios ilumine especialmente a algunos para esto que enseñan al pueblo.

[...]

10.- [...]

De donde santo Tomás en la solución a lo segundo dice que uno declara las cosas que son dichas. Así pues dice cómo la inteligencia que es un don. y la fe se tienen; efectivamente como la inteligencia asiente a los primeros principios sin el discurso de la razón. así también el don de la inteligencia no hace entender las cosas sobrenaturales por causa de la razón. sino inmediatamente desde la inspiración del Espíritu Santo. De donde nace esto que es constatable que el don de la inteligencia difiere por la fe. porque la fe se sigue de la razón. mas los dones de toda clase se siguen inmediatamente. no por alguna razón. sino por inspiración del Espíritu Santo. Por consiguiente. tal como el asentimiento de la conclusión depende de las premisas. así la fe depende de la razón. no tanto de la inteligencia. De donde que lo que opera en los ilustrados y movidos por el don del Espíritu Santo. que obran en cierto modo como (criaturas) irracionales. como ignorantes por causa de lo que obran. Luego de este modo los ilustrados por Dios ignoran la causa por la cual hacen alguna cosa. porque para aquello son dirigidos inmediatamente por Dios. como por ejemplo. alguna vez la prudencia juzga al ser orientándolo. y sin embargo el Espíritu Santo. sin que el hombre lo conozca por la razón. por el don del consejo mueve a aquel a esto que no (se) dirige (por la razón). Así lo está diciendo¹²².

La larga cita precedente se entiende mejor desde la necesidad del don de la Inteligencia, que es

¹²² *ComII-II. l. pp. 133-140 passim.*

dado al creyente por el Espíritu Santo, para que penetre con su entendimiento las cosas de la fe. En oposición a Lutero, Vitoria señala que para poder aceptar con fe la Revelación también se requiere del don de la Inteligencia. Este actuar del Espíritu Santo en el creyente lo capacita con una iluminación especial para captar las cosas de la fe. En toda esta reflexión, Francisco de Vitoria, ha subrayado el concurso especial del Espíritu Santo.

El esfuerzo por dar a conocer la obra del Espíritu con este don se origina desde una brillante comprensión del actuar del Espíritu Santo en la Iglesia desde Pentecostes y que es patente también en los Sacramentos. La efusión del Espíritu Santo en la Iglesia para los creyentes se manifiesta en el don de la Inteligencia. Este Espíritu, al ser dado al hombre como don, lo mueve al obrar. Es el principio dinámico del movimiento en la fe, que también necesita de una adecuada inteligencia del Misterio de la Salvación.

El Espíritu Santo como Maestro interior del creyente, sería un buen resumen para el siguiente comentario de Vitoria. Notemos que Esta enseñanza está en perfecta armonía con lo que predica san Juan de Avila:

¹²³ SAN JUAN DE ÁVILA. *Sermones del Espíritu Santo*. Madrid 1998, p. 99.

*Así como Jesucristo predicaba, así ahora el Espíritu Santo predica; así como enseñaba, así el Espíritu Santo enseña; así como Cristo consolaba, así el Espíritu Santo consuela y alegra. ¿Qué pides? ¿Qué buscas? ¿Qué quieres más? ¿Que tengas tu dentro de ti un consejero, un ayo, un administrador, uno que te guíe, que te aconseje, que te esfuerce, que te encamine, que te acompañe en todo y por todo! Finalmente, si no pierdes la gracia, andará tan a tu lado, que nada puedas hacer, decir ni pensar, que no pase por su mano y santo consejo. Seráte amigo fiel y verdadero; jamás te dejará si tú no le dejas.*¹²⁴

Y esto nos da lugar a pensar que la línea de interpretación preponderante en el Maestro Vitoria fue el introducir al creyente al camino de la Gracia. Es decir, su comentario procura que el creyente perciba claramente la obra del Espíritu en este camino.

Texto e:
ARTÍCULO CUARTO

¹²⁴ Esta enseñanza está en perfecta armonía con lo que predica SAN JUAN DE ÁVILA. *Sermones del Espíritu Santo*. Madrid 1998, p. 99. *Así como Jesucristo predicaba, así ahora el Espíritu Santo predica; así como enseñaba, así el Espíritu Santo enseña; así como Cristo consolaba, así el Espíritu Santo consuela y alegra. ¿Qué pides? ¿Qué buscas? ¿Qué quieres más? ¿Que tengas tu dentro de ti un consejero, un ayo, un administrador, uno que te guíe, que te aconseje, que te esfuerce, que te encamine, que te acompañe en todo y por todo! Finalmente, si no pierdes la gracia, andará tan a tu lado, que nada puedas hacer, decir ni pensar, que no pase por su mano y santo consejo. Seráte amigo fiel y verdadero; jamás te dejará si tú no le dejas.*

Si el don de la inteligencia se introduce a todos los que tienen la gracia

1.- Alguién puede dudar, porque nosotros no experimentamos las ilustraciones del Espíritu Santo: luego, ¿Acaso se dan (estas ilustraciones) en todos los justos? Responde santo Tomás afirmativamente. Es evidente, puesto que para todos conviene que el justo sea de recta voluntad. Mas rectitud de voluntad no puede haber sin el don de la inteligencia. Luego. Se prueba lo último, porque la voluntad se sigue del buen conocimiento, debido a que nada quiere sin que antes lo conozca. Mas el hombre no puede naturalmente entender la verdad sobrenatural suficientemente sin la ayuda de Dios. Por tanto es necesario que el hombre por el don de la inteligencia conozca alguna verdad sobrenatural a la que debe tender la voluntad recta, y por consiguiente, hay dones de la inteligencia en todos los que tienen la gracia. Ved el texto. [...]

5.- [...]

Es evidente, en efecto, ya que alguna veces dicen del justo para el que un contrato es lícito, aunque otro no pueda advertirlo así, sin que antes lo experimente; y (esta percepción) es sólo por algún don del Espíritu Santo por el que es ilustrado para conocer la verdad, la que no está en los pecadores. Lo mismo dice la 1^a In 2. 27: *No es necesario que os enseñe, sino la unción os enseñará.* Esta es la intención del Doctor.

[...] Y la razón es porque, no bastan la gracia y las virtudes, sino la acción es auxilio especial de Dios para perseverar. Así digo, que para entender todas las cosas que convienen para la salvación, al obrar no es suficiente la fe, ni la gracia o las virtudes, sino que la acción es la que es aleccionada por el concurso especial del Espíritu Santo, y esto es realizado por el don de la inteligencia. De donde es válido que alguien pueda conocer por la fe sin el don de la inteligencia, el que ahora esta actuando, y mañana y pasado mañana, a lo largo de aquella vida, lo que es necesario para la salvación no podría conocerse sin

este concurso especial del Espíritu Santo que enseña e ilumina, que es realizado por el don de la inteligencia. Y así cuando los justos tienen ese don, nunca se equivocan en todo el mundo al obrar, mas los pecadores pueden errar indeliberadamente, y también deliberadamente, y así pecan, puesto que pertenece al don de la inteligencia, ya que por él el hombre es iluminado especialmente por Dios en todas las cosas que son necesarias para la Salvación, de este modo no errará en ninguna cosa. Y esto por lo que perseverará siempre sin error, no puede ser sin que pata del auxilio especial (de Dios).¹³⁸

Podríamos entender la acción del don de la Inteligencia, en la reflexión vitoriana precedente, como una Inteligencia para perseverar en la fe, la fe que es un don de Dios dado por el Bautismo. Esta *iluminación* es un auxilio especial de Dios, que la Tradición cristiana siempre ha identificado como una obra del Espíritu Santo. Así lo vemos, por ejemplo, en Clemente de Alejandria: *Por la gracia singular de la iluminación [bautismal] nuestra condición ya no es la de antes de ser lavados. Y así como la gnosis que ilumina la inteligencia se produce simultáneamente con la iluminación, así también, en el acto, sin antes haber aprendido nada, oímos llamarnos discípulos; la enseñanza se nos da anteriormente, pero no se podría precisar en qué momento. La catequesis lleva a la fe; y la fe es educada por el*

¹³⁸ *Compl.-II*, 1, pp. 142-145 *passim*.

*Espíritu Santo en el momento del santo Bautismo.*¹²⁶

El *texto f* presenta una acertada conclusión a las cuestiones comentadas: *el justo, además, es ilustrado por los dones del Espíritu Santo*. Parece ser, según el comentario de Francisco de Vitoria que el justo se distingue del pecador por el don del Espíritu Santo que ha recibido.

Texto f:

ARTICULO QUINTO

De como el don de la inteligencia se halla también en los que no tienen la gracia que hace grato [...]

2.- Finalmente digo, lo que santo Tomás quiere decir cuando (comenta a) Aristóteles, en el libro VI *De las Éticas*: los pecadores tanto particular como universalmente pueden tener una recta estimación del fin: mas lo que en todo el mundo juzgan rectamente no puede ser (siempre bueno). Y así lo vemos en la experiencia: Los pecadores generalmente perciben mal las virtudes, en efecto ellos tienen muchos errores, porque entienden mal el culto y la religión de Dios y los fines particulares de las virtudes, es decir de la templanza y de la fortaleza, et c.: (desde luego) se permite que en alguna cosa comprendan bien, el justo en cambio es ilustrado por los dones del Espíritu Santo.¹²⁷

¹²⁶ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, I, 30, 1-2, M. MERINO - E. REDONDO (intro., trad. y nn.), Madrid 1994, p. 139.

¹²⁷ *Compl.-II*, I, pp. 145-148 *passim*.

Esta *ilustración* equivale a lo que hemos explicado sobre la *iluminación espiritual*. Ahora, el acento de santo Tomás y de Francisco de Vitoria, está puesto en las virtudes. El Espíritu Santo hace que el creyente no se equivoque en el camino de la virtud.

Seguidamente, en el *texto g*, trata de cómo se distingue el don de la Inteligencia de los otros dones del Espíritu Santo. Esta distinción se fundamenta en lo que experimenta el creyente, puesto que es más fácil hablar de lo que el Espíritu realiza. Los dones del Espíritu Santo son dinámicos, por lo mismo, su actuación los diferencia. Para Vitoria este aspecto práctico y especulativo, es también una característica que permite diferenciar los dones del Espíritu Santo.

Texto g:

ARTICULO SEXTO

De cómo el don de la inteligencia se distingue de otros dones

1.- Conclusión general: los siete dones del Espíritu Santo se distinguen entre sí. Y alrededor de esto dice santo Tomás, la diferencia entre los cuatro dones de la inteligencia y los otros tres es clara: porque ciencia, sabiduría, inteligencia y consejo esperan atentamente en el intelecto, y los otros tres en los sentidos. [...]

4.- [...]

Y responde, que la inteligencia se pone para entender y penetrar todas las cosas, sean especulativas, sean prácticas; mas la sabiduría se pone para juzgar sobre las cosas por las causas altísimas, es decir divinas; en cambio el don de ciencia se pone para juzgar sobre

las cosas por las causas propias y naturales o humanas. Esto comprende siempre en los casos en los que no bastan las virtudes infusas o la gracia; pero el Espíritu Santo no mueve por aquellos dones. El (don del) consejo, pues, se pone según el para dirigir todas las cosas, sean prácticas o especulativas, a la acción (al trabajo).¹²⁸

Queda claro que la distinción precedente nos permite reconocer que hay dones del Espíritu que tienen su referencia en la Inteligencia y otros en los sentidos. Además, cada don tiene una doble dimensión práctica y especulativa. Y los dones están dirigidos hacia la acción, no tan sólo a la contemplación. El factor dinámico vuelve a aparecer y nos confirma la acción del Espíritu Santo en el creyente. Esta diferencia tendría un antecedente remoto en la doctrina aristotélica.¹²⁹

El don de la inteligencia como fruto de la fe, equivale a la certeza en las cosas de fe. Vitoria lo señala en el comentario siguiente, que recapitula el concepto de *frutos del Espíritu* (cfr. Ga 5).

Texto h:
ARTICULO OCTAVO

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 149-151 *passim*.

¹²⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemia*, Madrid 1995, pp. 236-288, *É.N.*, V-VI (1129a-1145a,14).

De cómo en los frutos de la fe responde el don de la inteligencia

Señala el artículo al exponer el lugar teológico de Pablo, Ga 5, donde pone que son doce los frutos del Espíritu, y en el Apocalipsis, capítulo último, versículo 2, se dice: *Desde ambos lados del río, el árbol de la vida, produce doce frutos. ¿Cuál es, pues, el fruto?* Responde que el fruto no es otro que el acto de la virtud, o en la patria o en el camino. Y dos cosas se requieren para (dar) el fruto. Primero, que sea lo último que produce el árbol; y se requiere antes de lo segundo, que se produzca con suavidad, porque nosotros no decimos que las bayas del laurel son frutos; del mismo modo, que los abrojos, porque no son recogidos con suavidad. Así pues, el fruto hablando espiritualmente no es otro que la operación humana por la que el hombre elige ciertos bienes. Y así busca que el fruto de la inteligencia sea la fe. Y dice santo Tomás que así (es); en efecto el fruto de la inteligencia es certeza peculiar que los hombres tienen sobre las cosas de fe. ¿Y (él) procura que se le asigne a la inteligencia esta certeza? Responde que ninguno puede estar cierto de alguna cosa, sin que entienda y aprenda excelentemente. Esto mismo, que dijimos, sea por el don de la inteligencia, y por esto el fruto de la inteligencia es la certeza en las cosas de fe.¹³⁰

El comentario vitoriano señala que el fruto del Espíritu Santo no es otro que la *operación humana por la que el hombre elige ciertos bienes*. Y en el caso del don de la Inteligencia esta certeza es una operación del Espíritu Santo, que le permite entender las cosas de Dios. Y esta

¹³⁰ *Comf-II*, I, p. 152.

acción es de por sí un fruto. Estos frutos son primicias de la gloria eterna y son perfecciones que el Espíritu *forma* en nosotros.¹³¹

Los comentarios que siguen tratan lo concerniente al don de la ciencia. Francisco de Vitoria justifica la existencia de este don, en fidelidad con la doctrina tomista. Cabe decir que el don de la Ciencia está emparentado con el discernimiento en las cosas de la fe.

Texto I:

Cuestión 9ª

Sobre el don de la ciencia

ARTÍCULO PRIMERO

De cómo la ciencia sea un don

1.- Responde santo Tomás que exponer el don de la ciencia es necesario. Y se prueba fácilmente, porque, así como arriba dijimos, ni la gracia ni las virtudes infusas bastan para que percibamos y aprendamos rectamente las que son de fe en toda ocasión; mas para esto se dispone del don de la inteligencia: de este modo para juzgar rectamente en toda ocasión que debemos creer y qué no, es necesario el don de la ciencia, antes que el de la fe y de la gracia y todas las otras virtudes infusas y adquiridas. Por consiguiente, todos esos no son suficientes para juzgar sobre estas cosas que son de fe. (sean) prácticas o (sean) especulativas, mas para juzgar sobre Dios se requiere que fuésemos iluminados por el Espíritu Santo a través del don de la ciencia.¹³²

¹³¹ Cfr. CCE 736: 1832.

¹³² *ComII-II*, I, p. 154.

En el comentario anterior el don de la ciencia es el que vuelve a resaltar la necesidad de esta *iluminación espiritual* en el creyente. Sólo así puede entenderse la acción del Espíritu Santo para diferenciar las cosas que son de fe, de las que no la son. Este criterio está muy emparentado con el discernimiento espiritual.

El *texto J* que hemos traducido, nos señalará el alcance del don de la ciencia.

Texto J:

ARTÍCULO SEGUNDO

Si el don de la ciencia trata acerca de las cosas divinas

1.- [...]

Así como la tercera persona se llama Espíritu Santo, aunque sea común al Padre y al Hijo, puesto que el Padre es espíritu santo y el Hijo es espíritu santo. Mas porque allí está el orden del origen, y la tercera persona no tenía nombre, y las otras del mismo modo, por esto la tercera persona se llama Espíritu Santo. Asimismo, es propiedad del hombre lo racional y lo risible. Pero porque lo racional es más perfecto, por eso no se llama propiedad sino diferencia, en cambio lo risible se llama propiedad.

[...]

(El) nota que esto que ha dicho, vale para la exposición de aquel lugar de Isaías 11, 2: *Descansa sobre él el Espíritu de Sabiduría y de Ciencia*. Si alguien procurase (hiciese) de teólogo, ¿qué entendería por sabiduría y ciencia? Si en efecto, ¿lo mismo procura decir Isaías con Espíritu de sabiduría y de ciencia? Por esto santo Tomás expone esto con brillantez: qué es el don de la sabiduría y de ciencia. Luego, la ciencia es el don que trata acerca de las

cosas humanas y creadas; mientras que el don de la sabiduría (trata) acerca de las (cosas) divinas.

2.- [...] De este modo la ciencia no es don del Espíritu Santo, sino según que juzga por medio de las cosas creadas. (Yo) digo que santo Tomás quiere decir que ninguna ciencia trata acerca de las cosas divinas. — Con respecto a que la metafísica trata acerca de las cosas divinas. — Responde santo Tomás que la metafísica es ciencia, entendiendo en modo amplio a la ciencia: sino además el nombre propio no es sin sabiduría. Y la razón es porque juzga sobre toda clase de cosas a través de las altísimas causas, como dice Aristóteles.¹³³

El don de la Sabiduría es dado para las cosas divinas, así lo ha comentado Francisco de Vitoria. En este caso la Sabiduría podría ser considerada como la fuente común para ambas ciencias. Es decir, tanto la filosofía en su expresión más alta, como la teología, tratan acerca de las cosas divinas. Esto es lo que notamos en la noción de Metafísica, que menciona Vitoria. También ha diferenciado Vitoria entre la ciencia adquirida y el don de la Ciencia.

La exposición sobre el *pecado contra el Espíritu Santo*, es fundamental para comprender la “Pneumatología” de Francisco de Vitoria¹³⁴.

Texto k:
Cuestión 14*

¹³³ *ComII-II*, I, pp. 156 s.

¹³⁴ Cfr. *CCE* 1037: 1864; 2091.

Sobre la blasfemia al Espíritu Santo

ARTÍCULO PRIMERO

De cómo el pecado al Espíritu Santo sea el mismo pecado que el de malicia cierta

1.- Santo Tomás pone modos y exposiciones de los doctores sobre aquel lugar: *Quien pecó contra el Espíritu Santo o blasfemó no le será perdonado en este mundo ni en el futuro*, lo que está contenido en Mt 12, 32. Donde nota que todas aquellas maneras de exponer qué es el pecado contra el Espíritu Santo, son probables.

2.- Acerca del modo donde se dice que, aligien desde la elección elige pecar como quien desespera¹³⁵; igualmente, el que sabe qué es pecado y de qué modo peca, con todo no luce esto; (al contrario), tal se dice al pecar con la malicia, puesto que comete pecado contra el Espíritu Santo: Acerca de esto —examina (santo Tomás)— es la duda. Se ve que ninguno puede

¹³⁵ Un drama teológico, como *El Condenado por desconfiado* de Fray Gabriel Téllez, refleja bien las características del que desespera. Esta obra teatral tiene un fondo teológico que alude a la polémica acerca de la predestinación, entre jesuitas (Luis de Molina) y dominicos (Domingo Bañez). Es de notar que Tirso sigue la doctrina de Molina. Los dos personajes de la obra: Paulo y Enrico, reciben por igual la *gracia suficiente*, sin atención a los méritos de cada uno. El primero se resiste a la gracia y el otro coopera. Cfr. TIRSO DE MOLINA, *El Condenado por desconfiado*, Zaragoza 1952, pp. 13-17; 116 *passim*.

PEDRISCO, ...

Las suertes fueron trocadas.

Enrico, con ser tan malo,

se salvó, y éste al infierno

se fue por desconfiado...

PAULO, ...

¡Malditos mis padres sean

mil veces, pues me engendraron!

¡Yo también sea maldito,

pues que fui desconfiado!

pecar de este modo, porque, como dijimos en I-II, q. 8, a. 1, la voluntad no puede querer sino el bien (lo bueno); Por tanto no puede elegir el mal (lo malo). Asimismo, las potencias deben distinguir por los objetos. Si, entonces, el objeto de la voluntad no es el bien, sino el ser, no difiere (ésta) de la inteligencia. Lo mismo también Aristóteles, en el libro II *De los físicos*, en cuyo fin dice: esto es el bien, principio en las cosas opinables. No puede alguno querer u obrar algo sin que sea movido por un objeto bueno o un fin.¹³⁶

Se señalan seguidamente las seis especies de pecado contra el Espíritu Santo.

Texto I:

ARTÍCULO SEGUNDO

De cómo se asigna convenientemente seis especies de pecado contra el Espíritu Santo

1.- Santo Tomás pone una conclusión, y la expone. En el primer artículo dijimos que se habla de tres modos de pecado contra el Espíritu Santo; y el tercer modo fue cuando alguien peca desde la malicia. Esto es: que las elige, por lo cual un hombre se separa de la remisión: (o) que las rechaza, gracias a lo cual un hombre puede enmendarse. Y así este modo se asume que en el pecado contra el Espíritu Santo hay seis especies. Y estos seis géneros de pecados se dicen pecados contra el Espíritu Santo porque son imperdonables. Y la razón es porque a causa de estos pecados el hombre suprime de sí lo que suele ser principio de remisión de pecados, y por lo cual el hombre puede evitar los pecados. [...] Y así hay dos especies, es decir, desesperación y presunción¹³⁷. La primera se opone a la esperanza; la segunda al temor.

¹³⁶ *Compl-II*, I, pp. 247 s.

¹³⁷ Cfr. n. 105.

Según proviene que el hombre no peca de parte de los dones, porque quien conoce la verdad plenamente, se abstiene de pecar. De donde quien impugna la verdad mantiene lejos de sí lo que podía ser causa de remisión de los pecados, y de esta forma la tercera especie (de pecado contra el Espíritu Santo) es impugnación de la verdad. Según (esto) el don es auxilio interior de la gracia, y así el pecado que se opone es la invidencia de la gracia fraternal; y es la cuarta especie. La quinta especie es la impenitencia, esto es el propósito de no arrepentirse. La sexta (especie) es la obstinación. El artículo es bueno para predicar y para amonestar al pueblo, puesto que por las palabras de Cristo, el pecado contra el Espíritu Santo es irremisible. Mas esta es la enseñanza: hay seis (especies de) pecados contra el Espíritu Santo. Por lo tanto son imperdonables, y de este modo conviene que los hombres se guarden de ellos. Santo Tomás habla de pecado contra el Espíritu Santo en conformidad con el Maestro, de quien son aquellos tres modos puestos en el artículo primero.

2.- Escoto en II, d. 43, q. única, dice otra forma, que para el pecado contra el Espíritu Santo se indagaran tres condiciones. La primera, el que se haga con malicia cierta, entonces quien ignorante peca, más fácilmente recibe la remisión de los pecados, como dice Pablo: *Se me mostró la misericordia porque obré ignorante* (1 Tm. 1, 13). [...] La segunda condición es: Es necesario que sea contra los preceptos de la primera tabla (del decálogo). La tercera es que se requiere que sea opuesto al acto más perfecto. Por ejemplo, el amor de Dios es el acto más perfecto o la contricción: Los actos opuestos serían los pecados contra el Espíritu Santo. Y la razón es porque, según Escoto, el pecado contra el Espíritu Santo debe ser el más grande, puesto que es imperdonable: Luego es necesario que sea opuesto al acto conversivo más perfecto en Dios. Santo Tomás no habla así. Y realmente ni (san) Agustín ni el Maestro, porque la invidencia de la gracia fraternal

según (san) Agustín es pecado contra el Espíritu Santo: si (en) aquellas seis especies, y sin embargo no (la) tienen aquellas tres condiciones. Y realmente en el artículo siguiente prueba santo Tomás que aquellos seis géneros de pecados son opuestos a su modo de remisión de los pecados, debido a que suprime los principios de la remisión de los pecados; y por esto se llamarán pecados contra el Espíritu Santo.

3.- Se duda, sin embargo, puesto que alguien puede cometer alguno de aquellos seis pecados, y con todo que no peque contra el Espíritu Santo. Se prueba lo menor, porque quien desespera o por la pasión, o bien por la ignorancia, o si se quiere por otra ignorancia pone en claro que cree que no es redimido de los pecados: Luego aquellos seis no son pecados contra el Espíritu Santo, si quien desespera es por la enfermedad.

Responde Gabriel por ti, en la q. 73, y Gabriel en II, d. 43, q. única. Dicen que nunca las seis (especies) son pecado contra el Espíritu Santo sin que se hagan con malicia. Tal vez así lo es. Y (yo) creo que santo Tomás entiende que desde el lado del obstáculo aquellos son pecados contra el Espíritu Santo. Algunas veces por la circunstancias no serían, sin que se hagan con malicia.

Mas hasta ahora puede argüir contra esto, puesto que el pecado contra el Espíritu Santo es esto por lo cual es suprimida la remisión de los pecados. [...] Luego, aunque es hecho por ignorancia, es pecado contra el Espíritu Santo; (pero) no es así tan grave como (si es hecho) por malicia, puesto que menosprecia la gloria de Dios, estima en nada su gloria.

Otros dicen que pudieron hombres y doctores recoger muchas especies de pecado contra el Espíritu Santo.

[...]

4.- [...]

De este modo la impenitencia como la sola permanencia en el pecado, no es especial pecado, sino circunstancia; en cambio, la impenitencia como

el propósito de no arrepentirse, es especial pecado y pecado contra el Espíritu Santo. [...] Es asombroso que alguien no pueda ser condenado por causa de un (solo) pecado.¹¹⁶

La característica esencial del *pecado contra el Espíritu Santo* es que es imperdonable, porque el hombre se priva del principio de remisión, en otras palabras se cierra a la Misericordia de Dios que otorga el Espíritu Santo. Así lo podemos constatar en la exposición que hace Vitoria de esta cuestión de la II-II:

Texto III:

ARTÍCULO TERCERO

De cómo el pecado contra el Espíritu Santo sea imperdonable

1.- El Doctor dice que el pecado contra el Espíritu Santo en sus tres modos aceptados, es imperdonable; sin embargo no por el mismo modo, porque si tomas el segundo modo por impenitencia final; simplemente es imperdonable sobre la ley, tal como es salvado el condenado.

En segundo lugar dice que el pecado contra el Espíritu Santo en los otros dos modos, es decir, cuando el hombre pronuncia una blasfemia contra la Tercera Persona de la Trinidad o contra el Espíritu Santo según que es el nombre esencial y según que es pecado de malicia, se dice sin duda (que es) imperdonable, esto es lo difícil; no que no pueda ser remitido absolutamente, sino que según no se tiene de donde sean remitidos; por tanto excluye lo que puede ser causa de remisión de los pecados. Así pues está exponiendo aquella autoridad Mt 12, 32: *Quien*

¹¹⁶ *Com II-II*, I, pp. 248-251 s.

haya pecado contra el Espíritu Santo, no le será perdonado en este siglo ni en el futuro.

2.- Es dudoso sobre la primera conclusión, que el pecado contra el Espíritu Santo es imperdonable por la impenitencia final. Por el contrario, ¿Dios no podría perdonar los pecados al condenado sin penitencia? Igualmente, ¿no podría del mismo modo a los peregrinos (viajantes) remitir los pecados sin toda la penitencia virtual o formal? [...]

3.- [...]

Por tanto, el pecado contra el Espíritu Santo se dice que es imperdonable porque no puede ser redimido [...]¹³⁹

El *texto ii* continúa describiendo todos los alcances del *pecado contra el Espíritu Santo*. En esta línea de reflexión tomista es importante adentrarse en los presupuestos que el pecado pudiera tener.

Texto ii:

ARTÍCULO CUARTO

De cómo el hombre puede primero pecar contra el Espíritu Santo, sin otros pecados presupuestos

[...] Mas es dudoso, en estas circunstancias que este sea el primer pecado de ellos, porque dice santo Tomás que los hombres perfectos rara vez o nunca pecan primero contra el Espíritu Santo. Sin embargo, los hombres perfectos no tienen ignorancia; del mismo modo tienen sosegadas las pasiones. Por lo tanto si pecan, se mostrará que pecan con malicia. Luego, pecan contra el Espíritu Santo.

A esto (yo) digo, que nosotros dijimos arriba que por mucho que el hombre peque con alevosía, como si

nunca, como si sea avaro, no se habla de pecar contra el Espíritu Santo. Y la razón es porque para el pecado contra el Espíritu Santo es necesario que el hombre peque con desprecio, (es decir), que desestime lo que puede conseguir la remisión de los pecados, y esto entendiéndolo con propiedad el pecado contra el Espíritu Santo. De donde para el argumento, (yo) digo que pase que el hombre perfecto también en el primer pecado pequen con malicia, pero aquello no es pecado contra el Espíritu Santo. Nunca o rara vez el hombre perfecto, por el primer pecado, menosprecia los remedios por los cuales puede por un lado evitar pecar y por otro conseguir la remisión de los pecados: por ejemplo, aunque mate con malicia como primer pecado. [...]¹⁴⁰

Que el hombre libremente se prive del principio de remisión de los pecados, es para Francisco de Vitoria, siguiendo la explicación tomista, la razón por la cual el pecado contra el Espíritu Santo sea imperdonable. Las seis especies que establece según santo Tomás, y las otras tres según Escoto, hablan de esto; pero en estas clasificaciones hay pecados que no podrían ser considerados *contra el Espíritu Santo*, porque su materia difiere de lo que es esencial en este pecado, el no querer aceptar la Misericordia de Dios.

Una mejor formulación de este pecado sería el rechazo en aceptar la Salvación que Dios ofrece al Hombre a través del Espíritu Santo. En otras palabras, el hombre rechaza la Redención de Cristo y la Venida del Espíritu Santo sobre él. Es

¹³⁹ *ComII-II*, I, pp. 251-253 *passim*.

¹⁴⁰ *ComII-II*, I, pp. 256 s.

un rechazo completamente radical e implica una repulsa a acudir a las Fuentes de la Salvación y de la remisión de los pecados.¹⁴¹

En el comentario vitoriano no se omite un dato esencial: *la voluntad tiende al bien*. Y este presupuesto metafísico y ético no esta contradicción con lo anteriormente dicho. Puesto que el *pecado contra el Espíritu Santo* se entiende como rechazo no de una facultad humana, sino de un don del Espíritu Santo: la remisión de los pecados. La voluntad humana tiende al bien, pero puede desviarse. El obrar por ignorancia estaría contemplado en esta enseñanza. Por lo mismo, la voluntad no puede elegir el mal, a menos que juzgue como bueno lo malo.

Siempre será difícil delimitar perfectamente las fronteras en este punto, pero hay una certeza clara. El hombre tiene suficiente libertad para rechazar la Salvación, puesto que esta última es un don del Espíritu Santo para el hombre, y Dios no coacta nunca la libertad de su criatura. Salvación y libertad –vistas desde la obra de la Creación y la Redención– son dones que el Señor ha dado al hombre. Nuevamente, Francisco de Vitoria, ha subrayado la Teología del don en la reflexión sobre el Espíritu Santo. Y esto se percibe con transparencia en la remisión de los

¹⁴¹ Cfr. JUAN PABLO II. *Dominum et vivificantem* nn. 46-47, o.c., pp. 67-70.

pecados que opera la Tercera Persona de la Trinidad.

El don del temor es correctamente distinguido en el siguiente comentario vitoriano.¹⁴²

Texto o:

Cuestión 19ª

Sobre el don del temor

ARTICULO NOVENO

De cómo el temor se don del Espíritu Santo

1.- Responde santo Tomás que el temor es don del Espíritu Santo. Puesto que la cuestión no es motivada para que se determine esto, ya que aquello consia por la autoridad de Is 11, 3, y así sea la conclusión afirmativa sobre la fe; sino para que sea expuesto lo que se entiende sobre el temor, porque el temor es don del Espíritu Santo o del Espíritu del Señor, como dice Isaias; con todo responde coherentemente a esto santo Tomás por medio de tres conclusiones: La primera (conclusión): El temor mundano no es don del Espíritu Santo, porque el hombre teme por el temor mundano, ya que cualquier don aislado y cualquier revelación remota, mantiene firme únicamente el esplendor natural. Por lo tanto, no es don del Espíritu Santo.

La segunda (conclusión): El temor servil es por causa del Espíritu Santo, pero no es don del Espíritu Santo.

¹⁴² Cfr. SAN JUAN DE LA CRUZ. *Obras completas*, LUCINIO RUANO DE LA IGLESIA (ed. crit., m. y apéndices), Madrid 1991¹¹, p. 842, CB 26, 3: "Y así, cuando el alma llega a tener en perfección el espíritu de temor, tiene ya en perfección el espíritu del amor, por cuanto aquel temor, que es el último de los siete dones, es filial, y el temor perfecto de hijo sale de amor perfecto de padre; y así, cuando la Escritura divina quiere llamar a uno perfecto en caridad le llama temeroso de Dios."

En la *Prima pars*, es evidente porque el hombre es alijado por Dios del pecado a través del temor servil. Luego, es por causa de Dios. En la *Secunda pars*, es evidente porque los dones del Espíritu Santo no mantienen firme sin la caridad, como probó santo Tomás en I-II, q. 68, a. 5, porque son dados para que las potencias del alma sean rectamente movidas por el Espíritu Santo; y además el mismo (Espíritu) habla en nosotros por la caridad, como es patente por aquel texto del Apóstol, Rm 5, 5: *La Caridad ha sido difuminada (derramada) en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado*. En resumen: El temor servil, en cambio, permanece sin la caridad, porque permanece con la voluntad de pecar. Por tanto, no es don del Espíritu Santo.

Tercera conclusión: El temor que es enumerado entre los dones del Espíritu Santo, es el temor casto o filial, porque los dones del Espíritu Santo son dados, como ha sido dicho en I-II, q. 68, a. 1 y 2, para que el hombre se someta a Dios, puesto que hay perfecciones habituales de las potencias del alma, por las que aquellas potencias son conducidas rectamente, movidas por el Espíritu Santo. Mas el temor filial hace esto, puesto que nos luce regresar a Dios y someternos a Él. Por consiguiente, es don del Espíritu Santo. Asimismo, hay certeza, porque tal temor estuvo en Cristo, como señala en el libro III, d. 34, con la autoridad de Is 11, 3: *Descansa sobre él el espíritu de temor del Señor*. En cambio, según todos los doctores esto se entiende sobre (el temor) filial. Y allí se dice que es don del Espíritu Santo. En resumen.

2.- [...] Sobre el temor servil que trata la segunda conclusión, se duda de lo primero: que sea hábito infuso del Espíritu Santo: puesto que santo Tomás no dice claramente que sea infundido por Dios, y por esto se ve que no. Contrariamente allí y en el libro III, d. 34, q. 2, a. 2, dice santo Tomás que es por el Espíritu Santo. [...]

A esto respondo yo que es hábito infundido por Dios, que tiene relación con la esperanza y no con la caridad. Y permite que pueda ser dicho que es dado precisamente por el Espíritu Santo, porque es su especial auxilio, y por esto puede ser infundido sin la caridad al mantenerse firme la esperanza, puesto que aquella separada no tiene conexión con aquella (otra). No teme quien tal temor (tiene), y el pecado mortal no es suprimido por donde quiera, ya que aquello es compartido consigo; pero solo por el acto contrario, o sea, que alguien no temería las penas del infierno o de otra naturaleza.

3.- [...]

4.- [...]

5.- Para este (caso), hablando en conformidad con santo Tomás, digo que el temor servil no es don del Espíritu Santo. Es evidente: En primer lugar, desde la razón inducida por santo Tomás en el cuerpo del artículo. En segundo lugar, se prueba de este modo: Cristo tuvo el don del temor, como señala el Maestro en el libro III, d. 34, y decimos, y también en Cristo, como reconocieron el Maestro y el Doctor Sutil en aquel lugar, no fue un temor servil. Por lo tanto, el temor servil no es don del Espíritu Santo. Es cierta la consecuencia, porque otras, distinguen realmente el temor servil del temor filial que tenía Cristo como don del Espíritu Santo; es conveniente poner entre los dones del Espíritu Santo un doble don del temor: uno opuesto al otro, es decir, que el temor filial como comúnmente se pone; y el otro opuesto, que sería el temor servil. Mas esto ninguno alguna vez dijo que no se dice. Luego, no está diciendo que el temor servil es don del Espíritu Santo.

6.- [...] Para lo segundo digo que tiene aquellos efectos, no por causa del don del Espíritu Santo, sino como hábito infundido por Dios. Y por esto la consecuencia se niega, ya que como la fe informe tiene efectos sobrenaturales, en cuanto es hábito infundido por Dios, y también no es don del Espíritu Santo, —hablando con propiedad sobre el don del

Espiritu Santo-, sin duda como comúnmente los teólogos han hablado, puesto que puede decirse impropriamente don del Espíritu Santo, ya que es dado por Dios -que es espíritu santo- del cual es espíritu y (es) santo. Así pues, sobre el temor servil puede decirse que no es don del Espíritu Santo, manteniendo la palabra y significación común de aquel término en la medida que es tomado de lo teológico: puesto que es amplio, tal como sobre la fe informe se ha dicho, no es dudoso que no sea dado, naturalmente por Dios, ya que de esto puede decirse impropriamente que es don del Espíritu Santo. [...] Sobre el temor inicial, nadie suele hacer mención: o bien sea don del Espíritu Santo, puesto que lo dicho sobre (el temor) servil y el filial está en relación con los mismos, por lo que es evidente lo que se está diciendo. [...]

7.- Sólo resta la dificultad por la cual toda materia sobre el temor es tratada por el Maestro de las Sentencias en el libro III, d. 34 y allí por otros doctores, es decir, si en Cristo hubo temor. Y (esta dificultad) no está movida porque la parte afirmativa sea dudosa, con aquello de Is 11, 3: *Descansará sobre él el espíritu de temor del Señor*, el c., sino que sobre Cristo exponen cada uno de los doctores, y consta, como el Maestro y otros doctores reconocen en aquel lugar (teológico) alegado: pero es movida como es entendida del temor que procede de aquel lugar, es decir, que existió aquel temor que estuvo en Cristo. [...] Por lo tanto, conviene asignar que alguno de aquellos (temores) haya estado en Cristo.

8.- [...]

En segundo lugar, digo que en Cristo hubo solo temor filial, en cuanto que por el mismo es reverenciado Dios. [...] Luego, hubo en Cristo verdadera y realmente temor filial, no cierto (temor) del que se teme la ofensa a Dios o la separación de

Dios. [...] Y tal temor estuvo en Cristo en la parte superior de su razón.¹⁴³

El Maestro Vitoria asume en su comentario la doctrina tomista del *temor filial*, que ha recibido de santo Tomás de Aquino. Hemos podido apreciar el manejo de la cuestión, que en los párrafos citados, derivara en la pregunta sobre si Cristo tuvo o no tuvo el don del temor y de qué tipo era éste, si filial o servil. Esta última cuestión la ha retomado el Maestro de las Sentencias y tiene una vinculación indirecta con el actuar del Espíritu Santo en la misión de Cristo.

Sabemos que la conciencia filial de Cristo es una proposición teológica que no podemos cuestionar.¹⁴⁴ Esta conciencia es de una relación filial con el Padre. Cristo es el Hijo, el Servidor Perfecto. Su poder y autoridad supera a todos los profetas anteriores, y solo y únicamente corresponde a Dios. No resulta, pues, nada extraño que para santo Tomás, cuya interpretación sigue Vitoria, el don del temor en Cristo sea filial. La reflexión de Vitoria, que tiene el cuidado de transmitir en su enseñanza el texto de Is 11, 3: *Descansará sobre él el espíritu de*

¹⁴³ *Compl.-II*, I, pp. 330-335 *passim*.

¹⁴⁴ Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La Conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión. Cuatro proposiciones con comentarios* (8-XII-1985), en "Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia", C. POZO (ed.), Madrid 1998, pp. 377-391.

temor del Señor, no es tampoco casual. Parece que procura reafirmar la presencia plena de este don en Cristo, y si es así, la *unción plena del Espíritu en Jesús*. Aunque esta reflexión sea indirecta y no esté específicamente mencionada en el texto del comentario, se deduce con rapidez.

Podríamos hacer la siguiente analogía: *Así como a Cristo en su humanidad, el Espíritu Santo por medio del temor filial le llevaba plenamente a manifestar su conciencia de Hijo Único del Padre; al cristiano el mismo Espíritu Santo le lleva a tomar conciencia de ser hijo en el Hijo, a través del don del Temor de Dios*. En otras palabras, el actuar del Espíritu Santo engendra y hace que el creyente tome conciencia de esta dignidad y que la viva a través de este don.

Vitoria no se ha detenido a plantearse la cuestión de la relación entre Cristo y el Espíritu Santo. Tema que hoy tiene mucha actualidad. Sin embargo, ha derivado su reflexión hacia la conciencia que tiene el cristiano de su dignidad filial, por el don del Temor de Dios. Nuevamente, se vuelve a constatar la relación entre el Espíritu y el creyente en la Iglesia. Al respecto un autor contemporáneo afirma: *Abreviando la expresión, se podría decir que la máxima densidad de lo pneumatológico se hace efectiva en el campo cristológico o poniéndole «marca» cristológica.*¹⁴⁵

¹⁴⁵ A. BANDERA, *El Espíritu Santo en la Historia de Jesús de Nazaret. Pensamiento de Santo Tomás*, en "El Espíritu Santo y la

En el último texto de este acápite, vuelve Vitoria sobre el temor servil. No deja de referirse a la enseñanza tomista, que está como fundamento de una verdadera espiritualidad cristiana, que fomenta el crecimiento del creyente en la caridad. En último término, el Espíritu Santo que es Amor, es el que obra en el creyente los frutos de la caridad. Los hace madurar, crecer y los extiende en la vida ajena y propia.

Texto p.

ARTÍCULO DÉCIMO

De cómo crece la caridad y disminuye el temor

- 1.- [...]]
- 2.- [...]]

En segundo lugar está la opinión del señor Durando en el libro III, d. 34, q. 6, cuya primera (parte) ha sido opuesta a la primera conclusión, hablando por el acto ilícito del temor filial. Nota en primer lugar, que la cuestión no procede del hábito del temor, porque tal (hábito) sea infundido por Dios, por solo el mismo es acrecentado y disminuido; pero procede del acto (de Dios). Y para esto expone santo Tomás, puesto que puede decirse que procede sólo en cuanto al acto. Permite verse que procede indiferentemente del hábito y del acto, es por esto que dice en la tercera conclusión, que el temor servil que crece hace disminuir la caridad, principalmente en cuanto al acto, al menos en cuanto al temor filial. Que agregó (yo), ya que sobre el (temor) servil se ve indistintamente lo que es hablado por santo Tomás. Ni el juicio de Durando lucha contra él, puesto que

Iglesia. XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra", P. RODRÍGUEZ - J. VILLAR - R. PELLITERO - J. GUTÉRREZ - J. ENERIZ (ed. dir.), Pamplona 1999, p. 179.

señala santo Tomás que el temor servil no es don del Espíritu Santo, en consecuencia puede decirse que no es infundido por Dios, sino adquirido por el acto, porque —como se ha dicho— (el Temor de Dios) es causado por su amor.¹⁴⁶

De otra forma, subrayando la amistad con Cristo que no es signo de servidumbre sino de comunión, podemos observar lo mismo que apunta Vitoria, en Jn 15, 13-15: *Nadie tiene un amor mayor que éste: que uno dé su vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que yo os mando. Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su Señor, pero os he llamado amigos porque os he dado a conocer todo lo que he oído de mi Padre.*

3.2. De caritate subjecto, de dono sapientiae, y, de dono consilii¹⁴⁷

Francisco de Vitoria al comentar la q. 24 de la *Summa*, nos habla de la Voluntad de Dios en la distribución de la caridad. A él compete otorgar a unos u otros sus dones, según la capacidad que cada quien tiene. En orden al mérito, está la

¹⁴⁶ *ComII-II*, I, pp. 336 s.

¹⁴⁷ Cfr. II-II, qq. 24; 45; 52.

correspondencia al don divino por parte del creyente¹⁴⁸.

Texto a:

—Cuestión 24^a

Sobre el sujeto de la caridad

ARTÍCULO TERCERO

De cómo la caridad es infundida según la capacidad natural

1.- Esta dicho que la caridad ha sido dada a los ángeles según su proporción y capacidad natural. Luego, si sea dado de este modo a los hombres. Responde santo Tomás que la caridad no corresponde a la capacidad de la naturaleza, sino a la voluntad del Espíritu Santo, que distribuye aquella. (Y) es evidente, porque *el Espíritu sopla donde quiere* (Jn 3, 8). Por tanto, es por el Espíritu Santo, que a unos ha dado la caridad como a diez y a otros como a veinte. Asimismo, dice Pablo en la 1Co 12, 11: *Distribuye a cada uno según quiere*; no obstante dice la Escritura que el Espíritu Santo distribuye para que el hombre se disponga o para que el mérito sea congruente. Y en otro lugar se dice: El Espíritu da como quiere; no obstante dice según está alguien dispuesto. Esc es el modo de hablar por un lado de la Escritura y por otro de los Santos. No digo que la

¹⁴⁸ Para santo Tomás de Aquino el acto de caridad es amor de amistad. El análisis del Doctor Angélico parte del concepto de amistad. Es por esto que subrayará las notas características de la amistad: el amor de benevolencia, la reciprocidad y la comunicación de bienes. De este modo, aplicará esta reflexión al acto de caridad, que consistirá en el llamado que el hombre siente de amar a Dios por la bondad que Dios tiene en sí y no por los beneficios que pueda obtener. Este amor será siempre recíproco y no dejará de ser fecundo en la comunicación de dones. Así lo vemos en la II-II, q. 23, a. 1, c. Cfr. C. POZO, *Teología de la fe*, Granada 1966, pp. 101s.

oposición sea contra la Escritura, pero no se ve de este modo (que sea) conforme a la Escritura. [...]

2.- [...]]

3.- [...]]

Mas se pregunta. ¿qué decir a esto que se dispuso más que por otro porque Dios quiso? ¿Si es lo mismo decir que Maria Magdalena se dispuso más porque Dios quiso y, que se requirió el auxilio especial (de la gracia) para que la Magdalena se dispusiera y se convirtiera a Dios? Y se ve que es así, porque santo Tomás dice esto que esa mayor disposición proviene por la moción del Espíritu Santo, puesto que ve aquella voluntad del Espíritu Santo para que sea movida. Mas aquella moción solo es cooperación especial del Espíritu Santo. Luego,

A esto respondo que así es, que por esto esc se dispuso más, ya que el Espíritu Santo acudia con el auxilio más especial para ése.¹⁴⁹

En el comentario se subraya que el don del Espíritu Santo es fundamentalmente *don de caridad*. Y esto se entiende así, puesto que el Espíritu Santo otorga sus dones para el crecimiento y la acción. En este sentido, una mayor disposición para actuar la virtud es un don del Espíritu Santo y exige una mayor cooperación con Él. En este sentido, siguiendo a santo Tomás, Vitoria identifica esta disposición como una ayuda especial que el Espíritu Santo otorga al creyente a través de la Gracia.¹⁵⁰

¹⁴⁹ *ComII-II*, II, pp 33-34 *passim*.

¹⁵⁰ Cfr. CONCILIO DE TRENTO, *Decreto sobre la Justificación* (13-1-1547), *Cap. 1*; *DeII* 1525: *Declara además que el principio de la justificación misma en los adultos ha de tomarse de la gracia de Dios proveniente por medio de Cristo Jesús... para que quienes*

No hay mayor comentario en el breve *texto b*. Sólo se nos habla del don de la sabiduría, siguiendo lo que trata santo Tomás en esta cuestión.

Texto b:

Cuestión 45^a

Sobre el don de la sabiduría

ARTÍCULO PRIMERO

De cómo la sabiduría deba ser contada entre los dones del Espíritu Santo

Responde santo Tomás y declara que es la sabiduría.

Y dice que el sabio es quien juzga las causas altísimas. Y así responde que la sabiduría es don dado por el Espíritu Santo. Ved el texto.¹⁵¹

En el comentario de Vitoria, se dice que es sabio el que juzga las causas altísimas y últimas. Por lo mismo, esta capacidad de juzgar estas causas es un don del Espíritu Santo. En realidad, el sabio conoce y ama lo que conoce. Es por esto

se apartaron de Dios por los pecados, por la gracia de Él que los excita y ayuda a convertirse, se dispongan a su propia justificación, asumiendo y cooperando libremente [can. 4 y 5] a la misma gracia, de suerte que, al tocar Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, ni puede decirse que el hombre mismo no hace nada en absoluto al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla; ni tampoco, sin la gracia de Dios, puede moverse, por su libre voluntad, a ser justo delante de él.

¹⁵¹ *ComII-II*, II, p. 348.

que en el don de la Sabiduría hay una fusión entre conocimiento y amor.

El comentario al don del consejo, se entiende mejor desde la clave de la virtud teológica de la Esperanza. Prácticamente, lo que Vitoria afirma es lo que ya santo Tomás ha explicado. La relación con la virtud de la prudencia es algo que no se puede obviar, y que Vitoria retoma del Doctor Angélico para plantear la cuestión sobre el don del consejo en la Patria.

Texto c:

Cuestión 52^a

Sobre el don del consejo

ARTICULO PRIMERO

De cómo el consejo deba ser puesto entre los dones del Espíritu Santo

El Doctor pone la conclusión afirmativa. Ved lo escrito, ya que esto no es nada.

ARTICULO SEGUNDO

De cómo el don del consejo responda a la virtud de la prudencia

Responde santo Tomás que así es. Sin el texto de santo Tomás, nada es de notar.

En el tercer artículo se pregunta si el don del consejo permanezca en la Patria. Esto se pregunta por el mérito, ya que se ve que los dones del Espíritu Santo permanecen allí. Responde santo Tomás afirmativamente, pero de manera separada, como es evidente en el texto.¹⁵²

¹⁵² *Ibid.*, p. 384.

La pregunta que está en el centro de la cuestión es si el don del Consejo se encuentra en la Patria. La respuesta de santo Tomás mira hacia lo escatológico, puesto que la plenitud del don del Espíritu Santo, es decir, el final de la santificación, se realizará en el Cielo.

3.3. *De devotione, de oratione, de simonia, de dono pietatis, y, de dono fortitudinis*¹⁵³

En este texto se afirma que la devoción es una virtud especial, que no siempre se tiene. El texto de Mt 26, 41, nos invita a no decaer en el *combate espiritual*, en el que todo creyente se ejercita. Cabe recordar que el Espíritu Santo socorre nuestra debilidad para actuar conforme a su querer, aunque no se tenga el gozo y el deleite de la devoción.

Texto a:

Cuestión 82^a

Sobre la devoción

ARTICULO PRIMERO

De cómo la devoción sea especial virtud

1.- [...]]

2.- [...]] En segundo lugar, podemos decir que todavía en la medida que el modo está en nuestra potestad por la voluntad, no permite al apetito sensitivo. —Al

¹⁵³ Cfr. II-II, qq. 82; 83; 100; 121; 139.

contrario, puesto que (aquí) está la dificultad.— Digo que dado que en el apetito sensitivo esté aquella dificultad, no obstante, en la voluntad está la mera libertad para el actuar y el honrar a Dios: en efecto, se puede tener la voluntad más intensa para el culto divino, aunque la pasión repugne al apetito sensitivo, según aquello de que *el Espíritu está pronto, pero la carne es débil* (Mt 26, 41). Pero ante todo es mejor persistir en la primera solución, ya que no es dudoso que el apetito sensitivo no impida la hilaridad y la prontitud de la voluntad para que no se obre con deleite: puesto que cuando la voluntad siga al apetito, aunque no sea movida por aquello, puede en cambio ser impedida por aquello que no haga y obre libre y prontamente. Y por esto es mejor permanecer firme en la primera solución.¹⁵⁴

Francisco de Vitoria ha tomado el texto de Mt 26, 41, en el contexto de la devoción, para fundamentar su posición. El pasaje evangélico trata sobre la agonía de Jesús en el huerto de Getsemani, que nos muestra patentemente las dos voluntades humana y divina en Cristo. En este sentido la devoción no depende sólo de nuestra potestad. Cristo en su humanidad actuó con devoción y también sin ella. Esto último va en relación al mérito, puesto que cumple la Voluntad del Padre, aunque no sea deleitable lo que va a realizar. Vitoria ha subrayado la libertad del que obra, puesto que no siempre se puede obrar “devotamente”. El acento está puesto sobre el obrar. En este sentido, el Espíritu Santo viene en

¹⁵⁴ *ComII-II*, II, pp. 254 s.

ayuda de nuestra debilidad y nos impulsa a la acción (cfr. Rm 8, 26).

En el *texto b* se presenta el comentario a la doctrina tomista de la oración. Vitoria asume plenamente que el orar es propio de la criatura racional, aludiendo a la oración de Jesucristo, en cuanto a su humanidad. Por otra parte, es interesante la explicación que ha hecho, sobre la cuestión de si es propio en las Personas Divinas la oración. Este texto, podría ser considerado dentro de la enseñanza de las relaciones intrínsecas, en las lecciones que daba Francisco de Vitoria a sus alumnos. Como sabemos el fundamento de estas relaciones es el Amor en la Trinidad.

Texto b:

Cuestión 83ª

Sobre la oración

ARTÍCULO DÉCIMO

De cómo orar sea propio de la criatura racional

1.- [...]]

2.- Se duda acerca del texto de santo Tomás, en el cual dice que a una persona divina no (le) encaja orar a otra divina persona. Se duda si una persona divina al menos puede orar a otra. Se ve que así es, ya que si no puede, es porque sería la más poderosa, debido a que las personas divinas son entre sí iguales. Pero con todo al menos pueden rogar reciprocamente para sí (mismas). Si decís que es imposible, puesto que todos los actos de aquellos son el mismo, y de este modo una persona oraría a sí misma: Contrariamente (respondería), pues aunque

el Padre y el Hijo se aman por una (misma) dilección, con todo se aman reciprocamente. Por tanto, ¿por qué no se suplicarán mutuamente? Si decís que no puede una persona orar a la otra porque aquella oraría en vano, debido a que no necesita de aquella: (Yo) digo que es verdad, pero, en cambio, las criaturas están necesitadas de aquella, tal como el Hijo asumió la carne, que para los hombres estaba necesitada (de Salvación). Luego, ¿por qué no está permitido (decir) que el Espíritu Santo o el Padre orasen al Hijo para que adoptara aquella carne? Por el contrario los predicadores dicen que el Padre oraría al Hijo para que redimiera al género humano. Igualmente, porque cuando yo hablo alguna cosa con palabras en modo imperativo, no puedo aquello decir, excepto, o bien al orar o bien con pretensión. Sin embargo, el Padre habla al Hijo a través de la palabra en modo imperativo, además según la divinidad. Por tanto, así es aquello para hablar al Hijo, o para orar o para pedir. Si decís que puede pedir: Luego, esto basta para que sea oración, puesto que aquello es orar. Y aquello que antecede es probado, porque en Gn 1, 26, se dice: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra*. Estas son palabras en modo imperativo. Por consiguiente, aquéllas son dictadas según la divinidad. Luego, o bien son para orar, o para pedir.¹⁵⁵

Para Vitoria, siguiendo la doctrina tomista, el orar es propio de la criatura racional, como lo vemos en Cristo, en cuanto su humanidad. En este sentido, el Maestro Vitoria, trata de prescindir de toda exageración que abunde en la predicación sobre la oración. La referencia es el Jesucristo orante. Por otro lado, en el trasfondo

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 282.

del comentario se nota la relación con la intimidad trinitaria. Y sabemos que el *texto* de esta Comunión es el Espíritu Santo. El modo imperativo, que menciona Vitoria, lo podemos entender como constitutivo de la oración de petición.

La cuestión de la simonía vuelve a ser tratada en sus comentarios a la II-II. Se notará los profundos vínculos con la reelección que hemos estudiado, vid. *supra*, Cap. II, 3, 3.2.

Texto c:

Cuestión 100ª

Sobre la Simonía

ARTÍCULO PRIMERO

De cómo la simonía sea voluntad desecosa de adquirir y vender algún bien espiritual o próximo a lo espiritual

1.- En conclusión: Vender un bien espiritual por algo temporal es pecado opuesto a la religión. Esta conclusión es probada por Santo Tomás con una triple razón. La primera razón es porque el bien espiritual no puede ser tasado con algún precio terreno. La segunda razón es porque ninguno es dueño de los bienes espirituales; mas quien no es dueño del bien (espiritual) no puede vender aquél. Luego (la conclusión) La tercera razón es porque el Señor ha dicho en Mt 10, 8: *Gratuitamente recibistis, dad gratis*. Ved el texto.

Sobre el nombre «simonía» ya conocéis que se origina por Simón Mago, y de allí que a quienes quieren adquirir o vender (algún bien) espiritual por algo temporal se les llama «simoníacos». Adriano (cfr. *Quodlib.* 9, a. 2) dice que ese vicio se llama

también «balaamía», por Balaam, que quiere hacer mal uso de la potestad profética para maldiceir a los hijos de Israel: así repite lo que algunos dicen. Y de este modo, dice Amareano en *Quaestio[n]ibus Armeniarum*, 10. Otros llaman a este vicio «gieztia», por lo que se tiene en 2 Re 5, (20-27) y de allí que los simoníacos son llamados gieztias. Sin embargo, llamamos comúnmente simonía por Simón Mago, quien cuando viese a los Apóstoles dar el Espíritu Santo a través de la imposición de las manos y otros recibir aquél, ofreció a los mismos discípulos dinero, por el cual quería adquirir aquella potestad espiritual que comunica el Espíritu Santo. Y a esto llamamos simonía por Simón.¹⁵⁶

Hemos notado en el texto anterior que la cuestión de la simonía era muy importante en la época de Vitoria. Los pecados de simonía eran muy comunes, debido a la cantidad de bienes eclesiásticos, prebendas, et c. Esto quiere decir que el pecado de simonía era considerado gravísimo, porque se trataba en último término de comerciar con los dones del Espíritu Santo. Además, desde la justicia, si se comete un robo, la satisfacción requiere la restitución de lo robado. Entonces, ¿cómo devolver un don del Espíritu Santo que se ha vendido o comprado? Las exhortaciones de Vitoria, en esta línea siguen el parecer del Doctor Angélico, pero tienen una clara aplicación al momento presente. En otras palabras, a Vitoria le importa dejar claro que la gravedad de este pecado radica en que la fuente

¹⁵⁶ *Comil-II*, V, p. 97.

de los bienes espirituales es el Espíritu Santo. Por lo mismo el comentario vitoriano no se reduce a una mera opinión o una postura de escuela.

Lo que acabamos de mencionar en el párrafo anterior, está presente en el siguiente texto. La mirada teológica de Francisco de Vitoria apunta a la noción de simonía, partiendo de su etimología. Con esto busca fundamentar por qué es gravísimo este pecado. Y esta falta es tal porque se trata del vender o comprar los dones del Espíritu Santo.

Texto d:

2.- La primera dificultad en esta materia es: ¿A qué se llama espiritual en esta definición? Notad que santo Tomás en el libro I *Sent.*, d. 10, a. 4, dice que este nombre «espíritu» que antes ha sido impuesto, ha sido impuesto por causa de un bien incorpóreo, de este modo que quien impuso aquello, no impuso para significar bienes incorpóreos. Y acaso no pudo ser impuesto, porque entonces ellos no consideraban algún ser incorpóreo. A los mismos dioses llamaban corpóreos. Y de esta manera en una primera significación aquel nombre no ha sido impuesto por causa de un bien incorpóreo. De donde espíritu se dice porque se espira, y espirar es exhalar, esto es emitir el aliento, y espíritu es exhalación, y de allí que Dios y los ángeles son llamados espíritus. Y aunque no agrade a esos gramáticos como este vocablo «espíritu» (se ajusta) en esta significación – es decir– para el bien incorpóreo, para Dios y los ángeles. Asimismo nada menos que muchos hombres doctos no veneraron como aquello en esta significación sea para el bien incorpóreo, como Lactancio, Jerónimo y todos los antiguos, y así como los recientes. Y conviene necesariamente así por esto, tal como en esta significación, es decir, para el

bien incorpóreo, ya que las otras (palabras) no podemos traducir del Antiguo al Nuevo Testamento, pues *pneuma* y *pneumática* no pueden ser traducidas al latín sino por espíritu. Y ciertamente si Cicerón hubiera traducido desde el griego, habría usado aquella traducción. Igualmente, puesto que a las otras (palabras) no podemos cambiar, tal como dijimos en nuestra repetición. Por lo tanto, basta que espiritual lo apliquemos a los bienes espirituales, puesto que como dice santo Tomás arriba, y en la l. q. 41. a. 3: a pesar de que el nombre espíritu ha sido impuesto para significar la cosa corpórea, sin embargo en esta misma cosa corpórea aquello es algo sutil e invisible, de allí que fue hecho para todos los bienes invisibles, y en cierto modo las cosas incorpóreas se han dicho para las cosas espirituales.

3.- Por lo tanto, se duda sobre lo que es llamado espiritual en esta definición de simonía. Si se extiende a todas las cosas sagradas, y de este modo que en todo su carácter común se toma lo espiritual en la definición. Distinguen algunos doctores, quienes dicen que se habla doblemente de lo espiritual. En primer lugar, por el don de Dios, como se dice del espíritu increado, es decir Dios, como de las virtudes infusas y de la gracia, et c. En segundo lugar, por otro lado, han llamado (bienes) espirituales de espíritu increado a los que son para el espíritu creado, como son las doctrinas y la ciencia, la voluntad y la inteligencia, las que se dicen (bienes) espirituales, puesto que son cosas incorpóreas. Los modernos sólo ponen esa distinción. Acaso es la misma con otra que es puesta por los antiguos, quienes dicen que otra cosa es lo espiritual sobrenatural, como son los sacramentos, y otra es lo natural, tal como todos los bienes que están en el alma, como son la ciencia y la noción de alma. Supuesta esa distinción, es dudoso, si lo espiritual en la definición de simonía se extiende a

toda cosa espiritual, o sólo a alguno de estos que han sido dichos en la distinción.¹³⁷

En el *texto e*, Vitoria trata sobre la materia del pecado de simonía. Nuevamente está presente la gravedad del delito, puesto que se trata de un bien espiritual, que es dado por el Espíritu Santo. En este sentido, la *simonía* entristece el actuar del Espíritu en los ministros. El fundamento bíblico estaría en el *dad gratis* de Mt 10, 6-8. En el comentario está claramente expuesta la razón por la que la simonía es un pecado gravísimo: *Y la razón por qué el Señor prohíba adquirir o vender aquellas cosas espirituales que allí se enumeran, es decir, curar enfermos, revivir muertos, et c., no es porque aquéllas sean bienes espirituales, cuando esto nada hace, mas porque aquellos son dones de Dios, esto es porque gratuitamente son recibidos; pues donar es dar gratuitamente y de allí que sea don. El pecado de Simón Mago es querer comprar el Don de Dios.*

Texto e:

5.- Mas esto, no obstante, sea una conclusión negativa: por lo cual (el bien) espiritual es materia y objeto de la simonía, por lo que esté prohibido adquirirlo o venderlo, no es (un bien) espiritual por espíritu creado o naturaleza espiritual, como llaman otros doctores, esto es que no está prohibido adquirir o vender tal ciencia. Esa conclusión es de Durando

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 98 s.

en el libro IV, d. 25, q. 3. Lo mismo tiene Pierre de la Palu allí, q. 5, y Adriano in *Quodlibet*, 9, a. 1. Lo mismo tiene Ricardo en el libro IV, d. 25, y todavía es enseñanza de Amarcano, puesto que en aquel libro [*QQ. Armenorum*], trata sobre la simonía, y ninguna mención hace acerca de la ciencia ni de la naturaleza espiritual, por lo cual sea la simonía adquirir o vender aquella (cosa espiritual). Así este Cayetano y la Summa trata ampliamente esto. Y cuando ninguna mención haga de esto que es adquirir o vender la lectura y la ciencia, se sigue que es de esta opinión. Yo tengo por cierta esta conclusión.

Y se prueba. Primero así: Porque los cánones de la vida cristiana deben ser tomados de la Sagrada Escritura, cuando se ha realizado sobre la vida del alma y de su salud, pero en la Sagrada Escritura no hay mención por la que se prohíba lo espiritual en ese modo, es decir, lo espiritual por espíritu creado ni lo espiritual por naturaleza; Luego, aquello no está diciendo. Lo menor es evidente de Mt 10, 6-8 donde se dice: *Sino (id) a las ovejas que andan perdidas de la casa de Israel. Y cuando vayáis predicad diciendo: «El reino de los Cielos se ha acercado.» Curad enfermos; revivid muertos; limpiad leprosos; expulsad demonios; gratuitamente recibid, dad gratis.* Y la razón por qué el Señor prohíba adquirir o vender aquellas (cosas espirituales) que allí se enumeran, es decir, curar enfermos, revivir muertos, et c., no es porque aquéllas sean bienes espirituales, cuando esto nada hace, mas porque aquellos son dones de Dios, esto es porque gratuitamente (son) recibidos; pues donar es dar gratuitamente y de allí (que sea) don. Del mismo modo, para esto es el otro lugar (teológico) de Hch 8, 20, donde Pedro condenó a Simón Mago: *Que tu dinero esté contigo en la perdición, porque estimaste que podías poseer el don de Dios con dinero.* Donde no dice, porque estimaste poseer lo espiritual con dinero, sino el don de Dios. Y sin

embargo entre los dones de Dios no son considerados las ciencias, como la metafísica, la lógica, et c. Por lo tanto, es fantasía decir aquello.¹⁹⁸

La q. 121, sobre el don de la piedad es comentada por Vitoria, en relación con la Teología de los dones del Espíritu Santo. Este don contribuye a ordenar y disponer al hombre a la verdadera piedad, que ve a Dios como Padre, y que no es un culto legalista y externo. Francisco de Vitoria, en continuidad con santo Tomás, no considera este don como un añadido, puesto que en el texto de Is 11, 2-3, en la versión de la *Septuaginta* no figura *el espíritu de piedad*, en cambio, en la versión de la Vulgata si aparece.

Texto f

Cuestión 121^a

Sobre el don de la piedad

ARTICULO PRIMERO

Si la piedad es un don

Se concluye que la piedad en orden a Dios es un don del Espíritu Santo. Vosotros conocéis esto de la I-II, q. 68. (Se) Pone la diferencia entre el don del Espíritu Santo y la virtud, pues las virtudes ordenan el apetito, hacen esto rectamente movidas por la razón; los dones en cambio para que (el apetito) sea capaz (éste) y sea movido por Dios. [...] Y así la virtud moral ordena la voluntad para que sea movida por la razón en orden hacia el fin natural, y las virtudes teologales disponen en orden hacia el fin

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 100.

sobrenatural. Sin embargo por esto no puede ser movido perfectamente, y (así) a esto llamamos don del Espíritu Santo. Y conocéis estos modos en orden al sujeto, porque siempre mueve al don hacia algo elevado hacia lo que la razón natural no llega a tocar, como es ello, *fue llevado por el Espíritu fuerte, fue llevado al desierto para ser tentado por el diablo* (Mt. 4, 1). Fue llevado por el don de la fortaleza, porque aquella virtud de la fortaleza para aquel combate no bastaba. Ahora por este propósito dice que la piedad en orden a Dios es un don del Espíritu Santo. Y la razón es que en orden a los padres (a la generación humana) por razón natural sin algún otro puede ser movido, no obstante en orden a Dios no basta. Y (así) a aquello llama Santo Tomás don.

[...] Se responde. Ante todo hay diferencia entre la virtud de la religión y la piedad, porque la virtud de la religión tiene a Dios por objeto en cuanto es Señor y nosotros siervos; mas la piedad tiene a Dios por objeto en cuanto Padre. [...] Dado así, basta que sea otra la virtud moral sin el don, de la que es hecha la virtud de la religión. Digo que amar a Dios en tanto que es Padre es un cierto acto heroico para el cual no basta la razón completa, puesto que amamos desde las entrañas con amor filial. Por esto cita santo Tomás aquello de la Epístola a los Rm 8, 15: *Habéis recibido el Espíritu quien nos hace decir, Abba* Pater. [...]¹⁹⁹.

El don de la Piedad, al igual que el del Temor de Dios, tiene un fuerte asidero en la noción teológica de filiación. Esta verdad de fe tiene su fuente en la Redención, que realiza Jesucristo. Somos hijos en el Hijo (cfr. Ef 3), dirá san Pablo. En este sentido, la Piedad, por lo tanto, es un don

¹⁹⁹ *ComII-II*, III, pp. 274 s.

dado por el Espíritu Santo para que el creyente tome conciencia de su vocación filial, desde la obediencia a la Voluntad del Padre.

Por otra parte, el Maestro Vitoria, distingue entre el don y la virtud de la Piedad. La virtud se entendería desde la virtud de la religión, en el ámbito de la justicia. Se trataría, en todo caso, de dar a Dios lo suyo. En cambio el don de la Piedad se entiende sólo desde la acción del Espíritu Santo, que habita en nosotros y clama: *Abba, Pater*. La cita paulina de Rm 8, 15 es muy oportuna y reafirma la acción del Espíritu Santo en el corazón del creyente, que hace que este tome conciencia de su vocación filial. Esta línea de reflexión teológica se deduce también de la enseñanza del Doctor Angélico.

Además, es interesante señalar que en el comentario de Vitoria, el Espíritu Santo es el que está presente en la misión de Cristo y que lo mueve o lo lleva al desierto, por ejemplo (cfr. Mt 4, 1). Es decir, el Espíritu actúa plenamente en la humanidad de Cristo. Lo conduce y acompaña a lo largo de su Misión.

En este último texto, como ya lo ha mostrado anteriormente, Francisco de Vitoria no repite lo que ya ha formulado brillantemente el Doctor Angélico. Sólo alude a cómo la Fortaleza es considerada como don del Espíritu Santo. Además, cabe decir que el punto de partida de la reflexión sobre este don es la presencia de éste en

la humanidad de Cristo. Así lo entiende Francisco de Vitoria y, en este sentido, la presencia de la Fuerza del Espíritu Santo en la Misión del Hijo es de un punto valioso que debemos tener presente.

Texto g:

Cuestión 139^a

Sobre el don de la fortaleza
ARTÍCULO PRIMERO

De cómo la fortaleza sea un don

Se responde que así es. No hay nada que notar en esto, excepto el texto de santo Tomás, quien especialmente declara el modo que la fortaleza sea don del Espíritu Santo.¹⁶¹

3.4. *De prophetia, de causa prophetiae, de modo cognitionis propheticae, de divisione prophetiae, de raptu, de gratia linguarum, y, de gratia gratis data quae consistit in sermone*¹⁶²

El Doctor Común no presenta un estudio particular de los carismas, sino una síntesis, que "termina reduciendo todos los carismas a la profecía."¹⁶²

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 417.

¹⁶² Cfr. II-II, qq. 171-177.

¹⁶³ P. FERNÁNDEZ, *Los Carismas en Santo Tomás de Aquino*, en "Credo in Spiritum Sanctum. Acti del Congresso Teologico

Los comentarios que presentamos nos hablarán de las distintas dimensiones del don de la profecía en la Iglesia. "Hay diversos fundamentos para llegar a esta reducción de todos los carismas a la profecía. Ya San Pablo había presentado los carismas desde la palabra. (cf. I Cor. 12, 3). Y Santo Tomás, Fraile predicador y maestro en Teología, presenta los carismas como los dones que capacitan al evangelizador para su misión apostólica."¹⁶³

El Maestro Vitoria no tan sólo transmite fielmente la doctrina tomista sobre los carismas, sino que subraya en estos textos la importancia de los dones de conocimiento y de discernimiento en esta materia.¹⁶⁴

La acción del Espíritu Santo no dejar de estar presente en estos comentarios vitorianos.

Texto a:

Cuestión 171^a

Internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso. Roma, 22-26 marzo 1982". I. J. SARAIVA (a cura di). Roma 1983, p. 488.

¹⁶³ *Idem*.

¹⁶⁴ Cfr. M. I. RUPNIK, *El discernimiento*, Madrid 2001, p. 23: "El discernimiento es, por tanto, el arte de la vida espiritual en el que uno comprende cómo Dios se le comunica o, lo que es igual, cómo Dios salva, cómo actúa en uno mismo la redención en Cristo Jesús, que el Espíritu convierte en salvación para mí. El discernimiento es aquel arte en el que se experimenta la libre adhesión a un Dios que libremente se ha entregado en mis manos en Cristo."

Sobre la profecía

[...]
Las gracias dadas gratuitamente se distinguen también en tres órdenes, ya que un orden pertenece al conocimiento, alguno a la locución y un tal verdaderamente a la operación. Al conocimiento pertenece la ciencia, la sabiduría, el discernimiento de espíritu, también la fe y la profecía. Todos estos bienes espirituales, efectivamente, pueden ser comprendidos bajo (la noción) de profecía. Por tanto, responde especialmente sobre el obrar de la profecía. De donde que primero se pregunte sobre aquella en el primer artículo.¹⁶⁸

El texto siguiente se detiene en tratar si en Cristo hubo una profecía habitual. Como se notará en seguida la cuestión radica en el tipo de conocimiento que tuvo Cristo. En el comentario vitoriano, se insiste en el conocimiento profético, que no sólo lo tuvo por visión beatífica, sino por una extraordinaria asistencia del Espíritu Santo. En palabras de Francisco de Vitoria: *Nunca se separaba del Espíritu divino, digo según la humanidad.*

Texto b:

ARTÍCULO SEGUNDO

De cómo la profecía sea un hábito

[...]

4.- [...] Se prueba lo que acontece sobre la profecía porque ella estuvo en nuestro Redentor. Nunca fue abandonado por el espíritu profético: Luego, el

hábito estuvo en él. Nunca se separaba del Espíritu divino, digo según la humanidad, y tiene lo más perfecto que yo tengo para conocer el fin y mucho más pronto. Y por esto arguye el Doctor que la profecía no sea hábito, puesto que los profetas alguna vez son abandonados por el espíritu profético. Por lo tanto, se sigue el intento que esto no estuvo en Cristo, nuestro redentor.

Notando para esto, por la solución de la cuestión, que en Cristo hubo doble conocimiento: uno en la Palabra que conoció todas las cosas pretéritas, presentes y futuras; y antes que esto tiene noticias infusas de todas las cosas. Sobre esas dos (formas) de conocimientos ninguno duda que no estuvieron en Cristo. Pero, ¿acaso antes que estas dos (formas) de conocimiento es alguna nueva revelación en Cristo? Y primero podemos decir que no, puesto que se ve que sea superficial; por lo que si conozco en el Verbo que el anticristo estaría, ¿qué obra sería la que él ha revelado? Así, luego, puede decirse que Cristo ningún conocimiento revelado tiene, pero todas las cosas conoce en el Verbo. Y además le asistía el Espíritu Santo, según aquello: *Descansa sobre él el Espíritu del Señor et c.* (Is 11, 2). De distinta manera puede decirse que Cristo, no sólo conoció todas las cosas en el Verbo, sino y por todos los medios en su único género, también conoció por ciencia infusa, ya que por esto conoció noticias astrológicas en el Verbo. Y conviene que tuviera, porque las otras, de otro modo serían movidas por la voluntad de aquel conocimiento que más bien proviene de su conocimiento beatífico. [...] Entonces se responde para el argumento que respecto a la cosas contingentes había algún hábito en Cristo, puesto que conocía intuitivamente en el Verbo todas las cosas con la revelación actual de Dios. De donde no había profecía habitual en Cristo, de este modo que estuviera (en él) alguna cualidad real y distinta. Mas estaba rectamente en él la profecía de distinta manera que en otros profetas, porque —como dicen

¹⁶⁸ ComII-II, VI, p. 246.

los doctores—la profecía era dada a la medida; pero en Cristo era dada continuamente y estaba a través del modo de hábito y por el modo de forma permanente, en los otros sólo está verdaderamente a modo pasajero. Y esto por dos causas: La primera, porque tal conocimiento tenía Cristo en el Verbo, que (le) bastaba para profetizar. La segunda, porque (le) asistía extraordinariamente el Espíritu Santo. [...]¹⁶⁶

La solución a la cuestión postula la teoría de un doble conocimiento en Cristo: por el don de Profecía y por la visión beatífica. El primero sería un don pleno del Espíritu Santo en Él. El segundo se entendería porque Cristo comprendería todo lo existente en el Verbo. En el comentario anterior, Vitoria al explicar la cuestión, subraya que el tipo de conocimiento profético en Cristo era distinto a la de los otros profetas. Sólo así se podría asumir que en Cristo estaba habitualmente el don de la Profecía.

El *texto c* que presentamos vuelve sobre el actuar del *espíritu profético* vinculado al don de la discreción de espíritus.

Texto c:
ARTÍCULO QUINTO

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 250 s.

De cómo el profeta distinga siempre qué es dictado por el propio espíritu, y qué por el espíritu de profecía [...]

3.- [...]

Pero se ve por el contrario, pues no se ve que evangelista tendría tanta noción —es decir— evidencia; y sin embargo son llamados por espíritu profético, según aquello de 2 P 1, 21: *Inspirados por el Espíritu Santo hablaron del Santo (Dios)*. Sin embargo, no está creyendo que los evangelistas de todas las historias tuvieron evidencia, en cuanto que no habrá visto, como san Marcos quien escribió la pasión; o también Lucas, a quienes se dice que tal vez no han visto al Señor. [...] Mas realmente tuvieron entera evidencia de aquellas cosas que escribieron. De donde se sigue que no pudieron errar en ningún ápice, ni en el tiempo, ni en el número, como dicen los gramáticos, puesto que nunca escribieron sino que oyeron. O de distinta manera puede decirse que no es necesario que siempre sean evidentes todas las cosas; basta que Dios revelara y no permita el error, como aquel que escribió el Génesis, no era necesario que siempre tuviera evidencia, puesto que algunas (cosas) son de las que no se requiere tener evidencia; pero para lo que Dios revela no les permite equivocarse. [...]¹⁶⁷

Francisco de Vitoria, en continuidad con la doctrina tomista, ha propuesto en el anterior texto un ejemplo muy concreto para entender la inspiración en la Sagrada Escritura, buscando con esto fundamentar la asistencia del Espíritu Santo en los profetas o escritores sagrados. Esta asistencia les lleva a evitar el error y a discernir lo

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 254-257 *passim*.

propio, de lo que proviene del Espíritu. Como Vitoria señala no es necesaria la evidencia para comunicar lo que Dios quiere. El trasfondo de todo se cimenta en que el autor de la Sagrada Escritura es Dios, a través de su Espíritu Santo. En síntesis, como ha dicho Vitoria, refiriéndose a este fenómeno de inspiración profética: *Más realmente tuvieron entera evidencia de aquellas cosas que escribieron. De donde se sigue que no pudieron errar en ningún apice, ni en el tiempo, ni en el número — como dicen los gramáticos —, puesto que nunca escribieron sino que oyeron.* Y esta escucha, la entendemos como la inspiración interior que realiza el Espíritu Santo para que se ponga por escrito la Palabra.¹⁶⁸

El *texto d.*, que se encuentra a continuación, nos invita a mirar la acción del *espíritu profético* en un modo natural. Esta cuestión refuta primero la profecía como don natural, tal cual algunos pensadores antiguos señalaron. Esta forma de profecía sería la *natural*.

¹⁶⁸ Cf. DV 5: *Cuando Dios revela, el hombre tiene que "someterse con la fe" (cf. Rom 16, 26; comp. con Rom 1,5; 2 Cor 10, 5-6). Por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece «el homenaje total de su entendimiento y voluntad», asintiendo libremente a lo que Dios revela. Para dar esta respuesta de fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede «a todos gusto en aceptar y creer la verdad». Para que el hombre pueda comprender cada vez más profundamente la revelación, el Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe con sus dones.*

Francisco de Vitoria, en continuidad con la enseñanza tomista, asume que no puede existir una *profecía* hecha por *virtud natural*, a no ser que se deba a una cualidad presente en algunos hombres, que tienen o han desarrollado una intuición para predecir. Esta cualidad natural tendría una explicación lógica y, hasta cierto punto, científica. Con este argumento se niega la presencia de *spiritus (daimones)*, que se posesionaban de los hombres y les permitían predecir el futuro, tal como algunos filósofos llegaron a manifestar.

Texto d.

Cuestión 172^a

Sobre la causa de la profecía

ARTÍCULO PRIMERO

De cómo la profecía puede ser natural

[...]

2.- De esa profecía natural trató el Doctor a causa de los profetas gentiles quienes perciben mal a la religión cristiana, los cuales querían atribuir todas las cosas (proféticas) a causas naturales, como Avicena en el libro VI del *Naturalium*, quien ponía la profecía al ser natural, tal como se encuentra en santo Tomás, en el *De veritate*, q. 12; y Aristóteles en los *Problematicus*, también, atribuyó el espíritu profético a causas naturales. Y así ponían en claro naturalmente que sus sibilas profetizaban, y en los sueños decían a algunos que la virtud de la vida futura estaba dentro, y de aquí proviene que todos eran supersticiosos y agoreros. Pero santo Tomás no quiere enteramente derogar a éste esta profecía natural, y dice que en ningún modo puede ser hecha por la virtud natural, a no ser por las causas, por lo cual alguien el futuro en sí mismo conoce. Y en

segundo lugar dice santo Tomás que de ninguna manera puede conocer algo el alma a no ser. O desde los principios por sí mismos conocidos, o por la experiencia de los signos naturales, puesto que presuponemos lo que dice Aristóteles, que el alma es como una tabla limpia (entendimiento sin cultivo) en la cual nada está representado. Pero con esto dice santo Tomás que ciertos hombres pueden anunciar el futuro que está oculto, como quienes duermen.¹⁶⁹ En cuanto a esto se puede corresponder doblemente.

El siguiente texto invita a mirar una clave de discernimiento para distinguir la presencia del Espíritu Santo en un profeta. Esta regla de discernimiento sería la vida, es decir, el testimonio del profeta. No hay que olvidar que la crisis de los *alumbrados* está en el ambiente durante la época de Vitoria. Por otro lado, esta desviación espiritual se ha dado en muchos lugares, de diversas formas y en distintos situaciones históricas.

Texto e:

ARTÍCULO CUARTO

De cómo la bondad de costumbres se requiere para la profecía

[...]

4.- [...]

A esto se responde que, donde la experiencia muestra la verdad de la profecía enseñada por el hombre malo, por mucho que se quiera es hombre malo, se permite creer. Y además, puesto que no conviene que la malicia sea notada por todos, porque si es el hombre público y parece bueno exteriormente,

aunque sea malo internamente, puede profetizar y la profecía será útil. No obstante es de creer que Dios dé un mal espíritu de profecía.

5.- [...] Acaso así se permita decir sobre el profeta que tiene el espíritu de profecía, pero por causa de su malicia, no creen los otros. [...]¹⁷⁰

Este texto tiene mucha relación con el anterior y permite validar el argumento expuesto. Francisco de Vitoria alude a la experiencia de los personajes proféticos en el Antiguo Testamento. Todos ellos son hombres sanos e íntegros. Ninguno de ellos tiene un espíritu que busque llamar la atención. Es más, los verdaderos profetas gozan de la presencia del Espíritu del Señor, y libran al pueblo de Israel del engaño de los impostores.¹⁷¹

Texto f:

Cuestión 173*

Sobre el modo del conocimiento profético

[...]

ARTÍCULO TERCERO

De cómo la visión profética siempre se hace con la abstracción de los sentidos

Cayetano nota que esto que dice el Doctor, es decir, que esa alienación de los sentidos no es hecha con la perturbación de la mente y del juicio, esto prevalece mucho para distinguir entre falsos y verdaderos profetas; porque los falsos profetas, como son esos impostores que echan espumajos por la boca, están locos y deliran y otras torpezas se hacen y fingen decir en el momento en que son vistos delirar. Y realmente así es, como cuando se estremecen por

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 265.

¹⁷¹ Vid. *El ciclo de Elias* en IR 17-22.

¹⁶⁹ *Compl-II*, VI, pp. 259 s.

tierra, tal no puede ser el espíritu divino, sino el espíritu diabólico. Mas los verdaderos profetas no tienen de ordinario (estas cosas), sino que los personajes proféticos son hombres sanos e íntegros.¹⁷²

El siguiente comentario, Francisco de Vitoria vuelve a tratar la cuestión sobre el conocimiento de Cristo, subrayando la asistencia plena del Espíritu Santo en su Misión Redentora. El criterio, en la Sagrada Escritura, para reconocer a los profetas en los autores de la misma, sería la asistencia del Espíritu Santo, que los inspira para que hablen lo que Dios quiere (cfr. 2P 1, 21).

Texto g:

Cuestión 174^a

Sobre la clasificación de la profecía

[...]

ARTÍCULO QUINTO

De cómo todavía algún grado de profecía esté en los santos

[...]

Desde esto se ve la solución para aquella duda tratada más arriba, si el alma de Cristo conociera el futuro de forma distinta que por la visión de la escena divina. Decíamos que así es, pues conocía por la continua asistencia del Espíritu Santo. [...]

3.- [...]

A esto decimos que se refiere un poco. Basta que Moisés escribió sobre muchas otras cosas sobrenaturales y ocultas, en consideración de quienes el profeta es mencionado. En segundo lugar,

podemos decir que son profetas aún en consideración de ellos que vivieron y escribieron, como es evidente de san Pedro, quien dice del Espíritu Santo que porta el ser profético, en efecto: *Hombres que el Espíritu Santo inspira hablaron de Dios Santo* (2P 1, 21). Por lo tanto, la verdadera profecía estaba diciendo, y en consecuencia, aunque hubieran visto aquellas historias hasta ahora en consideración a ellos eran profetas, porque (les) asistía de tal manera el Espíritu Santo. Por lo cual ni desde la ignorancia ni desde el error ni desde la malicia podían equivocarse. O di que no vieron muchas historias. Y así en este modo se ve por lo cual es sobrenatural; y en esta manera está lejos del que escribe, y en consecuencia es profecía. [...]

ARTÍCULO SEXTO

De cómo el grado de la profecía varía según el proceso del tiempo

[...]

3.- Se duda si siempre debamos no querer escuchar a éstos que dicen tener el Espíritu profético y menospreciarlos y arrojarlos. [...] Y se ve que no debemos menospreciarlos. Es evidente en 1 Ts 5, 20: *No menospreciéis las profecías*. De donde no está desconfiando que Cristo ilumine a la Iglesia, pues no sólo es una ilustración general, más aun es especial. De donde han de ser escuchados de tal manera que veamos lo que digan. En segundo lugar, digo que no ha de ser escuchado sin que preceda alguna prueba, tal como si confirma aquel milagro o experiencia o si la vida de tales profetas habla conforme a la vida de los santos. Pero siempre con cautela sobre lo arriba dicho, por lo cual no recibamos a aquellos que quieren recientemente decir algo sobre la fe, o si algunas nuevas doctrinas inducen al error contra las buenas costumbres, pues entonces han de ser tenidas bajo sospecha. De donde el apóstol Pablo en aquel lugar (teológico) alegado dice: *Examinad todas las*

¹⁷² *ComII-II*, VI, pp. 270 s.

cosas, y lo que sea bueno retenedlo: absteneos de toda especie de mal (1 Ts 5, 21).¹⁷³

Al final de este comentario, Francisco de Vitoria ha dado una serie de consejos prácticos para distinguir a los profetas de los que no lo son. Tengamos presente la crisis de *los alumbrados*, que estuvo en auge durante la época. Por otro lado, el Espíritu profético es un don del Espíritu Santo, que enriquece a la Iglesia. El criterio será siempre la edificación en la fe del Cuerpo de Cristo. No será un verdadero don del Espíritu Santo, cuando la profecía o el profeta tergiversen la fe. La unidad entre fe y Espíritu Santo en la Iglesia, está como fundamento de toda esta reflexión.

En el *texto h*, al tratar sobre el *rapto profético*, considera Vitoria la enseñanza del Doctor Angélico, aludiendo al éxtasis que Pablo tuvo y que relata en 2Co 12. No se preocupa en detallar alguna cualidad especial que surge a través de este arrobamiento. Parece ser que le importan más los dones proféticos que el Espíritu Santo entrega a la Iglesia.

Texto h:
Cuestión 175ª
Sobre el rapto
ARTÍCULO PRIMERO

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 272-281 *passim*.

De cómo el alma del hombre es arrebatada hacia las cosas divinas

[...]

... Es cierto que los animales imperfectos no tienen sino el único sentido común, en efecto, no es necesario para ellos la memoria; pero en los (seres) animados perfectos es de otro modo, tienen imaginación tanto para conocer como para valorar. Es otra la diferencia, porque en los animales imperfectos, puesto que en una ostra, donde hay sentido del tacto, hay también sentido común, pues el mismo órgano es de ambas potencias. Con esto también está diciendo entranamente que así quienes son arrebatados, se privan de toda sensación exterior. Y esto no porque sean de aquellas potencias impedidas, sino porque potencias de esta naturaleza no pueden sentir sin cierto espíritu, y de este modo el espíritu permanece por todo el cuerpo. Para quienes son arrebatados por alguna cualidad que sobreviene, es decir por frío o por calor, es elevada la sensación. Por consiguiente, son levantados los espíritus vitales sin que lleguen a los órganos. Puede decirse que en ese arrebatado quizá viene alguna cualidad, como frigididad u otra, la cual impide que los sentidos no pudiesen sentir. No es necesario decir que haya privación de los sentidos exteriores en el arrebatado, sino que tal vez en algunos —como en el bienaventurado Pablo—, no sólo sino también es alineación de los sentidos en el modo arriba descrito.¹⁷⁴

El texto siguiente es muy interesante, no sólo por la forma original de transmitir la doctrina tomista del don de lenguas, sino por el realce que da a la acción del Espíritu Santo.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 282-283 *passim*.

Texto i:

Cuestión 176^a

Sobre la gracia de las lenguas¹⁷⁵

ARTÍCULO PRIMERO

De cómo aquellos que conseguían el don de lenguas hablaban en todos los idiomas

1.- [...]

Junto al primer argumento se duda si de esas gracias dadas gratuitamente y particularmente de esa gracia de las lenguas, si habrán sido sobrenaturales. Se ve que así es, puesto que atribuimos al Espíritu Santo estos dones; no son atribuidos a las cosas naturales, sino a las sobrenaturales.

Por el contrario es, ya que naturalmente los hombres pueden conocer los idiomas, en efecto, puede alguien naturalmente saber la lengua latina, hebrea y griega. Del mismo modo el demonio puede dar el don de lenguas y de tal manera discernir como del Espíritu Santo, así también como alguien sepa hablar en todas las lenguas tal como yo sé la lengua española.

Para esto se está notando que la profecía es por un lado de las cosas sobrenaturales, y por otro de las cosas naturales, pero de lo sobrenatural al modo de la inteligencia. Ya dijimos que se permite naturalmente que pueda alguien conocer los idiomas, no obstante al modo de lo sobrenatural y para efecto de lo sobrenatural, como don de lenguas que proviene del Espíritu Santo. [...] Por tanto, el demonio no puede dar el don de lenguas tal como el Espíritu Santo, al menos cualquier demonio, porque aquel que sería perito en lenguas, puede dar los dones de lenguas, pero no permanentemente tal como el Espíritu Santo.

¹⁷⁵ El don de lenguas se entiende como la *politolia*, como sucedió en Pentecostés, cfr. Hch. 2.

2.- Se duda qué sea ese don de lenguas, si sea un cierto libito. Dijimos que no, porque la profecía no es sin la revelación actual del Espíritu Santo, la cual es pasajera, en nada permanece, pues nada más conoce que lo que profetizó de aquellos. Pero sobre el don de los Apóstoles y de estos que estaban en la antigua Iglesia, ¿acaso estaría aquel don en forma permanente o de qué otra manera estaba? [...]

3.- Se duda. ¿Quiénes son los que tuvieron el don de lenguas en el principio de la naciente Iglesia? Se responde. Se ve que todos los que eran bautizados habrán tenido el don de lenguas. Esto se prueba por aquel pasaje de Hch 19, donde se lee sobre los efesios cuando Pablo llega allí y encuentra que aquellos bautizados tenían el don de lenguas por el bautismo de Juan, y (les) pregunta si habrán recibido el Espíritu Santo y dicen: *Vi siquiera hemos escuchado si hay Espíritu Santo*. Y entonces se dice que Pablo les impuso las manos, y en aquel instante vino el Espíritu Santo y hablaban en varias lenguas. Y por esto hace entender que en la Iglesia antigua el Espíritu Santo era dado visiblemente, como señala Hch 8, 16-17 sobre los samaritanos bautizados por Felipe en el nombre de Cristo, por lo cual posteriormente los Apóstoles han sido enviados para aquellos y (les) imponían las manos para que recibieran el Espíritu Santo: *Pues no había venido sobre ninguno de ellos, sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús*, et c. Y esto era el Espíritu Santo que es dado visiblemente, esto es por el signo sensible, y ningún otro signo estaba excepto por el que hablaban en varias lenguas.

El Valdense dice que sólo los gentiles recibían visiblemente el Espíritu Santo, porque estaban más lejos del culto de Dios.¹⁷⁶ En efecto, dice que no era necesario que los judíos recibieran visiblemente (el Espíritu Santo), pues ya recibieron la ley, y por esto no era necesario que fuera afirmado en aquel modo

¹⁷⁶ DzII 790-797.

con ellos. Sin embargo, la sentencia común es por el contrario —como es evidente en Hch 10—, puesto que era dado visiblemente el Espíritu Santo para todos. Cuando Pedro predica, el *Espíritu Santo cayó sobre los que escuchaba la palabra; y todos los fieles de la circuncisión se asombraban, porque también había sido derramado en las naciones la gracia de Dios, pues hablaban en varias lenguas.* [...] Y no sólo era dado el don de lenguas por razón del bautismo, sino también por otra razón, como a causa de la predicación de Cristo, como en Hch 10 y en 1 Co 4. Por derecho, sin embargo, entonces era entregado el Espíritu Santo más que a los bautizados. Y de este modo respondo a la duda primera, por la cual al principio de la Iglesia se ve que todos los que eran bautizados recibían el Espíritu Santo; y tanto este don —como otros también—, incluso (lo) recibían para (su) utilidad quienes no eran bautizados por los Apóstoles.

4. [...]

El Doctor hace el tercer buen argumento, a lo que responde que el don de lenguas no ha sido dado para la utilidad, y así no conviene que fuera dado a todos. Mas allá se pregunta en esa solución hasta dónde se mantuvo este don. Dice, como Agustín señala en el *super Ioannem*, "que nadie habla todos los idiomas, puesto que ya en la misma Iglesia se habla todos los idiomas de las naciones, en la cual el que no está, no recibe al Espíritu Santo". [...]

En el comentario, Vitoria considera que el Espíritu Santo da el don de lenguas (*polialia*) para la predicación. Se niega además que algún espíritu tenga ese poder y lo de a su antojo, con el afán de confundir.

Es importante apuntar que un signo visible de la efusión del Espíritu Santo en los creyentes era el *don de lenguas*. En la Iglesia Apostólica el Espíritu confirmaba con esta manifestación, su obra en los creyentes. De alguna forma, este signo hablaba de una incorporación en el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, a través de la acción del Espíritu Santo. Los paganos que recibían la fe, recibían el Espíritu de Dios. Además, los gestos que acompañan la efusión del Espíritu sobre los hombres, invitan a ver una prolongación —o mejor expresado— una actualización de la Gracia de Pentecostés sobre la Iglesia. Y esta Gracia o Efusión del Espíritu Santo une a todos en una misma lengua. (Cf. Gn 11, 1-9; Hch 2, 1-13). En este sentido, para el Maestro Vitoria, los dones del Espíritu Santo siguen actuando y no dejan de construir la Iglesia.

El último texto de esta sección considera la inspiración del Espíritu Santo sobre el predicador. El don de Profecía es un don de enseñanza y, por lo mismo, el que transmite la Palabra goza de la asistencia y orientación del Espíritu en este ministerio. Hay un concurso especial de Dios en la labor profética, dentro de la enseñanza de la fe en la Iglesia. Como señalará Vitoria en su comentario, los predicadores saludan a la asamblea *pidiendo aquella asistencia del Espíritu Santo en sus palabras*, según la promesa de Cristo. Esta conciencia en los buenos predicadores, resalta el don de la Palabra, que el Espíritu pone en los que anuncian el Evangelio.

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 288-292 *passim*.

Texto f:

Cuestión 177^a

Sobre la gracia dada gratuitamente que se pone en el sermón

ARTÍCULO PRIMERO

De cómo en el sermón se ponga alguna gracia dada gratuitamente

[...]

Y esto que se está notando, como arriba dijimos, por lo cual hay una doble razón para la profecía: una cuando es hecha expresamente por el Espíritu Santo y esa es la (razón) propia; la otra cuando no sea revelada expresamente por el Espíritu Santo, y esa es la (razón) imperfecta; de este modo decimos en presente que doble es la gracia de los sermones: una que es dada inmediatamente a modo sobrenatural, y esa es perfecta gracia de las palabras; y la otra es la que no es obtenida inmediatamente al modo sobrenatural, sino por el concurso especial de Dios, tal como verdaderamente dicen los predicadores porque más obtienen por Dios que por sí mismos. Y está señalando que no cae esta gracia bajo el mérito, aunque sea impedida por los pecados; y por mucho que no tengan regularmente los predicadores estas gracias, no obstante tienen el auxilio de Dios. De donde por causa de esta gracia hacen el saludo pidiendo aquella. Por lo que es introducido el corolario, por lo cual no debe estar la parte central del sermón ocupada en el saludo, como muchos hacen.¹⁷⁸

Este capítulo nos ha ilustrado enormemente en el estilo de la enseñanza del Maestro Francisco de Vitoria.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 293.

Cabe decir que en el trasfondo de todas estas lecciones, especialmente en las que tratan sobre las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo, sobresale un criterio fundamental: lo específico de la acción del Espíritu Santo es que actúa como motor y regla de la acción del hombre, en la medida en que esté en comunión con Él¹⁷⁹.

Es por esto que sorprende muchísimo la conciencia viva que tiene Francisco de Vitoria de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. Destaca por encima de todo, la asistencia del Espíritu Santo, por medio de sus dones en la Misión de Cristo, el Ungido por el Espíritu Santo. Este actuar, sólo se entiende desde una noción sólida y firme de la obra del Espíritu presente en los Evangelios y patente a lo largo de la vida de la Iglesia.

Y esta conciencia la percibimos también en la enseñanza catequética de la Iglesia después del Concilio de Trento:

Muchos son, en verdad, sus efectos: porque, aun dejando a un lado la creación del mundo y la conservación y el gobierno de las cosas creadas, de lo cual se trató en el

¹⁷⁹ Cf. C. GONZÁLEZ-AYESTA, *El don de Sabiduría según santo Tomás, Divinización, filiación y conaturalidad*, Pamplona 1998, p. 99: "Específico porque otros casos de moción del Espíritu Santo, por ejemplo la profecía, no comportan la unión del alma con él, la inhabitación. Esta unión se realiza por las virtudes teologales, particularmente por la caridad. La caridad es a las restantes virtudes teologales —en lo que se refiere a la unión con Dios— lo que la prudencia es a las demás virtudes intelectuales en lo que se refiere a la dirección de las virtudes morales."

primer articulo, se ha demostrado poco antes que el acto de dar vida se atribuye propiamente al Espíritu Santo, y se confirma con el testimonio de Isequel: "Yo os daré vida", dice, "y viviréis". Con todo, el Profeta enumera los efectos principales y más propios del Espíritu Santo: "el espíritu de sabiduría y de entendimiento, el espíritu de consejo y de fortaleza, el espíritu de ciencia y de piedad, y el espíritu de temor de Dios"; los cuales se denominan «dones del Espíritu Santo»; y á veces se les da también el nombre de «Espíritu Santo». Por eso sabiamente advierte San Agustín que se debe tener cuidado cuando en las Sagradas Letras se hace mención de la palabra Espíritu Santo, de suerte que podamos conocer si significa la tercera persona de la Trinidad ó sus efectos y operaciones; porque estas dos cosas se han de distinguir del mismo modo con que creemos también diferenciar al Creador de las cosas creadas. Y estas cosas se han de explicar con tanto más cuidado, cuanto que de estos dones del Espíritu Santo sacamos los preceptos de la vida cristiana, y podemos conocer si habita en nosotros el Espíritu Santo. Pero, sobre todos sus riquísimos dones, debe ponderarse aquella gracia con que nos hace justos y nos sella con el Espíritu Santo de la promesa, el cual es la prenda de nuestra herencia. Pues ella es la que une nuestra alma á Dios con estrechísimo lazo de amor; de donde resulta que, excitados por grandes deseos de piedad, emprendamos nueva vida y, hechos partícipes de la naturaleza divina, nos llamemos y seamos verdaderamente hijos de Dios.¹⁸⁰

En este sentido, el actuar del Espíritu por medio del don de Profecía sería una muestra concreta de esta afirmación precedente. Los misioneros de la época de Francisco de Vitoria, tendrían en las explicaciones de este Maestro, un estímulo para anunciar y confiar en la

Fuerza del Espíritu Santo, que conduce la predicación de la Iglesia y la dirige hacia la Verdad. Por otro lado, queda manifiesto el profundo sentido misionero de Francisco de Vitoria.

La conexión que sugeríamos en el capítulo II para la obra teológica del Maestro Francisco de Vitoria, se ha extendido un poco. Ha pasado desde la relación entre Ecclesiology y Pneumatología, pasando por la noción de Doctrina Sagrada y Ley Nueva, a la relación entre Cristología y los dones del Espíritu Santo. Y esta conjunción cristológica-pneumatológica, nos lleva a fundar, siguiendo los comentarios vitorianos, la misión eclesial en la asistencia permanente del Espíritu Santo, que a través de sus dones de Predicación, dirige la Evangelización.

¹⁸⁰ *Catecismo para los Párrocos según el Decreto del Concilio de Trento*, o. c., P. I, cap. 9, 8, pp. 92s.

visión más exacta y perfilada de la Teología de Francisco de Vitoria y de la Escuela de Salamanca.

Los estudios de la obra de Francisco de Vitoria han girado generalmente en torno al alcance jurídico de sus escritos. Es decir, casi no se le ha estudiado teológicamente. Más interés ha merecido para los juristas que para los teólogos. No negamos con esto su repercusión e influencia indiscutible en el campo del Derecho, al punto de ser considerado *Pater del ius gentium*. Sin embargo, poco se le ha estudiado como renovador de la Teología del siglo XVI. Tal vez lo poco accesibles que son las fuentes, debido al latín y al esfuerzo y paciencia que exigen para lograr una adecuada comprensión, han contribuido a no permitir ahondar más en su riqueza como teólogo y maestro de teólogos.

Los resultados de nuestra investigación demuestran, más bien, una muy variada problemática que lleva a Vitoria a ser creativo en la exposición de la doctrina católica, siguiendo las enseñanzas del Doctor Angélico. Los factores estructurales y la comprensión teológica de sus textos manifiestan una profunda unidad entre la enseñanza teológica, la fe propia, el servicio a la Iglesia en el mundo y el propio método teológico. Según nuestros resultados, obtenidos por el esfuerzo de revisar la fuente misma, Francisco de Vitoria no tan sólo es un repetidor de santo Tomás, sino un divulgador de su Teología, la que en Vitoria no escapa de tener una intencionalidad y originalidad propia. Es decir, sabe sacar lo nuevo y lo antiguo de la fuente teológica y aplicarlo a su realidad, siempre tan convulsionada y difícil como la que hoy nos toca vivir.

CONCLUSIONES

Hemos recorrido un camino largo de traducciones y análisis de textos de Francisco de Vitoria en busca de datos que atestigüen la presencia del actuar del Espíritu Santo y muestren el estilo de la Escuela de Salamanca, que es propiamente el de Vitoria. No hemos pretendido aportar alguna teoría nueva con respecto a la Tercera Persona de la Santísima Trinidad. Tampoco hemos querido solucionar problemas pendientes en cuanto lo que se entiende hoy por Escuela de Salamanca. Por otra parte, el tema de la tesis de Licenciatura ha sido para nosotros un buen pretexto para salir al encuentro del valor y la riqueza teológica escondidas de Francisco de Vitoria y, por medio él, sentar las bases para una futura investigación en los teólogos españoles del siglo XVI, que se afincaron en la Universidad de Salamanca. Pero si hemos tratado de precisar e interpretar —en la medida de lo posible— los textos vitorianos que aluden, mencionan o explican la acción del Espíritu Santo dentro de un contexto eclesial, histórico y teológico. De esta manera, creemos haber obtenido, más allá de los datos históricos y de precisión en la traducción, una

La presente investigación ha llegado a esta comprensión de la doctrina vitoriana, que estimamos genuina por la argumentación empleada. Tampoco este trabajo ha hecho uso de las grandes hipótesis que pretenden explicar el origen del dogma del Espíritu Santo.

La búsqueda se ha ceñido, en primer lugar, al carácter esclarecedor de *las reacciones teológicas*. Todas ellas tratan problemas complejos, pero no dejan de marcar la verdad en la confesión de fe, que se trasluce en una práctica eclesial y ética. Esta práctica eclesial está contenida en la misión propia de la Iglesia, que en palabras del Papa Juan Pablo II, *tiene al hombre por primer camino* (cfr. *Redemptor Hominis*, 14). La práctica ética la notamos en la configuración con Cristo, que obra el Espíritu Santo, y que es una oportunidad —la única que tenemos en nuestra vida— de mostrar a todos nuestro ser cristiano y prolongar la virtud de Cristo en los hombres y para todos los hombres.

Un aspecto resaltado en nuestro trabajo ha sido la postura eclesiológica de Francisco de Vitoria contra el *conciliarismo*, concepción que junto al nominalismo estaba muy vigente en su época. Como sabemos los años de formación y docencia de Vitoria en la Universidad de París, fueron de amplio trato, influencia y conocimiento con profesores de estas dos corrientes. Sin embargo, es muy clara en sus *reacciones* la toma de distancia y la exposición de la doctrina ortodoxa y católica con respecto a la potestad de la Iglesia, del Papa y del Concilio. En este sentido, constituye una honrosa excepción de un valor trascendental. Sin que

pretendamos derivar nuestras conclusiones hacia una polémica, nos atrevemos a sugerir algo. Para el teólogo brillante de siempre, las buenas relaciones con los colegas no son de menospreciar. A veces, esto implicará ciertas cesiones en el Patrimonio verdadero de la fe católica. En el caso de Vitoria, aunque no se registra que haya sufrido un aislamiento en su quehacer teológico, si nos parece que perteneció al *colegio de los pocos teólogos* que no cayeron en mantener la posición conciliarista, la que tenía un fuerte asidero en el nominalismo, el humanismo y la filología de los gramáticos. Y, por esta razón su Teología y enseñanza mantuvieron una fidelidad a prueba de enfrentamientos, sin dejar de tener un profundo arraigo en la originalidad y lucidez para expresar la verdad a un mundo que exigía un estilo nuevo de Teología, que despertara al hombre y no lo esclerotice.

Ahora, en Vitoria no sólo es una férrea oposición y un amor a la Iglesia, lo que mantiene su enseñanza libre de errores fundamentales, sino una concepción subyacente de las relaciones eclesiológicas-pneumatológicas, que sabe expresar con brillantez y claridad en sus *reacciones*. Desde esta mirada teológica se comprende mejor a la Iglesia, como un fruto del Espíritu Santo, puesto que es un don dado al hombre para la Salvación. Esta afirmación latente en los artículos de fe del *Credo apostólico*, que al confesar la fe en el Espíritu Santo seguidamente la enlazan con la fe en la Iglesia, la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna. Esta concepción teológica ha tenido mucho eco en nuestros días y permite descubrir que la inspiración

del Espíritu Santo hace fecunda la vida de la Iglesia, puesto que el Espíritu Santo, es el don de todo don. *Altissimi Donum Dei*, como cantamos en el himno "Veni Creator" y que nos congrega en la Iglesia. Esta intuición que hemos explicitado, es muy clara en el Maestro Vitoria. No se entiende el poder en la Iglesia sin la actuación del Espíritu que lo hace posible. Y este poder es para la Salvación del hombre. Por lo mismo, no es tan solo una disciplina canónica la potestad del Papa por encima del Concilio Ecuménico. Es más bien una correcta interpretación de la potestad que el Espíritu de Dios ha dado a la Iglesia, en la primacía del Papa. El fundamento pneumatológico en esta doctrina eclesiológica salta a la vista desde esta percepción vitoriana, que no se ciñe únicamente a una concepción jurídica o canónica.

En segundo lugar *las lecciones escolares*, en total consonancia con el párrafo anterior, nos indican el derrotero de la Teología, que en su función docente no deja de especular y dar luces a los problemas de su tiempo, sin dejar por eso de tener una admirable fidelidad a toda la Tradición. Formar a un alumno en la Teología no es tan sólo prevenirlo contra los males de cada tiempo, sino también darle herramientas de investigación, que realicen una criba eficaz y que produzcan fruto. Por otro lado conocer la Teología equivale a: manejar y conducirse en sus fuentes, dejarse interpelar por ellas, tratar con respeto al adversario y a la opinión diversa. Y todo ello con el afán de buscar la verdad.

En los temas investigados sobresale la acción del Espíritu Santo en sus dones, frutos y carismas. De por

si esta orientación teológica es la más válida, puesto que conocemos al Espíritu Santo por lo que hace en nosotros, es decir, por sus obras. Y su actuar lo realiza en la Iglesia, en el mundo, en los hombres, en *la hodega interior* de cada uno. Esta última expresión de un preclaro exalumno de Salamanca, san Juan de la Cruz (cfr. CB 26, 3), está en el contexto del don del temor de Dios -temor filial-, que es una buena expresión para definir el ámbito de actuación del Espíritu Santo en el ser humano. El corazón del hombre, *interior hodega*, en la que se guardan los vinos de la vida y del pensamiento más alto, en convivencia con los deseos buenos y malos, es la morada que hace suya el Espíritu Santo. Desde allí inicia la transformación del hombre en otro Cristo.

La acción del Espíritu Santo en las virtudes teologales, dones y carismas, nos remite a la propia experiencia, que en el cristiano está inscrita por la Ley Nueva, que es superior a la Antigua y que la recibimos desde nuestro Bautismo. Francisco de Vitoria al hablar de la Ley Evangélica o Ley del Espíritu, no sólo la define en armonía con la doctrina tomista, como lo hemos señalado oportunamente, sino que inserta su reflexión desde la primacía de la caridad. El Espíritu es el que mueve a la acción al hombre, porque realiza en él la caridad, ya que Él es amor. Amor para el crecimiento interior del hombre y para la edificación de la Iglesia.

El Espíritu Santo descubierto en el análisis realizado, viene a ser un motor que nos conduce hacia la perfección en la caridad. Y todo esto se interrelaciona con la doctrina intratrinitaria, puesto que

la comunión entre las Tres Personas Divinas es el modelo de la comunión eclesial. El que es alguien-para-mí, se convierte en alguien para-el-otro. Pese a estos alcances en la obra vitoriana no encontramos un desarrollo de la *perichoresis* en la Trinidad. Y esto quizá se deba a que lo importante en el contexto de la Teología del siglo XVI era la clarificación sobre el actuar del Espíritu Santo, a través de las virtudes, de los dones y de los carismas. Recordemos la renovación espiritual que surge durante esa época en España. Hombres y mujeres de Dios como san Juan de Avila, san Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, evitan el error del iluminismo, a través de un discernimiento en la *escucha de lo que Dios quiere en la Iglesia*. Este don del Espíritu Santo se sitúa desde la perspectiva del don de la profecía, que se mantiene vivo en los hombres inspirados, que siguen los designios del Espíritu Santo. En Francisco de Vitoria no es una mera especulación racional la presencia de estos dones, sino una constatación del actuar del Espíritu Santo en la Iglesia, cuyo criterio de interpretación está expresado en la doctrina del Doctor Común.

En este punto podríamos detenernos y hacer un compendio de lo que hemos investigado. La conexión que sugeríamos en el capítulo II para la obra teológica del Maestro Francisco de Vitoria, se extiende más de lo proyectado. Ha pasado desde la relación entre Eclesiología y Pneumatología, pasando por la noción de Doctrina Sagrada y Ley Nueva, a la relación entre Cristología y los dones del Espíritu Santo. Y esta conjunción cristológica-pneumatológica, nos lleva a fundar, siguiendo los comentarios vitorianos, la misión

eclesial en la asistencia permanente del Espíritu Santo, que a través de sus dones de Predicación, dirige la Evangelización.

En armonía con todo esto, aunque no haya sido de nuestra competencia en esta investigación, es necesario afirmar que en la teología del Concilio de Trento, en cuya elaboración intervinieron reconocidos teólogos como Domingo de Soto –discípulo de Vitoria y miembro de la Escuela de Salamanca–, ha tenido cierta influencia el estilo teológico del Maestro Francisco de Vitoria. Si bien, el Concilio de Trento no trató temas pneumatológicos –como la relación entre la Gracia y el Espíritu Santo¹⁸¹–, en el estudio de Domingo de Soto y en su participación en este Concilio Ecuménico, podemos notar este estilo antes mencionado. Lo que nos lleva a deducir en la enseñanza de Domingo de Soto el aporte recibido por Francisco de Vitoria para la construcción de su doctrina, y que se nota preferentemente en el Catecismo Romano, que no ha dejado de tener importancia en nuestra época.

De hecho, la relación del Espíritu Santo con la dimensión eclesial se establece de tal manera que la Iglesia se abre sin cesar a las otras dos Personas Divinas, es decir, al Padre y al Hijo. Esta experiencia interior de la Gracia se trasladada a la vivencia eclesial, y se manifiesta en la comunión y en la unidad. Las Tres Personas de la Trinidad están en relación peculiar con la Iglesia. Y esta relación se manifiesta en la presencia eclesial e histórica, que desciende de la propia Trinidad.

¹⁸¹ Cfr. *Dzff* 1520-1583; L. LADARIA, *Antropología Teológica*, Madrid 1987, pp. 294s.

En todo este trayecto la Iglesia se reconoce, en el Espíritu Santo y desde el Espíritu Santo, muy comprometida con la vida humana en toda su realidad pluriforme. El Espíritu Santo en medio de hombres limitados se transparenta en presencia y asistencia permanente en sus decisiones, empresas, proyectos, funciones y expresiones. El Espíritu Santo como don no es una cosa que se transfiera a otro, sino siempre es un don-de-sí-mismo. Es decir, el Espíritu Santo, es alguien introducido en la historia de la Iglesia, que llega justo a tiempo, que impide que Ésta se desvíe de su misión y que suscite personas para que recuerden a la Iglesia su actuar en el mundo, puesto que es *su memoria y su alma*.

Esta manifestación gratuita del Espíritu Santo se percibe en los carismas y dones. La liberalidad con que procede el Espíritu Santo sobre la Iglesia no deja de asombrar a propios y extraños. Desde esta comprensión más vivencial el cristiano experimenta plenamente su ser parte de la Iglesia, puesto que la edifica con su vida y servicio. En esta línea de reflexión, la expresión *nuevo Pentecostés* está vigente, porque el actuar de la Iglesia en el mundo está vinculado a la efusión del Espíritu Santo, que a través de personas y acontecimientos dirige a la Iglesia y nos muestra el rostro de Cristo.

Con esto terminamos, concluyendo nuestro trabajo de investigación teológica. Hemos podido ver iluminados algunos contenidos de la obra vitoriana y sus significados teológicos, desde la pneumatología durante el Siglo XVI. La constatación principal de este trabajo nos lleva a reafirmar el conocimiento del

Espíritu a través de sus obras, en el hombre, en el mundo y en la Iglesia.

APÉNDICE

I

Fuentes del capítulo II

A. *RdeIndis*2, p. 2:

Locus relegendus:

Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti (Matth., ult., [28, 19]).

In quem locum moveretur quaestio, an liceat baptizare filios infidelium, invitis parentibus. Quae quaestio tractatur a doctoribus (Quarto «Sententiarum», dist. 4) et a S. Thoma (Secunda Secundae, quaest. 10, art. 12, et Tertia Parte, quaest. 68, art. 10). Et tota disputatio et relectio suscepta est propter barbaros istos novi orbis, quos indos vulgo vocant, qui ante quadraginta annos venerunt in potestatem hispanorum, ignoti prius nostro orbi.

Circa quos praesens disputatio habebit tres partes:

In PRIMA tractabitur, quo iure venerint barbari in dicionem hispanorum.

In SECUNDA, quid possint hispanorum principes erga illos in temporalibus et in civilibus.

In TERTIA, quid possint vel episcopi vel Ecclesia erga illos in spiritualibus et «in» spectantibus ad religionem, ubi respondebitur ad quaestionem propositam.

B. I-II, q. 68, a. 8:

Sin embargo, los dones son dados para ayudar a la virtud contra el defecto, lo que consta por la autoridad presentada; y así se ve que perfeccionan lo que la virtud no puede perfeccionar. Por lo tanto, los dones pueden más que las virtudes.

Respondo diciendo que, tal como consta en lo arriba dicho, las virtudes se pueden distinguir en tres: en efecto, las que son

virtudes teológicas, las que son intelectuales y las que son morales. Las virtudes teológicas son las que la mente humana ha unido a Dios; en cambio las virtudes intelectuales son las que perfeccionan la propia razón; y las virtudes morales son las que perfeccionan los apetitos humanos para disponer a obedecer la razón. Mientras que los dones del Espíritu Santo son los que disponen las almas de todos los hombres para que éstas se sometan a la moción divina.

Así pues, al haber sido visto la misma comparación entre los dones y las virtudes teológicas, por las que el hombre se une al movimiento «actuar» del Espíritu Santo; tal como «hacen» las virtudes morales con las virtudes intelectuales, por las cuales se perfecciona la razón, lo que es lo que mueve a las virtudes morales. De donde se sigue que así como se prefieren las virtudes intelectuales de las virtudes morales, porque éstas las regulan, de l mismo modo las virtudes teológicas se prefieren a los dones del Espíritu Santo, porque éstas las regulan. De lo que dice Gregorio, en el Primero de los *Libros Morales*, que *nunca llegarían a la perfección del número diez los siete hijos* [que son los siete dones], *si todo lo que relizan fueran no lo hicieran en la fe, la esperanza y la caridad.*

Más, si comparamos los dones con las otras virtudes intelectuales o morales, los dones son preferidos a las virtudes. Porque los dones perfeccionan las almas humanas en analogía al Espíritu Santo que las mueve; en cambio las virtudes perfeccionan o a la misma razón, o a los otros hombres en orden a la razón. Es manifiesto, por otra parte, que la más grande perfección mutable está dispuesta «orientada», para que convenga al más alto motor — movimiento—. De allí se sigue que son más perfectos los dones que las virtudes.¹⁸²

¹⁸² SED CONTRA est quod dona dantur in adiutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta: et sic videtur quod perficiant quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

RESPONDO dicendum quod, sicut ex supradictis patet, virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quaedam virtutes theologicae, quaedam intellectuales, quaedam morales. Virtutes quidem theologicae sunt quibus mens humana Deo coniungitur, virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur, virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivae perficiuntur ad

2

Fuentes capítulo III

A. PRIMA PARS

1. *Texto a:*

FRANCISCO DE VITORIA, *De Sacra Doctrina. In 1. q. 1. a. 1. lect. 3. en FilisTES*, pp. 41 s. [Lect. 3] [...]

[24] Sed quare Deus fecit hoc et non exposuerunt se (sic) scriptores? Respondet Augustinus in libro 10 de doctrina cristiana quod voluit Deus ut exercebantur in sacris litteris et saepius legerent. 2.º quia lucundior est veritas et acrius afficit animos hominum, cum per tenebras erumpens nobis illuxerit, quam si fuerit singulorum oculis perspicue obiecta, ut dicit ipse Augustinus. 3.º etiam, quia, si esset ita clara, esset expandere margaritas ante porcos, cum quilibet vellet, esset doctor in sacra scriptura. Propter quod Apostolus ad Ephesios 4. [11s] ad hoc propositum dicit: ipse quidem dedit alios prophetas, alios evangelistas, alios pastores et doctores ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi. Et 1 ad Cor. 14 [per totum caput] idem Apostolus diligenter tractat de interpretatione revelationis, quam vocat prophetiam, cuius usus est (ut dicit *ibidem* Sanctus Thomas) exponere verbum Dei ad plebem exponendo sacras scripturas et Apostolus ibi *vocat* prophetas interpretes scripturae sacrae et prophetare interpretari. Et ad 1 ad Cor. 12. [4-8]: divisiones gratiarum sunt etc.: unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem: alii quidem per Spiritum

obediendum rationi. Dona autem Spiritus Sancti sunt quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae.

Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui Sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva. Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas: ita virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit, in 1 *Moral.*, quod *neque ad denarii perfectionem septem flui* (id est septem dona) *perveniunt, nisi in fide, spe et caritate fuerit omne quod aequat.*

Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona praeferuntur virtutibus. Quia dona perficiunt vires animae in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem: virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem. Manifestum est autem quod ad alioquem motorem oportet maiori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eum [f. 6v] dem Spiritum etc. Et beatus Augustinus 14 de civitate c. primo dicit super istum locum quod Apostolus per scientiam intellexit facultatem qua quis novit quomodo fides ipsa et pius optuletur et contra impios defendatur, quam non omnes fideles habent: contra Lutherum etc., cum omnes fideles habeant fidem, sed non istam facultatem.

II. Texto b:

ThomES, pp. 41 s:

[Lect. 4][27] Hoc idem determinat Apostolus 1 ad Cor. Secundo [6-11], quod, scilicet, sapientia necessaria est ad veram religionem et cultum Dei. Dicit enim: sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius saeculi neque principum huius saeculi, qui destruuntur, sed loquimur Dei sapientiam in misterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram: quam nemo principum huius saeculi cognovit, si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent. Scriptum est enim quod oculus non vidit neque auris audivit neque in cor hominis ascendit quod praeparavit Deus his qui diligunt illum; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda Dei. Et probat Apostolus quod profunda Dei non possit homo ex naturalibus stando in lumine naturali: quia mysteria et secreta hominis nullus potest cognoscere nisi per spiritum ipsius; ergo a fortiori erit in Deo. Dicit sic: quis enim novit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui est in homine? [ita et] secreta Dei nemo potest cognoscere nisi Spiritus Dei.

3. l. q. 1. a. 1. ad. 1:

Ad primum ergo dicendum quod, licet ea quae sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscipienda per fidem. Unde et *ibidem* subditur [v.25]: *plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi*. Et in huiusmodi sacra doctrina consistit.

B. PRIMA SECUNDAE

I. Texto a:

ComI-II, pp. 23 s.

QUAESTIO NONAGESIMATERTIA

De lege aeterna

In articulo primo nihil est quod egeat declaratione, nec in secundo. [...]

ARTICULUS SEXTUS. – Utrum omnes res humanae subjiciantur legi aeternae

Distinguit quod dupliciter aliquid subditur legi aeternae. Uno modo per cognitionem. Ex isto loco potest inferre quod sanctus Thomas per legem aeternam non intelligit solum legem naturalem. Ponit conclusiones, quod quantum ad inclinationem omnia subduntur legi aeternae: sed quantum ad cognitionem, sola creatura rationalis. Sed ponit differentiam notandam ad intelligendam scripturam. *Si spiritu Dei ducimini, non estis sub lege* (Gal. 5, 18). Exponit dupliciter.

II. Texto b:

ComI-II, pp. 86-89 *passim*.

QUAESTIO CENTESIMASEXTA

De lege evangelica quae dicitur lex nova secundum se

(Lectio 138)

ARTICULUS PRIMUS. – Utrum lex nova sit scripta

I.- Respondet quod principaliter est lex indita, secundario vero est lex scripta. Probat primum quia unumquodque videtur esse quod est potissimum in eo ex 9 *Ethicorum*, sicut homo dicitur rationalis et non vocatur animal. Sed gratia est potissimum in lege nova, et haec est indita cordibus hominum. Ergo. Pertinet hoc ad expositionem sacrae scripturae: quare lex nova non vocatur lex scripta, cum sit etiam scripta sicut et vetus. Est expressa illa auctoritas Jeremiae quam Paulus inducit II Cor. 3. Etiam Joan. 14 (v. 26). *Ille vos docebit omnia*, et I Jo. 2 (v. 27): *Uinctio eius docet vos de omnibus*. Propterea etiam lex evangelica vocatur lex amoris, et vetus timoris, quae inducebat homines per timorem ad servandum, sed nova per amorem. Rom. 8 (v. 15): *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore*. Ubi Augustinus dicit, brevis differentia veteris et novae legis, timor et amor. Sed non videtur ita clarum quare non vocetur scripta cum sit scripta. [...]

Tertio potest dici quod lex non solum dicitur doctrina ipsa, sed etiam inclinatio quaedam ad servandam legem. Ita dicitur lex lapidis. Unde est haec etiam differentia, quod in lege veteri per poenas et praemia inducebantur ad servandum, extrinsecus monebatur; in lege autem nova non solum habet doctrinam, sed Spiritum Sanctum intrinsecus inclinantem ad servandum ipsam. Item etiam quia doctrina fidei continebatur tota in scriptura sacra; in lege autem nova bona pars fidei habet Ecclesia edocta a Spiritu Sancto et quae non est in ea scripta.

2.- Circa istum articulum dubitatur, quae est major auctoritas scripturae, an auctoritas Ecclesiae. Quia Doctor videtur dicere quod major est auctoritas Ecclesiae, cum dicta quod principalius est in lege nova inspiratio interior Spiritus Sancti. Ergo videtur quod est major auctoritas Ecclesiae, quae regitur et inspiratur a Spiritu Sancto. Est quaestio quae solet tractari Parisius.

Pro solutione est notandum quod omnes christiani tam catholici quam haeretici conveniunt in hoc, quod in Ecclesia est una regula circa necessaria ad salutem et circa credenda in qua non potest cadere mendacium. Et illa regula est scriptura sacra, quia *Spiritu Sancto inspirante* etc. *Jota unum non praeteribit*. Et alibi, *Qui vos audit me audit*. Non potuit esse major auctoritas. Sed non disputamus nunc quae sit ista scriptura sacra, in quo non omnes conveniunt. Satis est quod est aliqua scriptura sacra in Ecclesia in qua non potest esse mendacium quantum ad ea quae spectant ad salutem. Hoc dico, quia novi grammatici potius quam theologi dicunt quod in parvis non multum refert quod fuerim lapsi Evangelistae, ut quod unus dixit erat hora tertia, et alius hora sexta. Ego credo quod qui dicunt quod lapsi sunt Evangelistae vel oblivione vel lapsu, mentiuntur in caput suum. Sed de hoc nihil modo. Dixit enim Christus, *Jota unum* etc.

Secundo est notandum quod, licet haeretici, maximi moderni, dicant quod tota Ecclesia potest errare etiam in fide, et Lutherus dicit, scripturam volo esse judicem, ideo isti nihil volunt admittere quod non sit in sacra scriptura, nec concilium nec etc. Unde faciunt novam legem non solum principaliter scriptam, sed solum scriptam. Nullam aliam inspirationem aut doctrinam Spiritus Sancti volunt admittere. Sed inter omnes catholicos convenit quod Ecclesia non potest errare in his quae spectant ad fidem, quia Christus promisit, *Ego rogavi pro te* etc. Et non promisit hoc Petro

tamquam privatam personam, cum ipse postea defeccerit. Restat ergo ut implicatur illa promissio in Ecclesia.

[...]

3.- Respondetur quod quaestio forte est de nomine. Sit prima propositio: Probabile est quod aequalis auctoritas est Ecclesiae et scripturae sacrae. Probatur quia utraque auctoritas est infallibilis, et una non dependet ab alia. Bene scimus quod duae propositiones sunt necessariae, tamen una habet principia infallibilia, quia propter quod unumquodque tale etc. Sed tamen ubi una non dependet ex alia, sed habent aequae evidentia principia, quare non sint ipsae aequales? Sic in proposito, quod continentur in sacra scriptura non pendet ex Ecclesia, quia si hoc est Joannis evangelistae, hoc est verum etiam sine Ecclesia. Nec contrario doctrina Ecclesiae pendet ex scriptura sacra. Et confirmatur. Quia tam certa erat Ecclesia antequam esset scriptum evangelium sicut nunc est. Ergo scriptura non addidit majorem certitudinem. Et confirmatur per hoc quod Doctor dicit quod Ecclesia regitur a Spiritu Sancto.

[...]

Ad argumenta in contrarium, Ecclesia regitur immediate a Spiritu Sancto, concedo, quia aliqua continentur in Ecclesia quae non continentur in scriptura sacra, et sunt de fide tenenda. Tamen dico quod non ita certa sicut scriptura; quia si essent ei contraria, non essent tenenda, quamvis sit impossibile. Ad aliud, tam certa erat Ecclesia antequam evangelium scriberetur, concedo hoc, et nego consequentiam; quia si Joannes evangelista diceret aliquid, magis standum esset ei quam Ecclesiae.

ARTICULUS SECUNDUS. – **Utrum lex nova justificet**

Videtur ex dictis Augustini quod non magis lex nova justificet quam vetus, nisi quod perfecte disponit lex nova, quod non faciebat vetus, quia lex nova habet Spiritum vivificantem.

C. SECUNDA SECUNDAE

I. De fide, de dono intellectus, de dono scientiae, de blasphemia in Spiritum Sanctum, y, de dono timoris

1. *Contl-II*, I, pp. 50 s.

QUAESTIO PRIMA

De objecto fidei

ARTICULUS DECIMUS

Utrum ad summum pontificem pertineat fidei Symbolum ordinare.

- 1.- [...]
- 2.- [...]

Secundo dico, quod considerare symbolum aut articulum vel addere non est determinare aliquam propositionem esse de fide quae prius non esset determinata de fide, nec hoc sufficit ad hoc quod sit novus articulus. V. g. Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio. Illa erat de fide et revelata in scriptura, et non erat determinatum quod illa erat de fide. Postea in concilio Lugdunensi sub Gregorio decimo et novissime in concilio Florentino fuit ab Ecclesia illud determinatum. Item, multae propositiones sunt determinatae ab Ecclesia, puta quod in Christo sunt duae voluntates, scilicet humana et divina et similes propositiones, et tamen illae non pertinent ad symbolum nec sunt articuli fidei. Nec illud sufficit, scilicet quod determinentur ab Ecclesia ad hoc quod sint articuli fidei.

2. *ComII-II*, I, pp. 55 s.

6.- [...]

Secunda conclusio: Capiendo Ecclesiam pro congregatione praesenti, non ut includat patres antiquos, major est auctoritas scripturae sacrae quam Ecclesiae. Itaque, si determinaret aliquid quod non esset in scriptura nec in Ecclesia antiqua, sed esset novum, non esset tantae auctoritatis sicut id quod continentur in scriptura. Probatur conclusio, quia Ecclesia non habet potestatem determinandi nisi ex scriptura: ita quod si aliquid determinaret contra scripturam, non staremus ei, quia Ecclesia quae nunc est, non habet spiritum propheticum, sed dirigitur a Spiritu Sancto. Ideo majoris auctoritatis est scriptura quam Ecclesia praesens. Nec de hac Ecclesia praesenti intelligit Augustinus cum dicit, Evangelio non crederem, etc., sed intelligit de Ecclesia antiqua in qua erat spiritus propheticus. Et ita verum dicit, quia illud erat in initio nascentis Ecclesiae. Non enim sciebamus an hoc esset evangelium Matthaei, nisi quia credebamus Ecclesiae primitivae in qua erat spiritus propheticus. Sed modo ego non crederem

Ecclesiae si aliquid diceret contra Matthaeum. Item probatur hoc, quia Ecclesia habet suas regulas ex scriptura sacra et ex his quae derivata sunt ad nos ex apostolis et factis Christi.

Praeterea, dicit tertio, quod Ecclesia ista impossibile est quod erret, sed infallibiliter regitur ab Spiritu Sancto, dato quod hoc sit per sacram scripturam: non enim habet modo spiritum propheticum sicut apostoli habebant in suis conciliis. Si enim modo, ex scriptura vel ex his quae ad nos derivata sunt ab apostolis, Ecclesia non posset aliquid determinare de fide, sisteret, nec ultra procederet. Itaque, licet Ecclesia praesens sit minoris auctoritatis quam scriptura et quam Ecclesia antiqua, tamen quidquid determinaverit Ecclesia praesens, est tenendum tanquam de fide, quia non potest errare. Patet, quia licet Spiritus Sanctus non ei assistat spiritu prophético, quia non habet de lege spiritum propheticum, tamen Ecclesia praesens habet Spiritum Sanctum sibi assistentem ad conservandam fidem traditam ab Ecclesia antiqua et traditam in scriptura sacra. Haec est sententia Iulius egregi doctoris.

3. *ComII-II*, I, p. 57.

9.- Sed contra. Unde ego sciam quod papa aut concilium fecit quod in se est, vel an temerarie processit ad determinandum? Bene ego sum certus ex fide quod si papa et concilium faciant omnem diligentiam quam possunt facere, quod non errabunt determinando ea quae sunt fidei. Sed unde constat quod hoc faciant?

Respondeo quod verum est quod Ecclesia non sic faciendo diligentiam, posset errare. Tamen Spiritus Sanctus tanquam rector Ecclesiae non permittet quod determinent sine eo quod faciant id quod in se est. Non enim permittet quod papa et concilium temerarie aliquid illic determinent. Et sic absolute quidquid illic determinatum fuerit tanquam de fide, tenendum est.

4. *Texto d.*

ComII-II, I, pp. 133-140 *passim*;

Cuestión 8^a

Sobre el don de la Inteligencia

[...]

ARTÍCULO PRIMERO

De cómo la inteligencia sea don del Espíritu Santo

1.- En donde primero se notará, delante del artículo, lo que santo Tomás presupuso extensamente en la I-II, q. 68; lo que nosotros en parte tratamos aquí, es decir, en la materia de la virtud, dado que los pecadores y justos tienen actos, con todo de otro modo es el desinteresado justo que el ladrón. En efecto no tienen los mismos actos; así todavía en materia de fe, ambos tienen fe infusa, y creen también, pero no obstante en lo que creemos, algunos actos (se) tienen por justos y buenos, los que no (se) podrían tener por malos. Y los justos tienen estos actos por don del Espíritu Santo, para los que sin duda no ven suficiente la fe infusa, puesto que aun aquella está en los pecadores, y porque de otro modo ayu'da Dios y concurre tanto con el justo para las (cosas) que son de fe como con los pecadores; pero es necesario algún auxilio especial del Espíritu Santo que coopere particularmente con los justos, y el que es llamado don de inteligencia por el que el justo comprende con más perfección las (cosas) que son de fe. De donde es lícito que crean los pecadores y justos, no obstante de este modo no entenderán las (cosas) que son de fe tal como los justos; y a esto se llama don de inteligencia.

Luego, la conclusión es: para que (el intelecto) penetre y entienda sobrenaturalmente, esto es de las (cosas) que son de fe, antes que la fe infusa, tiene necesidad nuestro intelecto de algún don sobrenatural dado por el Espíritu Santo. Y esto es el don de la inteligencia. Y santo Tomás lo expone excelentemente. Ved el escrito.

2.- Quienes escucharon la I-II, entienden fácilmente la intención de santo Tomás. Yo sencillamente repito algo de él. Y notad primero que está poniendo algo sobre los dones del Espíritu Santo, que a todos se manifiestan. Y (esto) se prueba en Isaías, II (vv. 1-3): "Saldrá un retoño de la raíz de José, y descansará sobre él el Espíritu del Señor, espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad, y será colmado del espíritu del temor del Señor"; donde se ponen los siete dones del Espíritu Santo, y lo recuerda la Iglesia en aquel himno *Letani Creator*: «Tu don septiforme». En (este texto de) la Sagrada Escritura no se llaman dones, sino Espíritu y algunas veces Espíritu del Señor, sin embargo la Iglesia los llama tareas (ministerios) y dones. Dado que esto es afirmado en forma inmovible para todos, con todo se duda entre los doctores de si

aquellos dones se distinguirían de las virtudes, es decir de la fortaleza, de la templanza, et c., de lo que está dictado extensamente en I-II, q. 68.

3.- Lo segundo. Es de notar que hay un doble motor en el hombre: uno que es motor interior, es decir, razón misma, y el otro que es motor extrínseco, es decir, Espíritu Santo, el que si dejara de ser nuestro motor, es decir como intelecto, generalmente nos equivocaríamos. De donde (Él) ha puesto en nosotros razón y para cada una virtudes infusas; (y) si no somos movidos por el Espíritu Santo en muchas cosas erraríamos; y por lo mismo, antes que el motor interior, el hombre necesita del motor exterior. Y esto no solo lo dirán nuestros doctores, sino también el Filósofo en el libro *De Fortuna*, cuando dice que doble es el motor, intrínseco, es decir la razón, y exterior, es decir el buen genio (espíritu).

1...1

5.- Lo cuarto. Es de notar particularmente sobre la fe, que la fe nace de la escucha: Desde donde no se inclina (a escuchar), sino mediante alguna razón o motivo. Y así la fe se inclina hacia el asentimiento por causa de la razón. Yo expreso, esto que creo, que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, ¿Por qué? Porque está determinado en el Concilio Niceno. Y creo que el Hijo es igual al Padre, porque él mismo ha dicho: *Yo y el Padre somos uno* (Jn 10, 30), y porque está definido. Y creo que el ser de Dios es irino porque encuentro en la lectura de la Carta canónica de Juan: *Tres son los que dan testimonio en el cielo, Padre, Palabra y Espíritu Santo, y estos tres son uno* (1 Jn 5, 7).

6.- 1...1

7.- 1...1

Estos han declarado y probado desde los lugares de la Sagrada Escritura. Lo primero se prueba desde aquel pasaje de Mt 10, 18-20: *Mientras estéis de pie ante reyes y presidentes, no piensen como o qué has de decir; en efecto se os dará en aquella hora lo que has de decir*. La promesa, luego, aquella que no es entendida desde la fe, puesto que ya la tenían; luego se entienda por don de la inteligencia, lo que es de iluminación, por el modo que los mártires y apóstoles cuando estaban ante reyes y presidentes eran iluminados con lo que responderían. Además, por la fe no podrían conocer los mártires lo que tendrían que responder en el pretorio, en cuanto que la fe sea de la escucha, y lo que aquello mismo no escucharán, como la Beata muchacha Inés, ¿cómo podría

responder por fe? Por lo tanto convenia que fuese (ella) iluminada especialmente por Dios. Ni para esto era suficiente la fe: luego era necesario que fuese obra de algún don del Espíritu Santo. Y esto es confirmado por Isaías 50, 5: "El Señor me abrió el oído, y no lo desobedecí, y no me volví atrás". Esto es cierto que Isaías estaba iluminado por la fe; pero era necesario que el Señor le abriera el oído para que se mueve hacia aquello que es divino, para lo cual no era suficiente la razón, ni con las virtudes. Lo mismo en la Carta a los Romanos 8, 14: *los que obran por medio del Espíritu de Dios estos son hijos de Dios y herederos*; donde se ve que Pablo no se refiere a la fe. Es evidente que aquellos que obran por la fe pueden ser pecadores, porque por el pecado no se pierde la fe. Y puesto que los pecadores no son hijos de Dios. Es evidente que Pablo no los llama hijos de Dios sino aquellos que obran por el Espíritu de Dios. por lo tanto, se entiende de una especial iluminación que es operada e iluminada por Dios. En la Primera Carta Canónica de Juan 2, 27: "No tenéis necesidad que alguno os enseñe, estáis ungidos vosotros mismos, esto es por el Espíritu Santo, que os enseñará a vosotros todas las cosas". En esta cita no se puede entender que se está hablando de la fe. Es patente que la fe nace de la escucha, tal cual lo han presupuesto los doctores como se ve en el caso de un niño bautizado. Pero estos ya tenían la fe. Por lo tanto, después de que Pablo dice, que habéis sido aleccionados por la unción, se sigue que se comprende desde la luz sobrenatural que Dios especialmente nos ayuda e ilumina desde algunos. Por lo tanto, conviene poner aquello antes de la fe. Además, Pablo dice: *el que es espiritual juzga todas las cosas*. Ved la Primera Carta a los Corintios 2, 14-15: *el hombre carnal no percibe las cosas que son de Dios, en cambio el que es espiritual juzga todas las cosas*. ¿Lo que es decir: todas las cosas las juzga bien, sin que se equivoque hacia ninguna? No se puede por la fe, la que está aún en el pecador. Luego, (se puede) por aquel don del Espíritu Santo. [...]

Agustín: como todavía es el ejemplo de los judíos: en aquel lugar: *Abraham tuvo dos hijos*, comprende en sentido literal, yo en cambio entiendo en sentido alegórico sobre los dos Testamentos. De donde que Agustín mejor que yo penetra ampliamente en este lugar, no partiendo de la fe, porque tengo la recta fe que aquel; y sin embargo con esto no penetro al sentido de la Escritura como aquel: Por lo tanto esto proviene del don del Espíritu Santo; y a esto llamamos don de la inteligencia.

[...]

Y esto puede ser más explicado. Como decíamos de los ángeles y el primer hombre, en su primera condición, esto es en su creación, tendrían fe, sino conocieran más perfectamente que nosotros. Hemos dicho luego que la fe se pone al juzgar, más el don de la inteligencia se pone para esto en lo que entendemos sobrenaturalmente, puesto que no basta el don natural, esto es la luz natural. Además se pone para esto lo que entendemos más perfectamente, incluso lo que de la naturaleza de Dios puede ser conocido. Y para esto aducimos el ejemplo de los ángeles y el primer hombre, quienes aunque no tenían evidencia de las cosas sobrenaturales, no obstante veían más perfecta y claramente que nosotros. Por lo tanto, digo del mismo modo, que como los ángeles conocían más perfectamente las cosas que son de fe que nosotros, así los justos y los santos son ilustrados por Dios para que entiendan más perfectamente la fe que tenemos, que los pecadores y los otros. Procura para esto aquello de Agustín, Libro XII del *De Trinitate*, cap. 2: "Quienes creen, oren para entender". De donde es evidente que una cosa es creer, y otra entender. Por lo tanto para esto que alguien entienda, se presupone la fe, y se prerequisite otro don. Del mismo modo, sobre aquello del Evangelio de Juan, cap. 6, tratado 29, dice: la recompensa de la fe es entender, junto aquello de Isaías 7, 9: *Si no creéis, nada entenderéis*, según la interpretación literal de la Septuaginta, que sigue Agustín. De donde es evidente que antes es creer que entender. Y un cierto doctor, no sé quién es, creo que Ricardo de san Víctor, es el que trata aquello de *Quien creyera y fuera bautizado, sería salvo* (Mc 16, 16), dice: Bendito sea Dios quien no ha dicho, quien entendió sino quien creyó, porque sería más difícil entender, cuando sea penetrar (con la inteligencia) que al creer. Por lo tanto, una cosa es creer, y otra entender, y para esto que comprendemos es necesario aquel don de la inteligencia. Y lo que así sea, en lo que los santos y

los justos son ilustrados peculiarmente por Dios para entender algo de las cosas de la fe, las que no entienden los pecadores y los otros, no se vuelven hacia la duda ante algo: así en efecto todos los doctores dicen conjuntamente. Y esto dice Pablo en la Carta a los Efesios 4, 11: *Dio a algunos (el ser) doctores y pastores en la Iglesia, y a otros evangelistas*, et c. Por tanto, con el concurso del Espíritu Santo entienden más especialmente las cosas que son de fe que los otros y los pecadores. No se duda, sin que Dios ilumine especialmente a algunos para esto que enseñan al pueblo.

[...]

10.- [...]

Un poco se refiere esto, si no obstante decimos que en nosotros hay actos virtuosos y todavía otros más perfectos, por consiguiente no sabemos nosotros la razón (causa) de aquellos (actos). De donde santo Tomás en la solución a lo segundo dice que uno declara las cosas que son dichas. Así pues dice cómo la inteligencia que es un don, y la fe se tienen, efectivamente como la inteligencia asiente a los primeros principios sin el discurso de la razón, así también el don de la inteligencia no hace entender las cosas sobrenaturales por causa de la razón, sino inmediatamente desde la inspiración del Espíritu Santo. De donde nace esto que es constatable que el don de la inteligencia difiere por la fe, porque la fe se sigue de la razón, mas los dones de toda clase se siguen inmediatamente, no por alguna razón, sino por inspiración del Espíritu Santo. Por consiguiente, tal como el asentimiento de la conclusión depende de las premisas, así la fe depende de la razón, no tanto de la inteligencia. De donde que lo que opera en los ilustrados y movidos por el don del Espíritu Santo, que obran en cierto modo como (criaturas) irracionales, como ignorantes por causa de lo que obran. Los (animales) irracionales en efecto hacen muchas cosas, mas ignoran la causa por la cual hacen aquellas cosas, como la hormiga no junta los granos para que ella tenga para pasar el invierno, porque esto (lo) ignora, mas si esto obra, es por su instinto natural. Luego de este modo los ilustrados por Dios ignoran la causa por la cual hacen alguna cosa, porque para aquello son dirigidos inmediatamente por Dios; como por ejemplo, alguna vez la prudencia juzga al ser orientándolo, y sin embargo el Espíritu Santo, sin que el hombre lo conozca por la razón, por el

don del consejo mueve a aquel a esto que no (se) dirige (por la razón). Así lo está diciendo¹⁸³.

183) **QUAESTIO OCTAVA**

De dono intellectus

[...]

ARTICULUS PRIMUS

Utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti

1.- Ubi primo notabitur, ante articulum, quod sanctus Thomas praesupponit unum late dictum in Prima secundae, q. 68, quod nos ex parte pertractavimus ibi, scilicet quod circa materiam virtutum, dato quod peccatores et justi habeant actus, tamen aliter est temperatus justus quam fur, non enim habent eodem actus: ita etiam circa materiam fidei, utriusque habent fidem infusam, et etiam credunt, sed tamen circa ea quae credimus, aliquos actus habent justi et boni quos non possunt habere mali. Et justi habent istos actus per donum Spiritus Sancti, ad quos quidem non videtur sufficere fides infusa, quia illa etiam est in peccatoribus, et quia aliter adjuvat Deus et concurrat cum justis ad ea quae sunt fidei quam cum peccatoribus: sed opus est aliquo auxilio speciali Spiritus Sancti quo particulariter concurrat cum justis, et illud vocatur donum intellectus per quod justus perfectius capit ea quae sunt fidei. Unde licet credant peccatores et justi, non tamen ita intelligunt ea quae sunt fidei sicut justi: et hoc vocatur donum intellectus.

Est ergo conclusio: quod ad penetrandum et intelligendum supernaturalia, id est ea quae sunt fidei, praeter fidem infusam, indiget intellectus noster aliquo dono supernaturali dato nobis a Spiritu Sancto. Et illud est donum intellectus. Et sanctus Thomas egregie exponit. Vide litteram.

2.- Qui audierunt Primum [ms. Secundam] secundae, facile intelligent intentionem sancti Thomae. Ego breviter repetam aliqua ex illis. Et primo notate quod esse ponenda aliqua dona Spiritus Sancti, omnes fateantur. Et probatur Esaiae, 11 (vv. 1-3): *Egredietur virga de radice Jesse, et requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini; ubi ponuntur septem dona Spiritus Sancti, et meminit Ecclesia in illo hymno l'eni Creator, «Tu septiformis munere». In sacra scriptura non vocantur dona, sed Spiritus; sed*

Ecclesia vocat munera et dona, et doctores sacri aliquando vocant dona, aliquando Spiritus Domini. Sed dato quod hoc inconcussae ab omnibus concedatur, tamen est dubium inter doctores an ista dona distinguantur a virtutibus, scilicet fortitudine, temperantia, etc., de quo late in 1. 2. q. 68 dictum est.

3.- Secundo est notandum quod duplex est motor in homine: unus quidem est motor interior, scilicet ratio ipsa; et alius est motor extrinsecus, scilicet Spiritus Sanctus, qui si desineret nos cum motore nostro, scilicet intellectu, plerumque erraremus. Unde posita in nobis ratione et omnibus virtutibus infusis, in multis erraremus si non moveremur a Spiritu Sancto; et ideo, praeter motorem interiozem, indiget homo motore exteriori. Et hoc non solum dicunt nostri doctores, sed etiam Philosophus in libro *De fortuna* dicit quod duplex est motor, intrinsecus, scilicet ratio, et exterior, scilicet bonus genius.

[...]

5.- Quarto est notandum particulariter de fide, quod fides est ex auditu: unde non inclinatur nisi mediante aliqua ratione et motivo. Itaque fides inclinatur ad assentiendum propter rationem. Ergo assentio, id est credo quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio. Quare? Quia determinatum est in concilio Nicaeno. Et credo quod Filius est aequalis Patri quia ipse dixit: *Ego et Pater unum sumus* (Joan. 10, 30), et quia determinatum est. Et credo Deum esse trinum quia inventio in canonica Joannis: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt* (1 Joan. 5, 7).

6.- [...]

7.- [...]

Ista declarantur et probantur ex locis sacrae scripturae. Primo probatur ex illo Mat. 10 (vv. 18-20): *Dimiseritis ante reges et praesides, nolite cogitare quomodo aut quid loquamini: dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini*. Promissio ergo ista non intelligitur de fide, quia iam habebant: ergo intelligitur de dono intellectus, id est de illuminatione, qua martyres et apostoli quando erant ante praesides illuminabantur quid responderent. Praeterea, per fidem non poterant cognoscere martyres quid oporteret respondere praetoribus, cum fides sit ex auditu, et illud ipsi non audierant; sicut beata Agnes puella, quomodo poterat per fidem respondere? Ergo oportebat quod specialiter a Deo illuminaretur.

nec ad illud sufficiebat fides: ergo opus erat quod per aliquod donum Spiritus Sancti. Et confirmatur ex illo Esaiiae, 50 (v. 5): *Dominus mihi aperuit aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii*. Certum est quod Esaias erat illuminatus per fidem; sed opus erat ut Dominus aperiret aurem ad hoc quod divinitus moveretur, ad quod non sufficiebat ratio, etiam cum virtutibus. Item ad Rom. 8 (v. 14): *Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei, et haeredes*; ubi Paulus non loquitur de fide. Patet, quia illi qui aguntur fidei, possunt esse peccatores, quia per peccatum non perditur fides. Et tamen peccatores non sunt filii Dei; patet, quia Paulus non vocat filios Dei nisi illos qui Spiritu Dei aguntur. Ergo intelligit de speciali illuminatione qua aguntur et illuminantur a Deo. Et Joannes in prima canonica, 2 (v. 27): *Non necesse habetis ut aliquis doceat vos, ipsa enim unctio, id est Spiritus Sanctus, docebit vos omnia*. Isic locus non potest intelligi de fide. Patet, quia fides est ex auditu, quia praesupponit doctorem, ut patet in puero baptizato. Sed illi iam habebant fidem. Ergo postquam Paulus dicit quod unctio decebit vos, sequitur quod intelligitur de lumine supernaturali quo Deus specialiter adjuvat et illuminat nos de aliquibus. Ergo oportet illud ponere praeter fidem. Praeterea, Paulus dicit: *Spiritualis iudicat omnia*. Vide primae ad Cor. 2 (vv. 14-15): *Carnalis homo non percipit ea quae Dei sunt, spiritualis autem iudicat omnia*. Quid est dicere, omnia bene iudicat, nisi quod in nullo errat? Non tamen potest per fidem, quae etiam est in peccatore. Ergo per aliud donum Spiritus Sancti. [...]

8.- [...]

9.- Secundo etiam nota, ut dicit sanctus Thomas in Prima secundae, quod unus potest intelligere ea quae sunt fidei melius quam alius duobus modis. Primo, quia plura intelligit quam alius. V. g., ego intelligebam illud. *In principio erat Verbum*, scilicet in principio temporis, et beatus Augustinus intelligit alium sensum, quem ego non percepissem sine Augustino; sicut etiam est exemplum de iudaco: illum locum: *Abraham habuit duos filios*, intelligit in sensu literali; ego autem intelligo in sensu allegorico de duobus Testamentis. Unde quod Augustinus melius extensive penetret illum locum quam ego, non provenit a fide, quia ita rectam fidem habeo sicut ille; et tamen cum hoc non penetro sensum scripturae sicut ille; ergo hoc provenit a dono Spiritus Sancti, et hoc vocamus donum intellectus.

[...]

Et potest hoc magis explicari. Sicut dicebamus de angelis et primo homine, in prima sui conditione, id est creatione, habuerunt fidem, sed perfectius cognoscebant quam nos. Diximus ergo quod fides ponitur ad iudicandum, sed donum intellectus ponitur ad hoc quod intelligamus supernaturalia, quia non sufficit donum naturale, id est lumen naturale. Præterea ponitur ad hoc quod perfectius intelligamus etiam quæ ex naturalibus de Deo cognosci possunt. Et ad hoc adducebamus exemplum de angelis et primo homine, qui licet non habebant evidentiam de supernaturalibus, tamen perfectius et clarius videbant quam nos. Dico ergo eodem modo, quod sicut angeli perfectius cognoscebant ea quæ sunt fidei quam nos, ita iusti et sancti illustrantur a Deo ut perfectius intelligant ea quæ fide tenemus, quam peccatores et alii. Facit ad hoc illud Augustini, 12 *De Trinitate*, cap. 2: Qui credunt, orient ut intelligant. Unde patet quod aliud est credere, et aliud intelligere. Ergo ad hoc quod aliquis intelligat, præsupponitur fides, et prærequiritur aliud donum. Item, super illud Joannis, cap. 6, tractatu 29, dicit: Merces fidei est intelligere, juxta illud Esaiæ, 7 (v. 9): *Si non credideritis, nihil intelligetis*, secundum litteram septuaginta interpretum quam Augustinus sequitur. Unde patet quod prius est credere quam intelligere. Et quidam doctor, nescio quis sit, credo quod Richardus, tractans illud, *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit* (Marc. 16, 16), dicit: Benedictus Deus qui non dixit, qui intellexerit, sed qui crediderit, quia difficilior esset intelligere, cum sit penetrare, quam credere. Ergo aliud est credere, et aliud intelligere; et ad hoc quod intelligamus opus est isto dono intellectus. Et quod ita sit, quod sancti et iusti illustrentur peculiariter a Deo ad intelligendum aliqua in rebus fidei quæ non intelligunt peccatores et alii, non revocatur in dubium apud aliquem: sic enim omnes doctores communiter dicunt. Et hoc dicit Paulus ad Ephesios, 4 (v. 11): *Dedit quasdam doctores et pastores in Ecclesia, et alios evangelistas*, etc. Ergo ex concursu Spiritus Sancti peculiariter intelligunt ea quæ sunt fidei quam alii et peccatores. Non est dubium, nisi quod Deus specialiter illuminat aliquos ad hoc quod doceant populares.

[...]

10.-[...]

S. *Complut.* I, pp. 142-145 *passim*.

Texto c:

ARTÍCULO CUARTO

Si el don de la inteligencia se introduce a todos los que tienen la gracia

1.- Alguién puede dudar, porque nosotros no experimentamos las ilustraciones del Espíritu Santo. ¿Acaso se dan (estas ilustraciones) en todos los justos? Responde santo Tomás afirmativamente. Es evidente, puesto que para todos conviene que el justo sea de recta voluntad. Mas rectitud de voluntad no puede haber sin el don de la inteligencia. Luego. Se prueba lo último, porque la voluntad se sigue del buen conocimiento, debido a que nada quiere sin que antes lo conozca. Mas el hombre no puede naturalmente entender la verdad sobrenatural suficientemente sin la ayuda de Dios. Por tanto es necesario que el hombre por el don de la inteligencia conozca alguna verdad sobrenatural a la que

Parum hoc refert, si tamen dicamus quod in nobis sunt actus virtutum et etiam alii perfectiores, ita quod non scimus nos rationem illorum. Unde sanctus Thomas in solutione ad secundum dicit unum quo declarat quæ dicta sunt. Itaque dicit quomodo intellectus qui est donum, et fides [se] habent; nam sicut intellectus assentitur primis principiis sine discursu rationis, ita etiam donum intellectus non facit intelligere supernaturalia per rationem, sed immediate ex instinctu Spiritus Sancti. Unde ex his constat quod donum intellectus differt a fide, quia fides sequitur rationem, sed dona omnia immediate sequuntur, non aliquam rationem, sed instinctum Spiritus Sancti. Itaque sicut assensus conclusionis dependet ex præmissis, ita fides dependet ratione, non tamen intellectus. Unde qui operantur illustrati et moti donis Spiritus Sancti, operantur quodammodo sicut bruta, ignorantes propter quod operantur. Bruta enim multa faciunt, sed ignorant causam propter quam illa faciunt, sicut formica non congregat grana ut illa habeat propter hiemem, quia hoc ignorat, sed si hoc operatur, est ex instinctu naturali. Ita ergo illustrati a Deo ignorant causam propter quam aliquid faciunt, quia ad illud immediate diriguntur a Deo: sicut, v. g., aliquando prudenter iudicat esse navigandum, et tamen Spiritus Sanctus, sine eo quod homo sciat rationem, per donum consilii movet illum ad hoc quod non naviget, ita dicendum est."

debe tender la voluntad recta, y por consiguiente, hay dones de la inteligencia en todos los que tienen la gracia. Ved el texto. [...] 5.- [...]]

La quinta proposición responde a la duda: los justos y los buenos en esto difieren de los pecadores, porque dado que así sea, que los justos y pecadores pueden errar haciendo un contrato ilícito, y por aquello ser excusados a causa de la ignorancia invencible, sin embargo mucho más inusualmente obrarán los justos que los pecadores, y mucho más inusualmente se equivocarán los justos, incluso invencible e inculpablemente que los pecadores. Es evidente, en efecto, ya que alguna veces dicen del justo para el que un contrato es lícito, aunque otro no pueda advertirlo así, sin que antes lo experimente; y (esta percepción) es sólo por algún don del Espíritu Santo por el que es ilustrado para conocer la verdad, la que no está en los pecadores. Lo mismo dice la Primera Carta de Juan 2. 27: *No es necesario que os enseñe, sino la unción os enseñará*. Esta es la intención del Doctor.

En la sexta y última digo, y se está notando que generalmente es verdad, que a todos y solo a los que tienen la gracia nunca se equivocan en lo referente a lo que están haciendo en todo el mundo, ni tampoco pueden ser esto sin la gracia; es de otro modo en los pecadores. Y la razón es porque, no bastan la gracia y las virtudes, sino la acción es auxilio especial de Dios para perseverar. Así digo, que para entender todas las cosas que convienen para la salvación, al obrar no es suficiente la fe, ni la gracia o las virtudes, sino que la acción es la que es aleccionada por el concurso especial del Espíritu Santo; y esto es realizado por el don de la inteligencia. De donde es válido que alguien pueda conocer por la fe sin el don de la inteligencia, el que ahora está actuando, y mañana y pasado mañana, a lo largo de aquella vida, lo que es necesario para la salvación no podría conocerse sin este concurso especial del Espíritu Santo que enseña e ilumina, que es realizado por el don de la inteligencia. Y así cuando los justos tienen ese don, nunca se equivocan en todo el mundo al obrar, mas los pecadores pueden errar indeliberadamente, y también deliberadamente, y así pecan, puesto que pertenece al don de la inteligencia, ya que por él el hombre es iluminado especialmente por Dios en todas las cosas que son necesarias para la Salvación, de este modo no errará en

ninguna cosa. Y esto por lo que perseverará siempre sin error, no puede ser sin que parta del auxilio especial (de Dios).¹⁸⁴

184) ARTICULUS QUARTUS

Utrum donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam
1.- Posset quis dubitare, quia nos non experimur istas illustrationes Spiritus Sancti: an ergo sint in omnibus justis. Respondet sanctus Thomas affirmative. Patet, quia in omnibus justis oportet quod sit rectitudo voluntatis. Sed rectitudo voluntatis non potest esse sine dono intellectus. Ergo. Probatior minor, quia voluntas sequitur bonum cognitum, quia nihil volitum nisi praeognitum. Sed homo non potest naturaliter veritatem supernaturalem sufficienter intelligere nisi adjuvetur a Deo. Oportet ergo quod homo per donum intellectus cognoscat aliquam veritatem supernaturalem in qua debet tendere voluntas recta, et per consequens in omnibus habentibus gratiam sunt dona intellectus. Vide litteram. [...]]

5.- [...]]
Quinta propositio responsiva ad dubium: Iusti et boni in hoc differunt a peccatoribus, quia dato quod ita sit, quod iusti et peccatores possunt errare faciendo unum contractum illicitum, et ab illo excusari per ignorantiam invincibilem, tamen multo rarius iusti operabuntur quam peccatores, et multo rarius iusti errabunt, etiam invincibiliter et inculpabiliter quam peccatores. Patet, nam aliquando dicunt alicui iusto quod iste contractus est licitus, et tamen non potest aliud sibi suadere, nisi quod non faciet; hoc est per aliquod donum Spiritus Sancti a quo illustratur ad cognoscendum veritatem, quod non est in peccatoribus. Item prima Ioan. 2 (v. 27): *Non est necesse qui vos doceat, sed unctio docet* vos. Haec est intentio Doctoris.

Sexto et ultimo dico, et est notandum: quod generaliter est verum, quod omnes et soli habentes gratiam nunquam in universum errant circa agenda, nec possunt dum sunt in gratia: secus de peccatoribus. Et ratio est quia, ut diximus, ad hoc quod quis perseveret in gratia, non sufficit gratia et virtutes, sed opus est auxilio speciali Dei ad perseverantiam. Ita dico, quod ad intelligendum omnia quae oportet ad salutem in operando, nec sufficit fides, nec gratia aut virtutes, sed opus est quod doceatur ab Spiritu Sancto concursu speciali; et hoc fit per donum intellectus. Unde licet aliquis per fidem possit sine dono intellectus cognoscere quid nunc est agendum, et cras et per duos dies, tamen

6. *Texto f*:

ComII-II, l. pp. 145-148 passim:

ARTICULUS QUINTUS

Utrum donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem

1.- | ... |

2.- | ... |

Ultimo dico, quod sanctus Thomas vult dicere cum Aristotele, 6 *Ethicorum*, quod peccatores et in particulari et in universali possunt habere rectam aestimatione de fine: sed quod in universum recte iudicent non potest esse. Et videmus ita esse experientia, quod peccatores communitur male sentiunt de virtutibus: habent enim multos errores, quia male sentiunt de cultu et religione Dei et de finibus particularibus virtutum, scilicet temperantiae et fortitudinis, etc., licet aliquando bene sentiant: justus autem illustratur per dona Spiritus Sancti.

7. *Texto g*:

ComII-II, l. pp. 149-151 passim:

ARTÍCULO SEXTO

De cómo el don de la inteligencia se distingue de otros dones

1.- Conclusión general: los siete dones del Espíritu Santo se distinguen entre sí. Y alrededor de esto dice santo Tomás, lo que diferencia a los cuatro dones de la inteligencia de los otros tres es la claridad; porque ciencia, sabiduría, inteligencia y consejo esperan atentamente en el intelecto, y los otros tres en los sentidos. Mas dice que entre aquellos cuatro no es clara la diferencia. Ved lo

per longam vi[is]am illud quod est necessarium ad salutem non poterit cognoscere sine eo quod concursu speciali doceatur et illuminetur ab Spiritu Sancto, quod fit per donum intellectus. Et ita cum iusti habeant istud donum, nunquam universaliter errant in operando; sed peccatores possunt errare invincibiliter, et etiam vincibiliter, et ita peccant, quia ad donum intellectus pertinet quod per illud homo illuminetur a Deo specialiter in omnibus quae necessaria sunt ad salutem, ita quod in nullo erret. Et hoc quod semper ita perseveret sine errore, non potest esse nisi ex auxilio speciali.

escrito, porque todas las cosas son claras. Y santo Tomás repite estas cuestiones, que trató en I-II, q. 68, a. 4, y para esto vuelve atrás en lo que ha dicho allí, y vuelve atrás bien.

1.- |

4.- Sobre la distinción de esos dones, también es de notar que no es una cuestión fácil. En efecto, sobre esto hay (varias) opiniones. Y santo Tomás dice (que son opiniones) diversas y esto en la I-II. Mas poco refiere al modo que dice, con tal que concedamos que por estos dones tenemos algunos actos, que además no tendríamos dispuestos por la fe y las virtudes y la gracia. Cómo en cambio tenemos el acto por la sabiduría, cómo por la ciencia, poco refiere; mas basta saber que acerca de aquellas cosas que debemos creer y obrar hay dones; no obstante es poder de hacer, acaso lo que a aquellas las distinguen. Del mismo modo aún es superficial el trabajo de los tomistas en este lugar (teológico), y del señor Cayetano en la I-II, q. 68, a. 4, donde busca dictaminar lo que pertenece al don por las causas altísimas. Y responde, que la inteligencia se pone para entender y penetrar todas las cosas, sean especulativas, sean prácticas; mas la sabiduría se pone para juzgar sobre las cosas por las causas altísimas, es decir divinas; en cambio el don de ciencia se pone para juzgar sobre las cosas por las causas propias y naturales o humanas. Esto comprende siempre en los casos en los que no bastan las virtudes infusas o la gracia; pero el Espíritu Santo no mueve por aquellos dones. El (don del) consejo, pues, se pone según el para dirigir todas las cosas, sean prácticas o especulativas, a la acción (al trabajo).¹¹⁸⁵

¹¹⁸⁵ ARTICULUS SEXTUS

Utrum donum intellectus distinguatur ab aliis donis

1.- Conclusio generalis: Septem dona Spiritus Sancti distinguuntur inter se. Et circa hoc dicit sanctus Thomas, quod differentia inter quatuor dona intellectus et alia tria clara est, quia scientia, sapientia, intellectus et consilium expectant ad intellectum, et alia tria ad sensum. Sed dicit quod inter illa quatuor non est ita clara differentia. Vide litteram, quia omnia sunt clara. Et sanctus Thomas repetit istam quaestionem de qua tractaverat in Prima Secundae, q. 68, a. 4, sed hic revocat quod illic dixit, et bene revocat. | ... |

4.- De distinctione istorum donorum, est etiam notandum quod non est facilis quaestio. De hoc enim sunt opiniones. Et sanctus

8. *Texto h:*

ComII-II, l. p. 152:

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus

1.- Ponit etiam articulum ad exponendum locum Pauli ad Galatas. 5, ubi ponit duodecim fructus Spiritus, et in Apocalypsi, cap. ultimo (v. 2) dicitur: *Ex utraque parte fluminis, lignum vitae, offerens fructus duodecim*. Quid est ergo fructus? Respondeo quod fructus non est aliud quam actus virtutis, sive in patria, sive in via. Et duo requiruntur ad fructum. Primum, quod sit ultimum quod producat ex arbore; et requiritur praeterea secundum, quod percipiatur cum suavitate, quia nos non dicimus quod baccae lauri sunt fructus; item, que los abrojos, quia non percipiuntur cum suavitate. Igitur fructus spiritualiter loquendo non est aliud quam operatio quaedam producta ab homine in qua homo delectatur. Et sic quaeritur an fructus intellectus sit fides. Et dicit sanctus Thomas quod sic; fructus enim intellectus est certitudo peculiaris quam homines aliqui habent de fidei rebus. Et quare tribuitur intellectui ista certitudo? Responderetur quia nullus potest esse certus de aliqua re, nisi optime intelligat et apprehendat. Hoc

Thomas diversa dicit hic et in Prima secundae. Sed parum refert quomodo quis dicat, dummodo concedamus quod per ista dona habemus aliquos actus, quos non haberemus etiam posita fide et virtutibus et gratia. Quem autem actum habeamus per sapientiam, quem per scientiam, parum refert; sed sufficit scire quod circa illa quae debemus credere et operari sunt dona; non tamen est vis faciendi an illa distinguantur. Item etiam est superfluus labor thomistarum in isto loco et domini Cajetani in Prima secundae, q. 68, a. 4, ubi quaerit ad quod donum pertinent iudicare per causas altissimas. Et respondet, quod intellectus ponitur ad intelligendum et penetrandum omnia, sive speculativa sint sive practica; sed sapientia ponitur ad iudicandum de rebus per causas altissimas, scilicet divinas; donum autem scientiae ponitur ad iudicandum de rebus per causas proprias et naturales aut humanas. Hoc semper intellige in casibus in quibus non sufficerent virtutes infusae aut gratia; sed Spiritus Sanctus non movet per illa dona. Consilium autem ponitur secundum cum ad applicandum omnia, sive practica vel speculativa, ad opus.

autem ipsum, ut diximus, fit per donum intellectus; et ideo fructus intellectus est quaedam certitudo in rebus fidei.

9. *Texto i:*

ComII-II, l. p. 154:

QUAESTIO NONA

De dono scientiae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum scientia sit donum

1.- Respondet sanctus Thomas quod necessario est ponendum donum scientiae. Et facilliter probatur, quia, sicut supra diximus, nec gratia nec virtutes infusae sufficiunt ut recte capiamus et apprehendamus ea quae sunt fidei in omnem eventum; sed ad hoc ponitur donum intellectus; ita ad iudicandum recte in omnem eventum quid credere debeamus et quid non, est necessarium donum scientiae. praeter fidem et gratiam et omnes alias virtutes infusas et adquisitas. Itaque omnes istae non sufficiunt ad iudicandum de his quae sunt fidei, sive practicas, sive speculativas, sed ad iudicandum de Deo requiritur quod illuminemur a Spiritu Sancto per donum scientiae.

10. *Texto j:*

ComII-II, l. pp. 156 s.

ARTICULO SEGUNDO

Si el don de la ciencia trata acerca de las cosas divinas

1.- [...]

Es según el documento: Cuando algunas cosas convienen en una general, esto es: que son de su mismo género las que tienen entre sí algún grado. Lo que se retiene en forma perfectísima, no es el nombre común de aquel género, sino otro particular. Así como la tercera persona se llama Espíritu Santo, aunque sea común al Padre y al Hijo, puesto que el Padre es espíritu santo y el Hijo es espíritu santo. Mas porque allí está el orden del origen, y la tercera persona no tenía nombre; y las otras del mismo modo, por esto la tercera persona se llama Espíritu Santo. Asimismo, es propiedad del hombre lo racional y lo risible. Pero porque lo racional es más perfecto, por eso no se llama propiedad sino diferencia, en cambio lo risible se llama propiedad. [...]

(Él) nota que esto que ha dicho, vale para la exposición de aquel lugar de Isaías 11, 2: *Descansa sobre él el Espíritu de Sabiduría y de Ciencia*. Si alguien procurase (hiciere) de teólogo, ¿qué entendería por sabiduría y ciencia? Si en efecto, ¿lo mismo procuran decir Isaías con Espíritu de sabiduría y de ciencia? Por esto santo Tomás expone esto con brillantez: qué es el don de la sabiduría y de ciencia. Luego, la ciencia es el don que trata acerca de las cosas humanas y creadas; mientras que el don de la sabiduría (trata) acerca de las (cosas) divinas.

2.- Acerca del segundo argumento: (Si) el don de la ciencia es más digno que la ciencia adquirida; mas la metafísica trata acerca de las cosas divinas: Y, por lo tanto, el don de la ciencia se extiende a las cosas divinas: Responde santo Tomás, que aquella razón procede según que el nombre de la ciencia es común y está siendo en general. De este modo la ciencia no es don del Espíritu Santo, sino según que juzga por medio de las cosas creadas. (Yo) digo que santo Tomás quiere decir que ninguna ciencia trata acerca de las cosas divinas. – Con respecto a que la metafísica trata acerca de las cosas divinas. – Responde santo Tomás que la metafísica es ciencia, entendiendo en modo amplio a la ciencia; sino además el nombre propio no es sin sabiduría. Y la razón es porque juzga sobre toda clase de cosas a través de las altísimas causas, como dice Aristóteles.¹⁹⁶

¹⁹⁶ *ComII-II*, I, pp. 156 s.

ARTICULUS SECUNDUS

An scientiae donum sit circa res divinas

1.- [...]]

Secundum documentum est: Quando aliqua conveniunt in uno genere, id est sunt eiusdem generis, quae habent inter se aliquem gradum, id quod est perfectissimum retinet, non nomen commune illius generis, sed aliud particulare. Sicut tertia persona vocatur Spiritus Sanctus, licet sit commune Patri et Filio, quia Pater est spiritus sanctus et Filius est spiritus sanctus. Sed quia ibi est ordo originis, et tertia persona non habebat nomen, et aliae sic, ideo tertia persona vocatur Spiritus Sanctus. Item, rationale est proprium hominis et etiam risibile. Sed quia rationale est perfectius, ideo non vocatur proprium, sed differentia, risibile autem dicitur proprium. [...]

11. *Texto k:*

ComII-II, I, pp. 247 s.

Cuestión 14^a

Sobre la blasfemia al Espíritu Santo

ARTICULO PRIMERO

De cómo el pecado al Espíritu Santo sea el mismo pecado que el de malicia cierta

1.- Santo Tomás pone modos y exposiciones de los doctores sobre aquel lugar: *Quien peca contra el Espíritu Santo o blasfemó no le será perdonado en este mundo ni en el futuro*, lo que está contenido en Mt 12, 32. Donde nota que todas aquellas maneras de exponer qué es el pecado contra el Espíritu Santo, son probables.

2.- Acerca del modo donde se dice que, alguien desde la elección elige pecar como quien desespera; igualmente, el que sabe qué es pecado y de qué modo peca, con todo no hace esto: (al contrario), tal se dice al pecar con la malicia, puesto que comete pecado contra el Espíritu Santo: Acerca de esto –examina (santo Tomás)– es la duda. Se ve que ninguno puede pecar de este modo, porque,

Nota quod hoc quod dictum est, valet ad expositionem illius loci Esaiæ, 11 (v. 2), *Requiescet super eum Spiritus sapientiae et scientiae*. Si quaereret aliquis a theologo, quid intelligit per sapientiam et scientiam? Si enim idem, quare dixit Esaias, Spiritus sapientiae et scientiae? Ideo sanctus Thomas exponit hic praecclare quid sit donum sapientiae et scientiae. Est ergo scientia quae est donum circa res humanas et creatas, donum autem sapientiae circa divina.

2.- Circa secundum argumentum: donum scientiae est dignius quam scientia adquisita; sed metaphysica est circa res divinas: ergo et donum scientiae extendit se ad res divinas: respondet sanctus Thomas, quod ratio illa procedit secundum quod nomen scientiae est commune et communiter sumitur. Sic autem scientia non est donum Spiritus Sancti, sed secundum quod iudicat per res creatas. Dico quod sanctus Thomas vult dicere quod nulla scientia est circa res divinas. – Contra, quia metaphysica est circa divina. – Respondet sanctus Thomas quod metaphysica est scientia largo modo capiendi scientiam; sed proprio nomine non est nisi sapientia. Et ratio est quia iudicat de omnibus per altísimas causas, ut dicit Aristóteles.

como dijimos en I-II, q. 8, a. 1, la voluntad no puede querer sino el bien (lo bueno); Por tanto no puede elegir el mal (lo malo). Además de esto, Aristóteles en el principio *De los Éticos* dice: El Bien es lo que todas las cosas desean. Por tanto, la voluntad no puede elegir el mal. Para lo mismo, el libro VIII *De los Éticos* dice: que no todas las cosas son amadas por los hombres, sino sólo lo amable (lo digno de ser amado), éste es aquel bien que aparece a nosotros, es decir, lo útil, o lo honesto, o lo delectable. Después, en el libro III *Sobre el Alma: la inteligencia especulativa no mueve la voluntad, sino la inteligencia práctica; la voluntad no es movida para querer el vino, sin que os digáis que es el bien, que es lo delectable*. Asimismo, las potencias deben distinguir por los objetos. Si, entonces, el objeto de la voluntad no es el bien, sino el ser, no difiere (ésta) de la inteligencia. Lo mismo también Aristóteles, en el libro II *De los físicos*, en cuyo fin dice: esto es el bien, principio en las cosas opinables. No puede alguno querer u obrar algo sin que sea movido por un objeto bueno o un fin.¹⁸⁷

¹⁸⁷ *ComII-II*, I, pp. 247 s.

QUAESTIO DECIMAQUARTA
DE BLASPHEMIA IN SPIRITUM SANCTUM
ARTICULUS PRIMUS

Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia

1.- Sanctus Thomas ponit modos et expositiones doctorum de illo loco, *Qui peccaverit in Spiritum Sanctum aut blasphemaverit non remittetur ei hoc saeculo nec in futuro*, quod habetur Matth. 12 (v. 32). Ubi nota quod omnes illi modi exponendi quid sit peccatum in Spiritum Sanctum, sunt probabiles.

2.- Circa modum ubi dicitur, quod qui ex electione eligit peccare sicut qui desperat; item, sciens quod est peccatum et quod modo peccat, tamen facit non obstante hoc, talis dicitur peccare ex malitia et committit peccatum in Spiritum Sanctum: circa hoc inquit—est dubium. Videtur quod nullus possit peccare hoc modo, quia, ut diximus in Prima secundae, q. 8, a. 1, voluntas non potest velle nisi bonum; ergo non potest eligere malum. Praeterea, Aristoteles in principio *Ethicorum* dicit: Bonum est quod omnia appetunt. Ergo voluntas non potest eligere malum. Ad idem, octavo *Ethicorum* dicit, quod non omnia amantur ab hominibus, sed solum amabile, id est illud quod apparet nobis bonum, quod

12. *Texto I:*

ComII-II, I, pp. 248-251 s.

ARTICULO SEGUNDO

De cómo se asigna convenientemente seis especies de pecado contra el Espíritu Santo

1.- Santo Tomás pone una conclusión, y la expone. En el primer artículo dijimos que se habla de tres modos de pecado contra el Espíritu Santo; y el tercer modo fue cuando alguien peca desde la malicia. Esto es: que las elige, por lo cual un hombre se separa de la remisión; (o) que las rechaza, gracias a lo cual un hombre puede enmendarse. Y así este modo se asume que en el pecado contra el Espíritu Santo hay seis especies. Y estos seis géneros de pecados se dicen pecados contra el Espíritu Santo porque son imperdonables. Y la razón es porque a causa de estos pecados el hombre suprime de sí lo que suele ser principio de remisión de pecados, y por lo cual el hombre puede evitar los pecados. Por consiguiente esto proviene de parte del juicio de Dios, o de parte de los dones de Dios, o también de parte de los pecados. En efecto, el hombre se aleja del pecado al considerar el juicio, porque considera la gloria y espera conseguirla, y se guarda del pecado. Si desespera, entonces no se guardará de los pecados ni se arrepentirá. Igualmente, la consideración del juicio por la que el hombre teme pecar, ya no recae en las horrendas manos de Dios, y quien no teme, comete pecados. Y así hay dos especies, es decir, desesperación y presunción.¹⁸⁸ La primera se opone a la esperanza; la segunda al temor. Según proviene que el hombre no peque de parte de los dones, porque quien conoce la verdad plenamente, se abstiene de pecar. De donde quien impugna la verdad mantiene

scilicet aut est utile, aut honestum, aut delectabile. Praeterea, in 3 *De anima*, intellectus speculativus non movet voluntatem, sed intellectus practicus; non movetur voluntas ad volendum vinum, nisi dicatis ei quod est bonum, quod est delectabile. Item etiam, potentiae debent distingui per objecta. Si ergo objectum voluntatis non est bonum, sed ens, non differt ab intellectu. Idem etiam dicit Aristoteles 2 *Physicorum*, quod finis, id est bonum est principium in optinabilibus. Non potest aliquis velle aut agere aliquid nisi moveatur ab objecto bono aut fine.

¹⁸⁸ Cfr. n. 105.

lejos de si lo que podía ser causa de remisión de los pecados, y de esta forma la tercera especie (de pecado contra el Espíritu Santo) es impugnación de la verdad. Según (esto) el don es auxilio interior de la gracia, y así el pecado que se opone es la invidencia de la gracia fraternal; y es la cuarta especie. La quinta especie es la impenitencia, esto es el propósito de no arrepentirse. La sexta (especie) es la obstinación. El artículo es bueno para predicar y para amonestar al pueblo; puesto que por las palabras de Cristo, el pecado contra el Espíritu Santo es irremisible. Mas esta es la enseñanza: hay seis (especies de) pecados contra el Espíritu Santo. Por lo tanto son imperdonables, y de este modo conviene que los hombres se guarden de ellos. Santo Tomás habla de pecado contra el Espíritu Santo en conformidad con el Maestro, de quien son aquellos tres modos puestos en el artículo primero.

2.- Escoto en II, d. 43, q. única, dice otra forma, que para el pecado contra el Espíritu Santo se indagan tres condiciones. La primera, el que se haga con malicia cierta, entonces quien ignorante peccá, más fácilmente recibe la remisión de los pecados, como dice Pablo: *Se me mostró la misericordia porque obré ignorante* (1 Tm 1, 13). Asimismo, el bienaventurado Pedro (dice): *Yo sé que por ignorancia obrasteis, ... y haced ahora penitencia* (Heb 3, 17, 19). La segunda condición es: Es necesario que sea contra los preceptos de la primera tabla (del decálogo). La tercera es que se requiere que sea opuesto al acto más perfecto. Por ejemplo, el amor de Dios es el acto más perfecto o la contricción: Los actos opuestos serían los pecados contra el Espíritu Santo. Y la razón es porque, según Escoto, el pecado contra el Espíritu Santo debe ser el más grande, puesto que es imperdonable; Luego es necesario que sea opuesto al acto conversivo más perfecto en Dios. Santo Tomás no habla así. Y realmente ni (san) Agustín ni el Maestro, porque la invidencia de la gracia fraternal según (san) Agustín es pecado contra el Espíritu Santo; si (en) aquellas seis especies, y sin embargo no (la) tienen aquellas tres condiciones. Y realmente en el artículo siguiente prueba santo Tomás que aquellos seis generos de pecados son opuestos a su modo de remisión de los pecados, debido a que suprime los principios de la remisión de los pecados; y por esto se llamarán pecados contra el Espíritu Santo.

3.- Se duda, sin embargo, puesto que alguien puede cometer alguno de aquellos seis pecados, y con todo que no peque contra el Espíritu Santo. Se prueba lo menor, porque quien desespere o por

la pasión, o bien por la ignorancia, o si se quiere por otra ignorancia pone en claro que cree que no es redimido de los pecados: Luego aquellos seis no son pecados contra el Espíritu Santo, si quien desespere es por la enfermedad.

Responde Gabriel por II, en la q. 73, y Gabriel en II, d. 43, q. única. Dicen que nunca las seis (especies) son pecado contra el Espíritu Santo sin que se hagan con malicia. Tal vez así lo es. Y (yo) creo que santo Tomás entiende que desde el lado del obstáculo aquellos son pecados contra el Espíritu Santo. Algunas veces por la circunstancias no serían, sin que se hagan con malicia. Mas hasta ahora puede argüir contra esto, puesto que el pecado contra el Espíritu Santo es esto por lo cual es suprimida la remisión de los pecados. Con todo quien desespere, por cualquier causa que sea, suprime de sí el principio de la remisión de los pecados. Luego, aunque es hecho por ignorancia, es pecado contra el Espíritu Santo; (pero) no es así tan grave como (si es hecho) por malicia, puesto que menosprecia la gloria de Dios, estima en nada su gloria.

Otros dicen que pudieron hombres y doctores recoger muchas especies de pecado contra el Espíritu Santo. Pero el Maestro y (san) Agustín y los doctores en conjunto han recogido las (especies) que generalmente tienen los hombres que en verdad pequen, y las cuales hacen que pequen y que no sean redimidos los pecados.

4.- [...]

Es al contrario, porque santo Tomás dice esto que la impenitencia entonces es pecado especial cuando el hombre no quiere arrepentirse. Si fuere en el precepto, de otro modo fuese pecado especial, puesto que el hombre omita arrepentirse. Lo mismo en II, d. 43, q. única, a. 3 ad tertium, donde expresamente reivindicada esto, dice que la perseverancia tal como la sola permanencia en las virtudes, no es virtud especial, sino la circunstancia para todas las virtudes, y (esto) no es mérito nuevo; mas (en cambio) la perseverancia como el propósito de permanecer en los actos de las virtudes, es especial virtud. De este modo la impenitencia como la sola permanencia en el pecado, no es especial pecado, sino circunstancia; en cambio, la impenitencia como el propósito de no arrepentirse, es especial pecado y pecado contra el Espíritu Santo. Lo mismo también dice expresamente Durando, no esté solo Santo Tomás, que la impenitencia como propósito de no arrepentirse, es

peccato. Igual yo pongo en claro que es lo más probable. — O se tiene que poseer la gracia. — A lo que digo que no. — Al contrario, se tiene que estar en el amor de Dios. — (Yo) digo que no es verdad, puesto que el Señor ha dicho: *Si quieres entrar en la vida, cumple (sive a) los mandamientos* (Mt 19, 17); y enumera aquellos, y sin embargo no ha dicho: *tenéis la gracia*, et c. Y además, no reprueba a los condenados que no se hayan arrepentido, sino que en Mt 25, 42, dice: *¿stuve hambriento y no me disteis de comer*. Es asombroso que alguien no pueda ser condenado por causa de un (solo) pecado.¹⁸⁹

¹⁸⁹ ARTICULUS SECUNDUS

Utrum convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum Sanctum

1.- Sanctus Thomas ponit unam conclusionem, et exponit eam. In primo art. diximus quod tribus modis dicitur peccatum in Spiritum Sanctum; et tertius modus fuit cum aliquis ex malitia peccat, id est eligens ea per quae homo separatur a remissione, abiciens ea per quae homo emendari poterat. Et sic isto modo accipiendo peccatum in Spiritum Sanctum, sunt sex species. Et ista sex genera peccatorum dicuntur peccatum in Spiritum Sanctum quia irremissibilia. Et ratio est quia tollit homo a se per ista peccata id quod solet esse principium remittendi peccata, et per quod homo poterat peccata evitare. Igitur hoc vel provenit ex parte iudicii Dei, vel ex parte donorum Dei, vel etiam ex parte peccatorum. Retrahitur enim homo a peccato considerans de iudicio, quia considerat gloriam et sperat se consequuturum, et cavet a peccatis. Si desperet, iam non cavebit peccata nec poenitebit. Item, ex consideratione iudicii timet homo peccare ne incidat in horrendas manus Dei; et qui non timet, committit peccata. Et sic sunt duae species, scilicet desperatio et praesumptio. Prima opponitur spei; secunda timori. Secundo provenit quod homo non peccet ex parte donorum, quia qui cognoscit veritatem plene, abstinet a peccato. Unde qui impugnat veritatem abstinet a se (*sic*) quod poterat esse causa remissionis peccati, et sic tertia species est impugnatio veritatis. Secundum donum est auxilium interioris gratiae; et sic peccatum oppositum est invidentia fraternae gratiae; et est quarta species. Quinta species est impoenitentia id est propositum non poenitendi. Sexta est obstinatio. Est bonus articulus ad praedicandum et ad admonendum populum; nam ex sententia

Christi, peccatum in Spiritum Sanctum est irremissibile. Sed ista predicta sex peccata sunt peccata in Spiritum Sanctum. Ergo sunt irremissibilia, et ita oportet quod homines caveant ab illis. Sanctus Thomas loquitur de peccato in Spiritum Sanctum conformiter ad Magistrum, cuius est ille tertius modus positus in articulo primo.

2.- Scotus in 2. d. 43. q. Unica dicit alio modo, quod ad peccatum in Spiritum Sanctum tria requiruntur. Primum, quod fiat ex certa malitia, nam qui ignorans peccat, facilius recipit remissionem peccatorum, ut Paulus dicit: *Misericordiam consequutus sum quia ignorans feci*, primae Tim. 1 (v. 13). Item, beatus Petrus: *Scio quod [per] ignorantiam tradidistis...*, et nunc poenitentiam agite (Act. 3, 17, 19). Secunda conditio: oportet quod sit contra praecipua primae tabulae. Tertia est quod requiritur quod opponatur perfectissimo actui; v.g. dilectio Dei est perfectissimus actus, aut contritio: actus oppositi erunt peccata in Spiritum Sanctum. Et ratio est quia, secundum Scotum, peccatum in Spiritum Sanctum debet esse maximum, quia est irremissibile; ergo oportet quod opponatur perfectissimo actui conversivo in Deum. Sanctus Thomas non ita loquitur. Et revera nec Augustinus aut Magister, quia invidentia fraternae gratiae secundum Augustinum est peccatum in Spiritum Sanctum; immo illae sex species, et tamen non habent illas tres conditiones. Et revera articulo sequenti probat sanctus Thomas quod illa sex peccatorum genera opponuntur suo modo remissioni peccatorum, quia tollunt principia remissionis peccatorum; et ideo dicuntur peccata in Spiritum Sanctum.

3.- Dubium tamen est, quia aliquis potest committere aliquod istorum sex peccatorum, et tamen quod non peccet in Spiritum Sanctum. Probat minor, quia quis[s] ex passione desperat, vel ex ignorantia, puta quia credit quod non remittentur peccata, vel ex alia ignorantia; ergo illa sex non sunt peccata in Spiritum Sanctum, si desperet quis ex infirmitate.

Respondet Gabriel per te, q. 73 (*sic*), et Gabriel in 2. d. 43. q. Unica. Dicitur quod nunquam ea sex sunt peccatum in Spiritum Sanctum nisi ex malitia fiat. Forte quod ita est. Et credo quod sanctus Thomas intelligit quod ex parte objecti illa sunt peccata in Spiritum Sanctum. Aliquando ex circumstantia non erunt, nisi fiant ex malitia.

13. *Texto n.*

Compl.-II, 1, pp. 251-253 *passim*:

ARTÍCULO TERCERO

De cómo el pecado contra el Espíritu Santo sea imperdonable

Sed adhuc posset argui contra hoc, quia peccatum in Spiritum Sanctum est id per quod tollitur peccatorum remissio. Sed qui desperat, ex quacumque causa faciat, tollit a se principium remissionis peccatorum. Ergo est peccatum in Spiritum Sanctum, licet cum fit ex ignorantia, non est ita grave sicut ex malitia, quia contemnit Dei gloriam, floccipendit eius gloriam.

Alii dicunt quod potuerunt homines et doctores colligere plures species peccati in Spiritum Sanctum. Sed Magister et Augustinus et communiter doctores colligunt ea quae communiter tenent homines ne peccent, et quae faciunt quod peccent et quod non remittantur peccata.

4.- [...]

In contrarium est, quia sanctus Thomas hic dicit quod impenitentia tunc est speciale peccatum quando homo vult non poenitere. Si esset in praecepto, alio modo etiam esset speciale peccatum, quia omittit homo poenitere. Idem in 2, d. 43, q. unica, art. 3 ad tertium, ubi expresse hoc asserit, dicit quod perseverantia ut dicit solam durationem in virtutibus, non est specialis virtus, sed circumstantia omnium virtutum, nec est novum meritum; sed perseverantia ut dicit propositum permanendi in actibus virtutum, est specialis virtus. Ita impenitentia ut dicit solam durationem in peccatis, non est speciale peccatum, sed circumstantia; impenitentia autem ut dicit propositum non poenitendi, est speciale peccatum et peccatum in Spiritum Sanctum. Idem etiam Durandus expresse dicit, ne solus sit sanctus Thomas, quod impenitentia ut dicit propositum non poenitendi, est peccatum. Ego ita puto tanquam probabilis. – O tenetur habere gratiam. – Nego. – Contra, tenetur esse in amore Dei. – Dico quod non est verum, nam Dominus dixit: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata* (Mat. 19, 17); et numerat illa, et tamen non dixit: habebis gratiam, etc. Et praeterea, damnatis non exprobrat quod non poenituerint, sed Matth. 25 (v. 42) dicit: *Exaravi, et non dedistis mihi manducare*. Mirum est quod non possit quis damnari pro uno peccato.

1.- El Doctor dice que el pecado contra el Espíritu Santo en sus tres modos aceptados, es imperdonable; sin embargo no por el mismo modo, porque si tomás el segundo modo por impenitencia final, simplemente es imperdonable sobre la ley, tal como es salvado el condenado.

En segundo lugar dice que el pecado contra el Espíritu Santo en los otros dos modos, es decir, cuando el hombre pronuncia una blasfemia contra la Tercera Persona de la Trinidad o contra el Espíritu Santo según que es el nombre esencial y según que es pecado de malicia, se dice sin duda (que es) imperdonable, esto es lo difícil; no que no pueda ser remitido absolutamente, sino que según no se tiene de donde sean remitidos: por tanto excluye lo que puede ser causa de remisión de los pecados. Así pues está exponiendo aquella autoridad Mt 12, 32: *Quien haya pecado contra el Espíritu Santo, no le será perdonado en este siglo ni en el futuro*.

2.- Es dudoso sobre la primera conclusión, que el pecado contra el Espíritu Santo es imperdonable por la impenitencia final. Por el contrario, ¿Dios no podría perdonar los pecados al condenado sin penitencia? Igualmente, ¿no podría del mismo modo a los peregrinos (viajantes) remitir los pecados sin toda la penitencia virtual o formal? [...]

3.- [...] Además para lo mismo, si el pecado contra el Espíritu Santo es imperdonable porque es remitido difícilmente: Por el contrario, entonces, algún pecado carnal, como por ejemplo el pecado de los sodomitas, sería pecado contra el Espíritu Santo, contra todas las opiniones. Es evidente la consecuencia, puesto que así es remitido difícilmente como pecado de malicia. Por tanto, el pecado contra el Espíritu Santo se dice que es imperdonable porque no puede ser redimido. Asimismo, en Tl 3, 10: *Al hombre que produce herejías (divisiones), ... a sabiendas que el tal es perverso*. En la Carta de Pablo se observa decir que aquel hombre ya no puede ser corregido. Además, en la canónica IJn 5, 16, dice: *Hay un pecado que lleva a la muerte, (yo) no digo para que ore por ese*. Por lo tanto es un pecado que no puede ser remitido. Pues, si podría ser perdonado, sería (sólo) orando por aquí.¹⁹⁰

¹⁹⁰ ARTICULUS TERTIUS

Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit irremissibile

14. *Texto n:*

ARTÍCULO CUARTO

De cómo el hombre puede primero pecar contra el Espíritu Santo, sin otros pecados presupuestos
 Todo es claro; y ved el texto.

1.- Dicit Doctor quod peccatum in Spiritum Sanctum tribus modis acceptum, est irremissibile; non tamen eodem modo, quia si capias secundum modo pro impenitentia finali: simpliciter est irremissibile de lege, sicut quod salvetur damnatus.

Secundo dicit, quod peccatum in Spiritum Sanctum aliis duobus modis, scilicet cum homo dicit blasphemiam in tertiam personam Trinitatis aut in Spiritum Sanctum prout est nomen essentiale et prout est peccatum ex malitia, dicitur quidem irremissibile, id est de difficili; non quod absolute non possit remitti, sed quod secundum se non habet unde remittatur; tollit enim ea quae poterant esse causa remissionis peccatorum. Ita ergo est exponenda illa auctoritas Matth. 12 (v. 32). *Qui peccaverit in Spiritum Sanctum, non remittetur ei in hoc saeculo nec in futuro.*

2.- Est dubium de prima conclusione, quod peccatum in Spiritum Sanctum pro finali impenitentia est irremissibile. Contra, nonne Deus posset remittere damnatis peccata sine poenitentia? Item, nonne viatoribus posset eodem modo remittere peccata sine omni poenitentia virtuali vel formali? [...]

3.- [...]

Ad idem etiam, si peccatum in Spiritum Sanctum est irremissibile quia difficulter remittitur: contra, ergo aliquod peccatum carnis, ut puta peccatum sodomorum, esset peccatum in Spiritum Sanctum, contra sententiam omnium. Consequentia patet, quia ita difficulter remittitur sicut peccatum ex malitia. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum dicitur irremissibile quia non potest remitti. Item, ad Titum, 3 (v. 10): *Haereticum hominem devota, etc., sciens quia subversus est talis.* Ad litteram Paulus videtur dicere quod ille talis iam non potest emendari. Praeterea, Joann. Prima canonica, 5 (v. 16): *Est peccatum ad mortem, non pro illo dico ut oret quis.* Ergo est peccatum quod non potest remitti. Nam si posset remitti: ergo esset orandum pro illo.

Mas es dudoso, en estas circunstancias que éste sea el primer pecado de ellos, porque dice santo Tomás que los hombres perfectos rara vez o nunca pecan primero contra el Espíritu Santo. Sin embargo, los hombres perfectos no tienen ignorancia; del mismo modo tienen sossegadas las pasiones. Por lo tanto si pecan, se mostrará que pequen con malicia: Luego, pecan contra el Espíritu Santo.

A esto (yo) digo, que nosotros dijimos arriba que por mucho que el hombre peque con alevosía, como si mata, como si sea avaro, no se habla de pecar contra el Espíritu Santo. Y la razón es porque para el pecado contra el Espíritu Santo es necesario que el hombre peque con desprecio. (es decir), que desestime lo que puede conseguir la remisión de los pecados, y esto entendiéndose con propiedad el pecado contra el Espíritu Santo. De donde para el argumento, (yo) digo que pase que el hombre perfecto también en el primer pecado pequen con malicia; pero aquello no es pecado contra el Espíritu Santo. Nunca o rara vez, el hombre perfecto, por el primer pecado, menosprecia los remedios por los cuales puede por un lado evitar pecar y por otro conseguir la remisión de los pecados; por ejemplo, aunque mate con malicia como primer pecado. En segundo lugar (yo) digo que rara vez pecan con malicia como primer pecado. - O contrariamente, no tienen ignorancia o pasión. - Pasa que, mas digo (yo), que pecan desde la enfermedad (debilidad). En verdad, el hombre perfecto, si primero perjura, no (lo) hace por causa de la codicia, sino que (lo) hace quizá desde la enfermedad, puesto que sin que perjure, tal vez se matará. Enfermo está, porque nadie alguna vez ha tenido odio a su cuerpo (carne). Quiere vivir; pero peca. Por consiguiente puede que (esto) se haga regularmente.^[9]

¹⁹⁾ *Conti-II*, I, pp. 256 s.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum homo possit primo peccare in Spiritum Sanctum, non praesuppositis aliis peccatis

Totum est clarum; et vide litteram.

Sed est dubium, quia dicit sanctus Thomas quod viri perfecti raro aut nunquam peccant primo in Spiritum Sanctum, ita quod hoc sit peccatum primum eorum. Sed contra, viri perfecti non habent ignorantiam; item, habent sedatas passiones. Ergo si peccant,

15. *Texto a:*

Compl.-II, I, pp. 330-335 passim.

Cuestión 19^a

Sobre el don del temor

ARTÍCULO NOVENO

De cómo el temor se don del Espíritu Santo

1.- Responde santo Tomás que el temor es don del Espíritu Santo. Puesto que la cuestión no es motivada para que se determine esto, ya que aquello consta por la autoridad de Is 11, 3, y así sea la conclusión afirmativa sobre la fe; sino para que sea expuesto lo que se entiende sobre el temor, porque el temor es don del Espíritu Santo o del Espíritu del Señor, como dice Isaias: con todo responde coherentemente a esto santo Tomás por medio de tres conclusiones: La primera (conclusión): El temor mundano no es don del Espíritu Santo, porque el hombre teme por el temor mundano, ya que cualquier don aislado y cualquier revelación

videtur quod peccat ex malitia: ergo peccat in Spiritum Sanctum.

Ad hoc dico, quod nos diximus supra quod quantumcumque homo ex malitia peccet, ut si occidat, si sit avarus, non dicitur peccare in Spiritum Sanctum. Et ratio est quia ad peccatum in Spiritum Sanctum opus est quod ex contemptu homo peccet, parvipendens ea quibus potest consequi remissionem peccatorum, et hoc proprie capiendum peccatum in Spiritum Sanctum. Unde ad argumentum dico quod transeat, quod vir perfectus etiam in primo peccato peccet ex malitia; sed illud non est peccatum in Spiritum Sanctum. Nunquam aut raro vir perfectus per primum peccatum contemnit remedia per quae potest et peccata vitare et consequi remissionem peccatorum, etsi occidat v. g. ex malitia in primo peccato. Secundo dico, quod raro etiam peccat in primo peccato ex malitia. — O contra, non habent ignorantiam aut passionem. — Transeat, sed dico quod peccat ex infirmitate. Nam vir perfectus, si primo pejerat, non facit propter avaritiam, sed facit forte ex infirmitate, quia nisi pejeret, forte occideret. Est infirmus, quia nemo unquam carnem suam odio habuit. Vult vivere; peccat. Ita potest quod regulariter fit.

remota, mantiene firme únicamente el esplendor natural. Por lo tanto, no es don del Espíritu Santo.

La segunda (conclusión): El temor servil es por causa del Espíritu Santo, pero no es don del Espíritu Santo. En la *Prima pars*, es evidente porque el hombre es alejado por Dios del pecado a través del temor servil: Luego, es por causa de Dios. En la *Secunda pars*, es evidente porque los dones del Espíritu Santo no mantienen firme sin la caridad, como probó santo Tomás en I-II, q. 68, a. 5. porque son dados para que las potencias del alma sean rectamente movidas por el Espíritu Santo; y además el mismo (Espíritu) habita en nosotros por la caridad, como es patente por aquel texto del Apóstol, *Rm 5, 5: La Caridad ha sido derramada (derramada) en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado*. En resumen: El temor servil, en cambio, permanece sin la caridad, porque permanece con la voluntad de pecar. Por tanto, no es don del Espíritu Santo.

Tercera conclusión: El temor que es enumerado entre los dones del Espíritu Santo, es el temor casto o filial, porque los dones del Espíritu Santo son dados, como ha sido dicho en I-II, q. 68, a. 1 y 2, para que el hombre se someta a Dios, puesto que hay perfecciones habituales de las potencias del alma, por las que aquellas potencias son conducidas rectamente, movidas por el Espíritu Santo. Mas el temor filial hace esto, puesto que nos hace regresar a Dios y someternos a Él. Por consiguiente, es don del Espíritu Santo. Asimismo, hay certeza, porque tal temor estuvo en Cristo, como señala en el libro III, d. 34, con la autoridad de Is 11, 3: *Descansa sobre él el espíritu de temor del Señor*. En cambio, según todos los doctores esto se entiende sobre (el temor) filial y allí se dice que es don del Espíritu Santo. En resumen.

2.- Sobre el temor mundano allí nadie presenta dificultad acerca de la primera conclusión.

Sobre el temor servil que trata la segunda conclusión, se duda de lo primero: que sea hábito infuso del Espíritu Santo; puesto que santo Tomás no dice claramente que sea infundido por Dios, y por esto se ve que no. Contrariamente allí y en el libro III, d. 34, q. 2, a. 2, dice santo Tomás que es por el Espíritu Santo. No tiene fuerza decir que no es hábito infundido por Dios porque —como dice allí santo Tomás—, puede permanecer con la voluntad de pecar, pues la fe informe —la cual es hábito (estado, carácter) infundido por Dios—, permanece con tal desseo (querer)

A esto respondo yo que es hábito infundido por Dios, que tiene relación con la esperanza y no con la caridad. Y permite que pueda ser dicho que es dado precisamente por el Espíritu Santo, porque es su especial auxilio, y por esto puede ser infundido sin la caridad al mantenerse firme la esperanza, puesto que aquella separada no tiene conexión con aquella (otra). No teme quién tal temor (tiene), y el pecado mortal no es suprimido por donde quiera, ya que aquello es compartido consigo; pero solo por el acto contrario, o sea, que alguien no temería las penas del infierno o de otra naturaleza.

3.- [...]

Contrariamente, en cambio, porque el hábito es infundido por Dios no se obran perfectamente los dones del Espíritu Santo, sino con su concurso especial. Pero tal temor es de esta naturaleza y puede, como diremos constantemente, ser contado entre los dones del Espíritu Santo. Luego, no puede tener el acto malo.

[...]

4.- Lo tercero es dudoso, que el temor servil sea don del Espíritu Santo.

Se ve, en efecto, que así es, y lo mismo tiene el bienaventurado Buenaventura en el libro III, d. 34, q. 1, a. 1. Y (él lo) prueba. En primer lugar, puesto que la fe informe es don del Espíritu Santo. Y por consiguiente, el temor servil. Es evidente la consecuencia, que en parte es la causa. Pues, si el temor servil no fuera don del Espíritu Santo, (entonces) sería de éste lo que permanecería con la voluntad de pecar mortalmente, y así se mantiene con el pecado mortal. Mas la fe informe permanece también con el pecado mortal. Por tanto, si uno de aquellos no es don del Espíritu Santo, entonces, no queda nada. Y, en cambio, la fe, como algunos quieren, y también según santo Tomás, es don del Espíritu Santo.

Y, en consecuencia, el temor servil.

Asimismo, lo segundo es evidente, porque el temor servil tiene algunos efectos, que solo del Espíritu Santo pueden venir, como el suavizar del corazón y el estreñecer de la carne, justamente aquel Salmo 118, 120, dice: *Tu temor estreñece mis carnes*. Luego, el temor servil es don del Espíritu Santo. [...]

5.- Para este (caso), hablando en conformidad con santo Tomás, digo que el temor servil no es don del Espíritu Santo. Es evidente: En primer lugar, desde la razón inducida por santo Tomás en el cuerpo del artículo. En segundo lugar, se prueba de este modo:

Cristo tuvo el don del temor, como señala el Maestro en el libro III, d. 34, y decimos, y también en Cristo, como reconocieron el Maestro y el Doctor Sútil en aquel lugar, no fue un temor servil. Por lo tanto, el temor servil no es don del Espíritu Santo. Es cierta la consecuencia, porque otras, distinguen realmente el temor servil del temor filial que tenía Cristo como don del Espíritu Santo; es conveniente poner entre los dones del Espíritu Santo un doble don del temor: uno opuesto al otro, es decir, que el temor filial como comunmente se pone; y el otro opuesto, que sería el temor servil. Mas esto ninguno alguna vez dijo que no se dice. Luego, no está diciendo que el temor servil es don del Espíritu Santo.

6.- Por tanto, para lo primero del beato Buenaventura, se niega el antecedente, porque según la doctrina de santo Tomás, la fe informe, permite que algunos digan lo opuesto —que no es don del Espíritu Santo—, porque según santo Tomás, hasta ahora no tiene la perfección para la virtud requerida, y por esto no es virtud, como señala santo Tomás en esta II-II, q. 4, a. 5; tampoco debe ser comparada entre las gracias dada gratuitamente, como señalaba allí mismo santo Tomás en la solución cuarta. Por consiguiente, no tiene la perfección del don del Espíritu Santo.

Para lo segundo digo que tiene aquellos efectos, no por causa del don del Espíritu Santo, sino como hábito infundido por Dios. Y por esto la consecuencia se niega, ya que como la fe informe tiene efectos sobrenaturales, en cuanto es hábito infundido por Dios, y también no es don del Espíritu Santo, —hablando con propiedad sobre el don del Espíritu Santo—, sin duda como comúnmente los teólogos han hablado, puesto que puede decirse impropriamente don del Espíritu Santo, ya que es dado por Dios —que es espíritu santo— del cual es espíritu y (es) santo. Así pues, sobre el temor servil puede decirse que no es don del Espíritu Santo, manteniendo la palabra y significación común de aquel término en la medida que es tomado de lo teológico: puesto que es amplio, tal como sobre la fe informe se ha dicho, no es dudoso que no sea dado, naturalmente por Dios, ya que de esto puede decirse impropriamente que es don del Espíritu Santo. Esto no negó santo Tomás, ni contra él alguno sigue aquel (otro) dato.

Puede también ser sustentada la opinión del beato Buenaventura, (quien) permite que sea más probable esta opinión de santo Tomás. Y por esto dije detalladamente en el principio de la solución: hablando consecuentemente y en armonía con la enseñanza de

santo Tomás. Y con la razón de santo Tomás, diría que no se sigue –aquello que el temor permanece con el mortal–, por lo que no sea don del Espíritu Santo; y por esto se niega la consecuencia. Y para probarlo, (se) estuviera negando que los dones estén conectados con la caridad, pero qué don puede permanecer sin caridad. Al menos el modo por el que el mismo santo Tomás concede aquello sobre la sabiduría y la ciencia, en la I-II de aquella q. 68, a. 5, ad 1., y diría que el temor tiene relación con la esperanza, como constantemente dijimos, y que aquello basta y se dice don del Espíritu Santo, tal como la fe informe según el beato Buenaventura.

A la razón presentada por la opinión de santo Tomás, se niega la consecuencia. Y para la prueba, se niega que convenga poner un doble don del temor por causa de aquel, porque no conviene multiplicar los dones por causa de tales denominaciones, es decir: servil o filial: tal como tampoco por causa de éstas, (se denominen) especulativo o práctico (no se permite que sea de todas maneras la semejanza, porque éstas convienen al mismo hábito, es decir, de la ciencia, y de aquel (otro) no, porque el temor servil difiere en especie y según la sustancia del filial, como el a. 5 ha señalado). Se ha puesto un doble don de la ciencia, es decir, uno especulativo, y el otro verdaderamente práctico; y así de cualquier manera puede ser defendida aquella opinión.

Sobre el temor inicial, nadie suele hacer mención: o bien sea don del Espíritu Santo, puesto que lo dicho sobre (el temor) servil y el filial está en relación con los mismos, por lo que es evidente lo que se está diciendo. Efectivamente, en cuanto a esto que tiene (en relación) con el (temor) servil en proporción con lo dicho sobre el (temor) filial, se está diciendo sobre (el temor) inicial lo que se está hablando razonable y comúnmente.

7.- Sólo resta la dificultad por la cual toda materia sobre el temor es tratada por el Maestro de las Sentencias en el libro III, d. 34 y allí por otros doctores, es decir, si en Cristo hubo temor. Y (esta dificultad) no está movida porque la parte afirmativa sea dudosa, con aquello de Is 11, 3: *Descansará sobre él el espíritu de temor del Señor*, et c., sino que sobre Cristo exponen cada uno de los doctores, y consta, como el Maestro y otros doctores reconocen en aquel lugar (teológico) alegado; pero es movida como es entendida del temor que procede de aquel lugar, es decir, que existió aquel temor que estuvo en Cristo. Se ve, en efecto, permaneciendo en la

distinción hecha en el a. 2 sobre el temor, que ningún temor haya estado en Cristo, puesto que no fue aquel temor por mal de pena temporal –es decir– mundana, pues tal (temor) es siempre malo, y Cristo fue infinitamente bueno; tampoco por mal de pena servil –es decir–, porque tenía certeza de su Salvación y Santidad desde el instante primero de su concepción; ni hubo en él temor por el mal de la culpa –es decir–, por el (temor) inicial o filial, ya que nunca ha temido ofender a Dios o ser separado de Él, debido a que no pudo pecar, y por esto, ni ofender a Dios ni separarse de Dios, (Pese a esta razón), aunque siempre haya estado bienaventurado, pudo temer. Puesto que no sea otro temor (distinto) de éste, se sigue que ningún temor tuvo. Sin embargo, esto no está diciendo, ya que se opone a la Sagrada Escritura. Por lo tanto, conviene asignar que alguno de aquellos (temores) haya estado en Cristo.

8.- [...]

En segundo lugar, digo que en Cristo hubo solo temor filial, en cuanto que por el mismo es reverenciado Dios. Evidentemente por este modo, como dice el Maestro de las Sentencias, (el temor) es puesto en la Bienaventuranza hacia la Patria. De cuya declaración se nota que la eminencia divina puede ser considerada doblemente. Por una parte, absolutamente y en sí; y de este modo no es objeto de temor, sino de honor y de reverencia al adorar; en efecto, ese modo de adorar es de mayor valor que (la reverencia) del temor. De otra parte, en cuanto puede infligir pena, y de este modo hasta este momento puede ser considerado doblemente. El primer modo, en cuanto puede y, no obstante, no quiere infligir pena; y así es objeto del temor filial en cuanto se dice reverencial; y de esta manera en Cristo, puesto que ve antes aquello, entonces hubo tal temor. El otro modo, en cuanto puede y quiere infligir pena, y de esta manera es objeto del temor de las penas; y tal temor no estuvo en Cristo, como es evidente de lo dicho. Luego, hubo en Cristo verdadera y realmente temor filial, no cierto (temor) del que se teme la ofensa a Dios o la separación de Dios, sino del que reverencia la eminencia y majestad divina por aquella manera que es objeto de tal temor, es decir, el primero de los dos modos según la manera primera de su consideración, como es evidente al contemplar abiertamente desde (todo) esto. Y tal temor estuvo en Cristo en la parte superior de su razón.¹⁹²

De dono timoris

ARTICULUS NONUS

Utrum timor sit donum Spiritus Sancti

1.- Respondet sanctus Thomas quod timor est donum Spiritus Sancti. Sed quia quaestio non mota est ut determinetur hoc, cum illud consistet ex auctoritate Esaiæ. 11 (v. 3), et sic sit de fide conclusio affirmativa, sed ut exponeretur de quo timore intelligendum sit quod timor est donum (sic, sed oportet est: *donum*) Spiritus Sancti aut Spiritus Domini, ut dicit Esaias, ideo consequenter ad hoc respondet sanctus Thomas per tres conclusiones. Prima: Timor mundanus non est donum Spiritus Sancti, quia quocumque dono secluso et quacumque revelatione remota, stante solo lumine naturali, timet homo timore mundano. Ergo non est donum Spiritus Sancti.

Secunda: Timor servilis est a Spiritu Sancto, sed non est donum Spiritus Sancti. Prima pars patet, quia a Deo retrahitur homo a peccatis per timorem servilem: ergo est a Deo. Secunda pars patet, quia dona Spiritus Sancti non stant sine caritate, ut probavit sanctus Thomas in 1. 2. q. 68, a. 5, quia dantur ad hoc quod potentiae animae sint bene mobiles a Spiritu Sancto; et tamen ipse habitat in nobis per caritatem, ut patet ex illo Apotoli ad Rom. 5 (v. 5): *Caritas diffusa est in cordibus nostris per spiritum Sanctum qui datus est nobis*: igitur, Timor autem servilis stat sine caritate, qui stat cum voluntate peccandi. Ergo non est donum Spiritus Sancti.

Tertia conclusio: Timor qui numeratur inter dona Spiritus Sancti, est timor castus seu filialis, quia dona Spiritus Sancti dantur, ut dictum est in 1. 2. q. 68, a. 1 et 2, ut homo subiciatur Deo, quia sunt perfectiones habituales potentiarum animae quibus illae potentiae redduntur bene mobiles a Spiritu Sancto. Sed timor filialis facit hoc, quia facit nos revereri Deum et ipsi nos subijcere. Ergo est donum Spiritus Sancti. Item patet, quia talis timor fuit in Christo, ut tenet in 3. d. 34, ex auctoritate Esaiæ, 11 (v. 3): *Requiescet super eum spiritus timoris Domini*. Hoc autem secundum omnes doctores intelligitur de filiali. Et ibi dicitur donum Spiritus Sancti, igitur.

2.- De timore mundano nulla occurrit ibi difficultas circa primum conclusionem.

De timore servili, de quo est secunda conclusio, dubitatur primo, an sit habitus infusus a Spiritu Sancto, quia Sanctus Thomas non dicit clare quod sit infusus a Deo, et ideo videtur quod non. In contrarium est quia ibi et in 3. d. 34, q. 2, a. 2 dicit sanctus Thomas quod est a Spiritu Sancto. Nec valet dicere quod non est habitus infusus a Deo quia, ut dicit ibi sanctus Thomas, potest manere cum voluntate peccandi, nam fides informis, quae est habitus a Deo infusus, manet cum tali voluntate.

Ad hoc dico quod est habitus a Deo infusus connexionem habens cum spe et non cum caritate. Et licet posset dici quod praecise datur a Spiritu Sancto quia est speciale auxilium ejus, et ideo potest infundi sine caritate stante spe, quia illa seclusa non habet connexionem cum illa; non timet quis tali timore, et non tollitur per quodlibet peccatum mortale, quia secum comparatur illud, sed solum per actum contrarium, scilicet quo quis non timeret peccatis infirmi aut aliud hujusmodi.

3.- [...]

In contrarium tamen est quia habitus Deo infusi non operantur nisi cum concursu speciali ejus, maxime dona Spiritus Sancti. Sed talis timor est hujusmodi et potest, ut dicemus statim, computari inter dona Spiritus Sancti. Ergo non potest habere actum malum. [...]

4.- Dubitatur tertio, an timor servilis sit donum Spiritus Sancti.

Videtur enim quod sic, et idem tenet beatus Bonaventura in 3. d. 34, q. 1, a. 1. Et probat. Primo, quia fides informis est donum Spiritus Sancti: ergo et timor servilis. Consequentia patet, quia pars est ratio. Nam si timor servilis non esset donum Spiritus Sancti, esset ex eo quia maneret cum voluntate peccandi mortaliter, et sic stat cum peccato mortali. Sed fides informis manet etiam cum peccato mortali. Ergo si unum illorum non est donum Spiritus Sancti: ergo nec reliquum. Et tamen fides, ut aliqui volunt, et etiam secundum sanctum Thomam, est donum Spiritus Sancti. Ergo et timor servilis.

Item patet secundo, quia timor servilis habet aliquos effectus qui soli Spiritui Sancto possunt convenire, puta emolitionem cordis et carnis confixionem, iuxta illud Psalmi 118 (v. 120): *Confixe timore tuo carnes meas*. Ergo timor servilis est donum Spiritus Sancti. [...]

5.- Ad hoc, loquendo conformiter ad sanctum Thomam, dico quod timor servilis non est donum Spiritus Sancti. Patet: primo, ex ratione adducta a sancto Thoma in corpore articuli. Secundo

probat sic: Christus habuit donum timoris, ut tenet Magister in 3. d. 34. et dicemus; et tamen in Christo, ut facitur Magister et Doctor Subtilis in illo loco, non fuit timor servilis: ergo timor servilis non est donum Spiritus Sancti. Consequentia patet, quia alias, cum timor servilis distinguatur realiter a timore filiali quem habuit Christus ut donum Spiritus Sancti, oportet ponere inter dona Spiritus Sancti duplex donum timoris: alterum, quod scilicet est timor filialis ut communiter ponitur, et alterum, quod esset timor servilis. Sed hoc nullus unquam dixit nec dicit. Ergo non est dicendum quod timor servilis est donum Spiritus Sancti.

6.- Ad primum ergo beati Bonaventurae, negandum est antecedens, quia secundum doctrinam sancti Thomae, fides informis, licet aliqui dicant oppositum, non est donum Spiritus Sancti, quia secundum sanctum Thomam, adhuc non habet perfectionem ad virtutem requisitam, et ideo non est virtus, ut tenet sanctus Thomas in hac 2. 2. q. 4. a. 5; nec debet comparari inter gratias gratis data, ut tenet *ibidem* sanctus Thomas in solutione ad quartum. Ergo non habet perfectionem domi Spiritus Sancti.

Ad secundum dico quod habet illos effectus, non quia donum Spiritus Sancti, sed ut habitus infusus a Deo. Et ideo consequentia est neganda, quia sicut fides informis habet effectus supernaturales in quantum est habitus infusus a Deo, et tamen non est donum Spiritus Sancti, loquendo proprie de dono Spiritus Sancti, videlicet ut communiter theologi loquuntur, quia improprie posset dici donum Spiritus Sancti, quia datur a Deo qui est spiritus sanctus, ex quo est spiritus et sanctus: ita de timore servili dici potest quod non est donum Spiritus Sancti, stando in communi loquutione et significatione illius termini prout a theologis capitur, quia large, sicut de fide informi dictum est, non est dubium quid dicitur, scilicet a Deo, et quoniam ex hoc posset improprie dici donum Spiritus Sancti. Nec hoc negavit sanctus Thomas, nec contra ipsam sequitur aliqui dato illo

Posset tamen sustentari opinio beati Bonaventurae, licet magis probabilis sit haec opinio sancti Thomae. Et ideo notanter dixi in principio solutionis: loquendo consequenter et conformiter ad sententiam sancti Thomae. Et ad rationem sancti Thomae, diceretur quod non sequitur, ex illo quod timor manet cum mortali, quod non sit donum Spiritus Sancti; et ideo consequentia est neganda. Et ad probationem, negandum esset quod dona sint

connexa cum caritate, sed quod potest donum manere sine caritate, saltem eo modo quo ipse sanctus Thomas concedit illud de sapientia et scientia in art. 5 illius quaest. 68 Primae secundae, ad primum, et diceretur quod timor habet connexionem ad spem, ut statim diximus, et quod illud sufficit et dicitur donum Spiritus Sancti, sicut et fides informis secundum beatum Bonaventuram.

Ad rationem adductam pro sancti Thomae opinione, neganda est consequentia. Et ad probationem, negandum est quod oportet ponere duplex donum timoris propter illud, quia non oportet propter tales denominationes, scilicet servilis filialis, multiplicare dona, sicut nec propter istas, speculativum et practicum (licet non sit omnimoda similitudo, quia istae conveniunt eidem habitui, scilicet scientiae, et illae non, quia timor servilis differt specie et secundum substantiam a filiali, ut dictum est art. 5), ponitur duplex donum scientiae, alterum scilicet speculativum, alterum vero practicum; et sic utcumque posset defendi illa opinio.

De timore initiali, nulla solet fieri mentio, an etiam sit donum Spiritus Sancti, quia ex dictis de servili et filiali cum quibus communicat, patet quid dicendum sit. Nam quantum ad hoc quod habet cum servili proportionabiliter ad dicta de filiali, dicendum est de initiali rationabiliter ad dicta de filiali, dicendum

7.- Restat solum difficultas propter quam tota materia de timore tractatur a Magistro Sententiarum in 3. d. 34 et ibi a doctoribus, scilicet an in Christo fuit timor. Et non movetur quia pars affirmativa sit dubia, cum ex illo Esaiae, 11 (v. 3): *Requiescet super eum spiritus timoris Domini*, etc., quod de Christo exponitur ab omnibus doctoribus, constet, ut Magister et alii doctores in loco allegato fatentur; sed movetur ut intelligatur de quo timore procedat locus ille, scilicet quis timor fuit ille qui fuit in Christo. Videtur enim, stando in distinctione facta in articulo secundo de timore, quod nullus timor fuerit in Christo, quia non fuit in illo timor de malo poenae temporalis, scilicet mundanus, nam talis timor de malo poenae temporalis, scilicet infinite bonus, nec de malo poenae servilis, scilicet quia certus erat de sua salute et beatus ab instanti primo suae conceptionis; nec fuit in eo timor de malo culpae, scilicet initialis aut filialis, quia nunquam timuit offendere Deum aut separari ab eo quia non potuit peccare, et ideo nec offensam Dei nec separationem a Deo, cum semper fuerit beatus, potuit timere. Cum ergo non sit alius timor ab his, sequitur quod

16. *Texto p:*

ComII-II. I. pp. 336 s:

ARTICULUS DECIMUS

Utrum crescente caritate diminuatur timor

1.- [...]

2.- [...]

Secundum opinio est domini Durandi in 3. d. 34. q. 6. quae prima est opposita est quantum ad primam conclusionem. loquendo de actu elicitio a timore filiali. Notat primo, quod quaestio non procedit de habitu timoris, quia cum talis sit a Deo infusus, ab ipso solo augetur et diminuitur, sed procedit de actu. Et in hoc exponit sanctum Thomam, quia potest dici quod procedit solum quantum ad actum, licet videatur quod indifferentier procedat de habitu et actu per hoc quod dicit in tertia conclusione, quod timor servilis crescente caritate diminuitur, maxime quantum ad actum, saltem

nullum habuit timorem. Sed hoc non est dicendum, quia repugnat sacrae scripturae. Ergo oportet assignare quis illorum fuerit in Christo.

8.- [...]

Secundo dico, quod in Christo fuit solus timor filialis in quantum per ipsum reveretur Deum, scilicet eo modo, ut dicit Magister Sententiarum, quo ponitur in beatis in patria. Pro cuius declaratione notandum est quod eminentia divina potest considerari dupliciter. Uno modo, absolute et in se; et sic non est obiectum timoris, sed honoris et reverentia adoranda, nam isto modo potius est adoranda quam timenda. Alio modo, in quantum potest infligere poenam; et sic adhuc potest considerari dupliciter. Uno modo, in quantum potest et tamen non vult infligere poenam; et sic est obiectum timoris filialis in quantum dicitur reverentialis, et sic in Christo, quia praevidit illud, fuit talis timor. Alio modo, in quantum potest et vult infligere poenam; et sic est obiectum timoris poenarum; et talis timor non fuit in Christo, ut ex dictis patet. Fuit ergo in Christo vere et realiter timor filialis, non quidem quo timetur offensa Dei aut separatio Dei, sed quo reveretur eminentia et majestas divina illo modo quo est obiectum talis timoris, scilicet primo duorum modorum secundi modi primae considerationis eius, ut intuenti patet aperte ex his. Et talis timor fuit in Christo in superiori parte rationis eius.

quantum ad timorem filialem. Quod addo, quia de servili indifferentier videtur loqui sanctus Thomas. Nec ratio Durandi militat contra ipsum, quia cum tenet sanctus Thomas quod timor servilis non est donum Spiritus Sancti, consequenter potest dici quod non infunditur a Deo, sed acquiritur per actus quia, ut dictum est, ex amore sui causatur.

II. De caritate subjecto, de dono sapientiae, v. de dono consilii

1. *Texto a:*

ComII-II. II. pp 33-34 passim:

QUAESTIO VIGESIMAQUARTA

De caritatis subjecto

ARTICULUS TERTIUS

Utrum caritas infundatur secundum quantitatem naturalium

1.- Dicitum est quod caritas data est angelis secundum proportionem et capacitatem suam naturalem. An ergo ita detur hominibus. Respondet sanctus Thomas quod caritas non correspondet capacitati naturae, sed voluntati Spiritus Sancti distribuenti illam. Patet, quia *Spiritus ubi vult spirat* (Joan. 3, 8). Ergo quod isti detur caritas ut decem et alii ut viginti, est a Spiritu Sancto. Item, dicit Paulus primae ad Cor. 12 (v. 11): *Dividit singulis prout vult*; non tamen dicit scriptura quod dividit Spiritus Sanctus quia homo se disponit aut quia meritis est de congruo. Et alibi dicitur: Spiritus dat prout vult; non tamen dicit prout est aliquis dispositus. Iste est modus loquendi et scripturae et sanctorum. Non dico quod oppositum sit contra scripturam, sed non videtur ita conformis scripturae. [...]

2.- [...]

3.- [...]

Sed quaeritur, quid hoc est dicere quod magis se disposuit quam alius quia Deus voluit? An sit idem dicere, Maria Magdalena magis se disposuit quia Deus voluit, et quod requiratur auxilium speciale ad hoc quod Magdalena se disponere et convertatur in Deum? Et videtur quod sic, quia sanctus Thomas dicit hic quod ista major dispositio provenit a motione Spiritus Sancti, quia

videtur quod illa voluntas Spiritus Sancti sit movere. Sed illa motio solum est concursus specialis Spiritus Sancti. Ergo.
Ad hoc respondeo quod ita est. quod ideo iste se magis disposuit. quia specialiori auxilio Spiritus Sanctus concurrat cum isto.

2. *Texto b:*

ComII-II, II, p. 348:

QUAESTIO QUADRAGESIMAQUINTA

De dono sapientiae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum sapientia debeat inter dona Spiritus Sancti computari

Respondet sanctus Thomas et declarat quid sit sapientia. Et dicit quod sapiens est qui altissimis causis iudicat. Et sic respondet quod sapientia est donum datum Spiritus Sancti. Vide litteram.

3. *Texto c:*

ComII-II, II, p. 384:

QUAESTIO QUINQUAGESIMASECUNDA

De dono consilii

ARTICULUS PRIMUS

Utrum consilium debeat poni inter dona Spiritus Sancti

Doctor ponit conclusionem affirmativam. Vide litteram. quia hic nihil est.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiae

Respondet sanctus Thomas quod sic. Nihil est notandum. nisi litteram sancti Thomae.

In tertio articulo quaerit an donum consilii maneat in patria. Merito quaeritur hoc. quia videtur quod dona Spiritus Sancti maneat illic. Respondet sanctus Thomas affirmative. sed diviso modo. ut patet in litteris.

III. De devotione, de oratione, de simonia, de dono pietatis, y, de dono fortitudinis

1. *Texto a:*

ComII-II, II, pp. 254 s:

Cuestión 82^a:

Sobre la devoción

ARTICULO PRIMERO

De cómo la devoción sea especial virtud

1.- [...]]

2.- [...]]

Para esto digo yo que el acto de la virtud puede ser considerado doblemente. Por una parte, en cuanto a su sustancia; y por ese modo de acto virtuoso es potestad nuestra. Y así la devoción en cuanto a la sustancia del acto está felizmente en nuestra potestad, en efecto, la sustancia de la devoción es oír Misa. lo que es decir el oficio divino. De otra parte puede ser considerado acto virtuoso con condiciones de virtud, es decir, pronta y agradablemente obrado. Y así el acto de la virtud y la devoción no siempre están en nuestra potestad, pero puede adquirirse sucesivamente la devoción, y basta que esté en nuestra potestad en la medida de la sustancia del acto. Y de esta manera distingo lo que antecede de lo pequeño: O en la medida de la sustancia del acto, luego aquello, pero digo que está en nuestra potestad, y de este modo en los otros actos de las virtudes; o en cuanto a las circunstancias, y así asumo lo que antecede. En segundo lugar, podemos decir que todavía en la medida que el modo está en nuestra potestad por la voluntad, no permite al apetito sensitivo. —Al contrario, puesto que (aquí) está la dificultad. —Digo que dado que en el apetito sensitivo esté aquella dificultad, no obstante, en la voluntad está la mera libertad para el actuar y el honrar a Dios; en efecto, se puede tener la voluntad más intensa para el culto divino, aunque la pasión repugne al apetito sensitivo, según aquello de que *el Espíritu está pronto, pero la carne es débil* (Mt 26, 41). Pero ante todo es mejor persistir en la primera solución, ya que no es dudoso que el apetito sensitivo no impida la hilaridad y la prontitud de la voluntad para que no se obre con deleite; puesto que cuando la voluntad siga al apetito, aunque no sea movida por aquello, puede en cambio ser impedida por aquello que no haga y obre libre y prontamente. Y por esto es mejor permanecer firme en la primera solución.¹⁹³

¹⁹³ **QUAESTIO OCTOGESIMASECUNDA**

De devotione

ARTICULUS PRIMUS

2. *Texto b.**ComII-II*, II, p. 282:

QUAESTIO OCTOGESIMATERTIA

De oratione

ARTICULUS DECIMUS

Utrum orare sit proprium rationalis creaturae

1.- [...]

Utrum devotio sit specialis virtus

1.- [...]

2.- [...]

Ad hoc dico quod actus virtutis potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad substantiam suam; et isto modo actus virtutis est in nostra potestate. Et sic devotio quantum ad substantiam actus bene est in nostra potestate, nam substantia devotionis est audire missam, dicere officium divinum. Alio modo potest considerari actus virtutis cum conditionibus virtutis, scilicet potest considerari delectabiliter operari. Et sic actus virtutis et devotio non semper sunt in nostra potestate, sed potest devotio successive adquiri, et sufficit quod sit in nostra potestate quoad substantiam actus. Et sic distinguo antecedens quoad minorem: vel quoad substantiam actus, nego illud, sed dico quod est in nostra potestate, et sic de aliis actibus virtutum; vel quantum ad circumstantias, et sic concedo antecedens. Secundo, possumus dicere quod etiam quoad modum est in nostra potestate in voluntate, licet non in appetitu sensitivo. — Contra, quia est difficultas. — Dico quod dato quod in appetitu sensitivo sit illa difficultas, tamen in voluntate est mera libertas ad agendum et colendum Deum; potest enim voluntas intensissime se habere circa cultum divinum, licet sit passio repugnans in appetitu sensitivo, secundum illud: *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma* (Mat. 26, 41). Sed melius est persistere in prima solutione, quia non est dubium quin appetitus sensitivus impediat hilaritatem et promptitudinem voluntatis ut non delectabiliter operetur, quia cum voluntas sequatur appetitum, licet non cogatur ab illo, potest tamen impediri ab illo quod non libenter et prompte agit et operetur. Et ideo est melius stare in prima solutione.

2.- Dubitatur circa litteram sancti Thomae, in qua dicit quod uni personae divinae non convenit orare aliam divinam personam. Dubitatur an una persona divina saltem possit orare aliam. Videtur quod sic, quia si non posset, maxime esset quia personae divinae sunt inter se aequales. Sed saltem possunt sibi invicem rogare. Si dicas quod impediuntur quia omnes actus illarum sunt idem, et sic una persona oraret seipsam: contra, quia licet una dilectione se diligant Pater et Filius, tamen se invicem diligunt. Ergo quare non se invicem orabunt? Si dicas quod non potest una persona aliam orare quia frustra illam oraret, cum non indigeat illa: dico quod verum est, sed tamen creaturae indigent illa, sicut quod Filius assumeret carnem indigebat homines. Quare ergo non liceret quod Spiritus Sanctus vel Pater oraret Filium ut illum assumeret? Immo praedicatores dicunt quod Pater orabat Filium ut redimeret genus humanum. Item, quia quando ego loquor aliquem per verba imperativi modi, non possum illum loqui nisi vel orando vel pretendo; sed Pater loquitur Filium per verbum imperativi modi, etiam secundum divinitatem: ergo sic loqui Filium, vel est orare illum, vel petere. Si dicas quod potest petere: hoc ergo sufficit ad orandum, quia illud est orare. Et antecedens illud probatur, quia Gene. 1 (v. 26) dicitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Haec sunt verba imperativi modi. Cum ergo illa dicta sunt secundum divinitatem, ergo vel sunt orare, vel petere.

3. *Texto c.**ComII-II*, V, p. 97:

QUAESTIO CENTESIMA

De simonia

ARTICULUS PRIMUS

Utrum simonia sit studiosa voluntas emendi et vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum

1.- Conclusio: Vendere rem spirituales pro temporalibus est peccatum oppositum religioni. Haec conclusio probatur a sancto Thoma triplici ratione. Prima est quia res spiritualis non potest aliquo terrene proco compensari. Secunda, quia nullus est dominus rerum spiritualium; sed qui non est dominus rei non potest vendere illam; ergo, Tertia, quia Dominus dicit Matthaei, 10 (v. 8): *Gratis accepistis, gratis date*. Vide litteram.

De nomine «simonia» jam scitis quod a Simone Mago ortum est, et inde qui volunt emere vel vendere spirituale pro temporali «simoniaci» dicuntur. Hadrianus [*Quodlib.* 9, a. 2] dicit quod istud vitium vocatur etiam «balaamias», a Balaam volente abuti potestate prophetica ut malediceret filios Israel; ita dicit quod aliqui dicunt. Et ita dicit Armacanus in *Quaestionibus Armenorum*, lib. 10. Alii vocant hoc vitium «gieziam», de quo habetur 4 Regum. 5, et inde simoniaci, giezaci vocantur. Sed communiter vocamus simoniam a Simone Mago, qui cum videret Apostolos per impositionem manuum dare Spiritum Sanctum et alios illum recipere, obtulit ipsis discipulis pecuniam, qua volebat emere illam spirituales potestatem dandi Spiritum Sanctum. Et hinc a Simone vocamus simoniam.

4. *Texto d:*

Compl-II, V, pp. 98 s:

2.- Prima difficultas in hac materia est, quid vocatur spirituale in diffinitione simoniae. Notate quod sanctus Thomas in primo Sent., d. 10, a. 4 dicit quod hoc nomen «spiritus» quamprimum fuit impositum, non fuit impositum pro re incorporea, ita quod qui impositus illud, non impositus ad significandum res incorporeas. Et fortasse nec potuit imponi, quia tunc ipsi non putabant aliquid esse incorporeum. Deos ipsos vocabant corporeos. Et sic in prima significatione illud nomen non fuit impositum pro re incorporea. Unde spiritus dicitur ab spirando, et spirare est anhelare, id est emittere anhelium, et spiritus est anhelitus, et inde Deus et angeli vocantur spiritus. Et licet istis grammaticis non placeat uti hoc vocabulo, «spiritus» in hac significatione, scilicet pro re incorporea, pro Deo et angelis, nihilominus tamen multi docti viri non veriti sunt uti illo in hac significatione pro re incorporea, ut Lactantius, Hieronymus et antiqui omnes, et ita recentiores. Et necessario oportuit ita eo uti in hac significatione, scilicet pro re incorporea, quia alias non possemus transferre vetus nec novum testamentum, nam neuma et neumalica non potest transferri latine nisi spiritus. Et certe si Cicero transfuisset ex graeco, usus fuisset illa translatione. Item, quia alias non possemus baptizare, ut in nostra repetitione egimus. Satis ergo est quod spirituale vocamus res incorporeas, quia ut dicit sanctus Thomas supra, et Prima parte, q. 41, a. 3, licet nomen spiritus impositum sit ad significandum

rem corpoream, tamen quia in re ipsa corporea illud est aliquid subtile et invisibile, inde factum est quod omnia invisibilia et quodammodo incorporea dicantur spiritualia.

3.- Dubitatur ergo, quid vocatur spirituale in diffinitione simoniae. An extendatur ad omnem rem sacram, ita quod in tota sua communitate capiatur spirituale in diffinitione. Aliqui doctores distinguunt, dicentes quod dupliciter dicitur spirituale. Uno modo, pro dono Dei, ut dicitur ab spiritu increato, scilicet Deo, ut sunt virtutes infusae et gratia etc. Secundo modo, alia vocantur spiritualia ab spiritu increato ut sunt in spiritu creato, ut sunt doctrinae et scientia, voluntas et intellectus, quae dicuntur spiritualia quia sunt res incorporeae. Moderni solum ponunt istam distinctionem. Fortasse est eadem cum alia quae ponitur ab antiquis dicentibus quod, aliud est spirituale supernaturale, ut sunt sacramenta, et aliud est naturale, sicut omnia quae sunt in anima, ut sunt scientiae et conceptus animae. Supposita ista distinctione, est dubium, an spirituale in diffinitione simoniae extendat se ad omne spirituale, vel solum ad aliquod istorum quae dicta sunt in distinctione.

5. *Texto e:*

Compl-II, V, p. 100:

5.- Sed his non obstantibus, sit conclusio negativa: quod spirituale quod est materia et obiectum simoniae quod prohibetur emi vel vendi, non est spirituale ab spiritu creato sive spirituale naturale, ut vocant alii doctores, id est non est prohibitum emere vel vendere talem scientiam. Ista conclusio est Durandi in 4, d. 25, q. 3. Idem tenet Palude ibi, q. 5, et Hadrianus in *Quodlibet*, 9, a. 1. Idem tenet Richardus in 4, d. 25, et etiam est sententia Armacani, quia cum in illo libro [*Q. Armenorum*] tractet de simonia, circa scientiam nec spirituale naturale nullam mentionem facit quod sit simonia emere vel vendere illam, ita Cajetanus hic et in *Summa* late tractat. Et cum nullam mentionem faciat de hoc quod est emere vel vendere lecturam et scientiam, sequitur quod est huius opinionis. Ego habeo pro certo hanc conclusionem.

Et probatur. Primo sic: Quia canones vitae christianae debent sumi ex scriptura sacra, quando agitur de vita animae et de eius salute; sed in scriptura sacra nulla est mentio quod prohibeatur spirituale isto modo, scilicet spirituale ab spiritu creato nec spirituale

naturale: ergo illud non est dicendum. Minor patet Mat. 10 (vv. 6-8) ubi dicitur: *Ite ad oves quae perierunt domus Israel. Eritis autem praedicatores dicentes, quia appropinquavit regnum caelorum. Infirmitas curate; mortuos suscite; leprosos mundate; daemones ejicite; gratis aCceptis, gratis date.* Et ratio quare Dominus prohibet emere vel vendere illa quae ibi numerantur, scilicet infirmos curare, mortuos suscitare etc., non est quia illa sint spiritualia, cum hoc nihil faciat, sed quia illa sunt dona Dei, id est quia gratis aCcepta; quia donare est gratis dare, et inde donum. Item, ad hoc est alius locus Actuum, 8 (v. 20) ubi Petrus condemnavit Simonem Magum: *Pecunia tua tecum sit in perditione, quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri.* Ubi non dicit, quoniam existimasti spirituale pecunia possideri, quia nihil ad rem quod sit spirituale, sed quia donum Dei. Et tamen inter dona Dei non computantur scientiae, ut metaphysica, logica etc. Ergo somnium est illud dicere.

6. *Texto f. Comil-II, III, pp. 274 s.*
Cuestión 121*

Sobre el don de la piedad ARTÍCULO PRIMERO

Si la piedad es un don

Se concluye que la piedad en orden a Dios es un don del Espíritu Santo. Vosotros conocéis esto de la I-II, q. 68. (Se) Pone la diferencia entre el don del Espíritu Santo y la virtud, pues las virtudes ordenan el apetito, hacen esto rectamente movidas por la razón; los dones en cambio para que (el apetito) sea capaz (este) sea movido por Dios. Con todo decís: "El apetito no está suficientemente dispuesto (ordenado) por las virtudes teologales para que sea movido por Dios? Pues como Dios es el que mueve de lo sobrenatural, de este modo la virtud teologal es sobrenatural: puesto que por ella, con que sea proporcionada del que va a ser movido, el apetito puede (de) disponer. Dice Santo Tomás que las virtudes tanto morales como teologales no ordenan la voluntad sin que sea movida por la razón. Difieren en esto (Por otra parte): en efecto la razón puede mover la voluntad, no sólo en el orden hacia el fin natural, sino además hacia el (fin) sobrenatural. Y así la virtud moral ordena la voluntad para que sea movida por la razón

en orden hacia el fin natural, y las virtudes teologales disponen en orden hacia el fin sobrenatural. Sin embargo por esto no puede ser movido perfectamente, y (así) a esto es el don del Espíritu Santo. Y conocéis estos modos en orden al sujeto, porque siempre mueve al don hacia algo elevado hacia lo que la razón natural no llega a tocar, como es ello: *fue llevado por el Espíritu fuerte, fue llevado al desierto para ser tentado por el diablo (Mt. 4, 1).* Fue llevado por el don de la fortaleza, porque aquella virtud de la fortaleza para aquel combate no bastaba. Ahora por este propósito dice que la piedad en orden a Dios es un don del Espíritu Santo. Y la razón es que en orden a los padres (a la generación humana) por razón natural sin algún otro puede ser movido, no obstante en orden a Dios no basta. Y (así) a aquello llama Santo Tomás don.

Se discute de qué manera difiere el don de la piedad por la virtud de la religión. Y este es el argumento. Es visto que sea superficial aquel don, porque para éste es suficiente la virtud de la religión, la que es virtud moral y parte de la justicia potencial. Lo que acontece es probado, porque por la virtud de la religión practicamos la justicia a Dios; presentamos suficientemente el culto de adoración; puesto que la misma virtud de la religión se inclinará suficientemente para que amemos a Dios por amor filial. De acuerdo.

Se responde. Ante todo hay diferencia entre la virtud de la religión y la piedad, porque la virtud de la religión tiene a Dios por objeto en cuanto es Señor y nosotros siervos; mas la piedad tiene a Dios por objeto en cuanto Padre. Y es claro que la una es virtud por la que obedecemos a los jefes (superiores), y la otra por la que (obedecemos) a los padres. Dado así, basta que sea otra la virtud moral sin el don, de la que es hecha la virtud de la religión. Digo que amar a Dios en tanto que es Padre es un cierto acto heroico para el cual no basta la razón completa, puesto que amamos desde las entrañas con amor filial. Por esto cita santo Tomás aquello de la Epístola a los Romanos 8 (v. 15): *Habéis recibido el Espíritu quien nos hace decir, Abba Pater.*

En el artículo segundo busca santo Tomás si el don de la piedad responde a la segunda bienaventuranza, es decir, *Dichosos los mansos*. Todas estas cosas trata santo Tomás en I-II, q. 69. Ved allí¹⁹⁴.

¹⁹⁴ QUÆSTIO CENTESIMA VIGESIMAPRIMA

De dono pietatis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum pietas sit donum

Est conclusio quod pietas in ordine ad Deum es donum Spiritus Sancti. Vos scitis hoc ex q. 68 in l. 2. Ponit differentiam inter donum Spiritus Sancti et virtutem, nam virtutes disponunt appetitum, faciunt eum bene mobilem a ratione; dona vero ut sit habilis ut moveatur a Deo. Sed dicetis: per virtutes theologas non disponderetur sufficienter appetitus ut moveatur a Deo? Nam sicut Deus est movens supranaturalis, ita virtus theologa est supranaturalis: ergo per illam, cum sit proportionata motori, potest appetitus disponi. Dicit sanctus Thomas quod virtutes tam morales quam theologicae non disponunt voluntatem nisi ut moveatur a ratione. Differunt in hoc: nam ratio potest movere voluntatem, non solum in ordine ad finem naturalem, sed supranaturalem. Et sic virtus moralis disponit voluntatem ut moveatur a ratione in ordine ad finem naturalem, et virtutes theologicae disponunt in ordine ad finem supranaturalem. Sed per hoc non potest perfecte moveri; et sic ad hoc est donum Spiritus Sancti. Et cognoscetis istos modos in ordine ad obiectum, quia semper donum movet ad aliquod arduum ad quod ratio naturalis non attingit, sicut est illud: *Ductus est ab Spiritu forti, ductus in desertum ut tentaretur a diabolo* (Mat. 4, 1). Ductus est a dono fortitudinis, quia fortitudo illa ad illud bellum non sufficebat. Nunc ad propositum dicit quod pietas in ordine ad Deum est donum Spiritus Sancti. Et ratio est quia in ordine ad parentes per rationem naturalem sine aliquo alio potest moveri, tamen in ordine ad Deum non sufficit. Et sic illud vocat sanctus Thomas donum.

Est hic dubium, quomodo differt donum pietatis a religione. Et est argumentum. Videtur quod sit superfluum istud donum, nam ad illud sufficit religio, quae est virtus moralis et pars potentialis iustitiae. Antecedens probatur, quia per religionem nos colimus Deum; sufficienter exhibemus cultum patriae: ergo ad eandem religio sufficienter inclinabit ut amemus Deum amore filiali: ergo. Responderetur. Imprimis est differentia inter religionem et pietatem, quia religio habet Deum pro obiecto in quantum est dominus et nos servi; sed pietas habet Deum pro obiecto in quantum pater. Et clarum est quod alia est virtus per quam obsequimur principibus, et alia per quam parentibus. Sed dato sic, sufficit quod sit alia virtus

7. *Texto g:*

ComII-II, III, 417:

QUAESTIO CENTESIMATRIGESIMANONA

De dono fortitudinis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum fortitudo sit donum

Responderetur quod sic. Nihil hic est notandum praeter litteram sancti Thomae, qui egregie declarat quomodo fortitudo sit donum Spiritus Sancti.

IV. De prophetia, de causa prophetiae, de modo cognitionis propheticae, de divisione prophetiae, de raptu, de gratia linguarum, y, de gratia gratis data quae consistit in sermone

1. *Texto a:*

ComII-II, VI, p. 246:

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMAPRIMA

De prophetia

[...]

Gratiae gratis datae in tres etiam distinguuntur acies, nam quaedam pertinent ad cognitionem, quaedam ad locutionem, quaedam vero ad operationem. Ad cognitionem pertinent scientia, sapientia, discretio spirituum, et fides et prophetia. Omnia namque sub prophetia comprehendi possunt. Ideo specialiter de prophetia agendum occurrit. Unde primo quaeritur de illa in primo articulo.

2. *Texto b:*

moralis sine dono, sicut fit de religione. Dico quod amare Deum tanquam patrem est quidam actus heroicus ad quod non sufficit ratio perfecte ut filiali amore ex visceribus diligamus. Ideo adductus sanctus Thomas illud ad Rom. 8 (v. 15): *Acceptistis Spiritum qui facit nos dicere, Abba, Pater.*

In articulo secundo quaerit sanctus Thomas an dono pietatis respondeat secunda beatitudo, scilicet *Beati mites*. Omnia ista tractat sanctus Thomas in l. 2. q. 69. Vide ibi.

Complut., VI, pp. 250 s;

ARTÍCULO SEGUNDO

De cómo la profecía sea un hábito

[...]

4.- Sin embargo, la principal conclusión es argüida por lo que la profecía sea hábito. Alguna profecía es hábito, y, en efecto, no es mayor la razón de una que de la otra: Por tanto, toda profecía es hábito, y en consecuencia contra las enseñanzas del Doctor. Se prueba lo que antecede sobre la profecía porque ella estuvo en nuestro Redentor. Nunca fue abandonado por el espíritu profético: Luego, el hábito estuvo en él. Nunca se separaba del Espíritu divino, digo según la humanidad, y tiene lo más perfecto que yo tengo para conocer el fin y mucho más pronto. Y por esto argüye el Doctor que la profecía no sea hábito, puesto que los profetas alguna vez son abandonados por el espíritu profético. Por lo tanto, se sigue el intento que esto no estuvo en Cristo, nuestro redentor.

Notando para esto, por la solución de la cuestión, que en Cristo hubo doble conocimiento; uno en la Palabra que conoció todas las cosas presentes y futuras, y antes que esto tiene noticias infusas de todas las cosas. Sobre esas dos (formas) de conocimientos ninguno duda que no estuvieron en Cristo. Pero, ¿caso antes que estas dos (formas) de conocimiento es alguna nueva revelación en Cristo? Y primero podemos decir que no, puesto que se ve que sea superficial, por lo que si conozco en el Verbo que el anticristo estaría, ¿qué obra sería la que él ha revelado? Así, luego, puede decirse que Cristo ningún conocimiento revelado tiene, pero todas las cosas conoce en el Verbo. Y además le asistía el Espíritu Santo, según aquello: *Descansa sobre él el Espíritu del Señor et c.* (Is 11, 2). De distinta manera puede decirse que Cristo, no sólo conoció todas las cosas en el Verbo, sino y por todos los medios en su único género, también conoció por ciencia infusa, ya que por esto conoció noticias astrológicas en el Verbo. Y conviene que tuviera, porque las otras, de otro modo serían movidas por la voluntad de aquel conocimiento que más bien proviene de su conocimiento beatífico. Y así está diciendo probablemente que antes del conocimiento beatífico tiene lo que conoce de las cosas futuras, pasadas y contingentes. (y) sería otra (forma de) conocimiento.

Entonces se responde para el argumento que respecto a la cosas contingentes había algún hábito en Cristo, puesto que conocía

intuitivamente en el Verbo todas las cosas con la revelación actual de Dios. De donde no había profecía habitual en Cristo, de este modo que estuviera (en él) alguna cualidad real y distinta. Mas estaba realmente en él la profecía de distinta manera que en otros profetas, porque —como dicen los doctores— la profecía era dada a la medida; pero en Cristo era dada continuamente y estaba a través del modo de hábito y por el modo de forma permanente, en los otros sólo está verdaderamente a modo pasajero. Y esto por dos causas: La primera, porque tal conocimiento tenía Cristo en el Verbo, que (le) bastaba para profetizar. La segunda, porque (le) asistía extraordinariamente el Espíritu Santo. Y de este modo, contestamos al argumento, que no es el mismo juicio para Cristo y para otros profetas, puesto que Cristo estuvo por encima de los numerosos santos, quienes por el modo del hábito tenían sus conocimientos.¹⁹⁵

¹⁹⁵ ARTICULUS SECUNDUS

Utrum prophetia sit habitus

[...]

4.- Sed contra principalem conclusionem arguitur quod prophetia sit habitus. Aliqua prophetia est habitus: et tamen non est maior ratio de una quam de alia: ergo omnis prophetia est habitus, et per consequens contra dicta Doctoris. Probatur antecedens de prophetia quae fuit in Redemptore nostro. Nunquam fuit destitutus spiritu prophetico: ergo fuit in eo habitus. Nunquam deficiebat spiritu divino, dico secundum humanitatem, et habet perfectius quam ego habeo ad cognoscendum conclusionem et multo promptius. Et ex hoc arguitur Doctor quod prophetia non sit habitus, quia prophetiae aliquando destituuntur spiritu prophetico. Cum ergo hoc non fuerit in Christo redemptore nostro, sequitur intentum.

Ad hoc notandum, pro solutione quaestionis, quod in Christo fuit duplex cognitio: quaedam in Verbo quia cognovit omnia praeterita, praesentia et futura; et praeter hoc habet noticias infusas omnium rerum. De istis duabus cognitionibus nullus dubitat quin fuerint in Christo. Sed an praeter istas duas cognitiones sit aliqua nova revelatio in Christo? Et primo possumus dicere quod non, quia videtur quod sit superflua; quia si cognoscit in Verbo quod antichristus erit, quid opus erat quod et revelaretur? Sic ergo potest dici quod Christus nullam cognitionem revelatam habet, sed omnia

3. *Texto c:*
Comf-II, VI, pp. 254-257 passim.

ARTICULO QUINTO

De cómo el profeta distinguió siempre qué es dictado por el propio espíritu, y qué por el espíritu de profecía

[...]

3.- [...]

Pero se ve por el contrario, pues no se ve qué evangelista tendría tanta noción —es decir— evidenciar, y sin embargo son llamados por espíritu profético, según aquello de 2 P 1, 21: *Inspirados por el Espíritu Santo hablaron del Santo (Dios)*. Sin embargo, no está creyendo que los evangelistas de todas las historias tuvieron evidencia, en cuanto que no habrá visto, como san Marcos quien

cognoscit in Verbo. Et praeterea assistebat [ei] Spiritus Sanctus, secundum illud: *Requiescet super eum Spiritus Domini* etc. (Is. 11, 2). Aliter potest dici quod Christus, non solum cognovit omnia in Verbo, sed et qualibet in suo genere, quia per hoc quod cognovit notitias astrologicas in Verbo, cognovit etiam per scientiam infusam. Et oportet quod haberet, quia alias, aliter moveretur voluntas ab illa cognitione potius quam a cognitione beatifica sua. Et sic est probabiliter dicendum quod, praeter cognitione beatificam quam habet qua cognoscit futura et praeterita et contingentia, esset alia cognitio

Tunc ad argumentum responderetur quod respectu contingentium erat aliquis habitus in Christo, quia intuitive in Verbo omnia cognoscebat cum actuali revelatione Dei. Unde non erat propheta habitus in Christo ita quod esset aliqua qualitas realis et distincta. Sed bene erat in eo propheta aliter quam in aliis prophetis quia, ut dicunt doctores, propheta dabatur ad mensuram; sed Christo continuo dabatur et erat per modum habitus et per modum formae permanentis, in alius vero solum est per modum transeuntis. Et hoc propter duo: primo, quia talem habebat Christus cognitionem in Verbo, quae sufficiebat ad prophetandum. Secundo, quia assistebat specialiter Spiritus Sanctus. Et sic ad argumentum dicimus quod non est idem iudicium de Christo et de aliis prophetis, quia Christus fuit de numero beatorum, qui per modum habitus habebant suas cognitiones.

escribió la pasión; o también Lucas, a quienes se dice que tal vez no han visto al Señor. Decis quizá que no hay inconveniente para aceptar la consecuencia, ya que estaba inclinado para ascendir. Mas realmente tuvieron entera evidencia de aquellas cosas que escribieron. De donde se sigue que no pudieron errar en ningún ápice, ni en el tiempo, ni en el número, como dicen los gramáticos, puesto que nunca escribieron sino que oyeron. O de distinta manera puede decirse que no es necesario que siempre sean evidentes todas las cosas; basta que Dios revelara y no permita el errar, como aquel que escribió el Génesis, no era necesario que siempre tuviera evidencia, puesto que algunas (cosas) son de las que no se requiere tener evidencia; pero para lo que Dios revela no les permite equivocarse. Quizá esa opinión es mucho más moderada, y de este modo está diciendo que Dios revela muchas cosas con certeza, y otras (cosas) no.¹⁹⁶

¹⁹⁶ ARTICULUS QUINTUS

Utrum propheta discernat semper quid dicta per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiae

[...]

3.- [...]

Sed in contrarium videtur, quia non videtur quod evangelistae haberet tantam notionem, scilicet evidentem; et tamen spiritu prophetico locuti sunt, secundum illud II Petri: *Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti* etc. (1, 21). Sed tamen non est credendum quod evangelistae omnium historiarum habuerunt evidentiam, cum omnia non viderit, ut beatus Marcus qui scripsit passionem; etiam Lucas, de quibus dicitur quod forte non viderunt Dominum. Dicitis fortasse quod non est inconveniens concedere consequens, quia inclinabantur ad assentiendum. Sed revera omnino habuerunt evidentiam illorum quae scripserunt. Unde sequitur quod non potuerunt errare in nullo apice, nec in tempore, nec in numero, ut dicunt grammatici, quia nunquam scripserunt nisi quae audij(erunt) (sic). Vel potest aliter dici quod non oportet quod semper sit evidentia omnium; satis est quod Deus revelaret et non permitit errare, ut ille qui scripsit Genesim, non oportet quod semper habuerit evidentiam, quia aliqua sunt de quibus non requiritur quod haberet evidentiam, sed quod Deus revelet et non permittat eos errare. Forte ista opinio est multo mitior, et sic dicendum est quod Deus multa revelat evidenter, et alia non.

4. *Texto d:*

ComII-II, VI, pp. 259 s:

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMASECUNDA

De causa prophetae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum propheta possit esse naturalis

[...]

2.- De ista propheta naturali tetigit Doctor propter prophetas gentiles male sentientes de religione cristiana, qui omnia volebant tribuere causis naturalibus, ut Avicenna 6 *Naturalium*, qui ponebat prophetiam esse naturalem, ut est invenire in sancto Thoma q. 12 *De veritate*; et Aristóteles in *Problematis* etiam causis naturalibus tribuit spiritum propheticum. Et sic putabant naturaliter prophetae sybillas suas, et in somnis dicebant aliquibus inesse virtutem videndi futura, et hinc proveniebat quod erant omnes superstitiosi et augures. Sed sanctus Thomas non vult et omnino derogare hanc prophetiam naturalem, sed dicit quod nullo modo potest fieri naturali virtute quod quis futura in seipsis cognoscat nisi per causas. Et secundo dicit sanctus Thomas quod nullo modo potest cognoscere aliquid anima nisi vel ex principiis per se notis, vel per experientiam signorum naturalium, quia praesupponimus quod dicit Aristóteles, quod anima est tanquam tabula rasa in qua nihil depictum est. Sed cum hoc dicit sanctus Thomas quosdam posse nuntiare futura occulta (ndo), puta dormientes, Quod potest contingere dupliciter. [...]

5. *Texto e:*

ComII-II, VI, p. 265:

ARTICULO CUARTO

De cómo la bondad de costumbres se requiere para la profecía

[...]

4.- [...]

A esto se responde que, donde la experiencia muestra la verdad de la profecía enseñada por el hombre malo, por mucho que se quiera es hombre malo, se permite creer. Y además, puesto que no conviene que la malicia sea notada por todos; porque si es el hombre público y parece bueno exteriormente, aunque sea malo

internamente, puede profetizar y la profecía será útil, No obstante es de creer que Dios dé un mal espíritu de profecía.

5.- Junto a esto se duda de que si el predicador que predica en pecado mortal, peque mortalmente. Cayetano parece decir que así es, y de este modo valora a quien obra contra su oficio. Por otra parte, también escandaliza a otros predicadores y corrompe la palabra. Acaso así se permita decir sobre el profeta que tiene el espíritu de profecía, pero por causa de su malicia, no creen los otros. O acaso ese peque (mortalmente).¹⁹

6. *Texto f:*

ComII-II, VI, pp. 270 s:

Cuestión 173^a

Sobre el modo del conocimiento profético

[...]

ARTICULO TERCERO

De cómo la visión profética siempre se hace con la abstracción de los sentidos

Cayetano nota que esto que dice el Doctor, es decir, que esa alienación de los sentidos no es hecha con la perturbación de la mente y del juicio, esto prevalece mucho para distinguir entre falsos y verdaderos profetas; porque los falsos profetas, como son

19^a ARTICULUS QUARTUS

Utrum bonitas morum requiratur ad prophetiam

[...]

4.- [...]

Ad hoc respondetur quod ubi experientia ostendatur veritas prophetae a malo dictae, quamvis sit malus, licet credere. Et praeterea, quia non oportet quod malitia sit nota omnibus; nam si sit homo publicus et appareat bonus exterior, licet sit interior malus, potest prophetae et propheta erit utilis. Non tamen est credendum quod Deus det malis spiritum prophetae.

5.- Juxta hoc dubitatur an praedicator qui praedicat in peccato mortali, peccet mortaliter. Cajetanus videtur dicere quod sic, et ita tenet quod facit contra officium suum. Item ex alia parte, quia scandalizet alios praedicatores et corrumpit verbum. An sic liceat dicere de propheta qui habet spiritum prophetae, sed propter malitiam suam non credunt alii. An iste peccet.

esos impostores que echan espumajos por la boca, están locos y deliran y otras torpezas se hacen y fingen decir en el momento en que son vistos delirar. Y realmente así es, como cuando se estremecen por tierra, tal no puede ser el espíritu divino, sino el espíritu diabólico. Mas los verdaderos profetas no tienen de ordinario (estas cosas), sino que los personajes proféticos son hombres sanos e íntegros.¹⁹⁸

7. *Texto g.*

ComII-II, VI, pp. 272-281 passim;

Cuestión 174^a

Sobre la clasificación de la profecía

[...]

ARTÍCULO QUINTO

De cómo todavía algún grado de profecía esté en los santos

[...]

Desde esto se ve la solución para aquella duda tratada más arriba, si el alma de Cristo conociera el futuro de forma distinta que por la visión de la esencia divina. Decíamos que así es, pues conocía por la continua asistencia del Espíritu Santo. Se ve que esto ha sido necesario decir desde éstos, puesto que el profeta no hubiera sido para otras cosas, pues por más que viera en la escena divina futura, no debiera decirse profeta, puesto que no veía lejos.

¹⁹⁸ **QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMATERTIA**

De modo cognitionis propheticae

[...]

ARTICULUS TERTIUS

Utrum visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus

[...]

Notat Cajetanus quod hoc quod dicit Doctor, scilicet quod alienatio ista a sensibus non fit cum perturbatione mentis et iudicii, valet hoc multum ad distinguendum inter falsos prophetas et veros prophetas, quia falsi prophetae, ut sunt isti sychophantae que echan espumajos por la boca, furunt et insanunt et alia turpia fiunt et fingunt se dicere ita quod videantur insanire. Et revera ita est, ut quando sternuntur per terram, talis non potest esse spiritus divinus, sed spiritus diabolicus. Sed veri prophetae nullam deordinationem habent, sed homines sunt sani et integri viri prophetiae.

3.- [...]

A esto decimos que se refiere un poco. Basta que Moisés escribió sobre muchas otras cosas sobrenaturales y ocultas, en consideración de quienes el profeta es mencionado. En segundo lugar, podemos decir que son profetas aún en consideración de ellos que vivieron y escribieron, como es evidente de san Pedro, quien dice del Espíritu Santo que porta el ser profético, en efecto: *Hombres que el Espíritu Santo inspira hablaban de Dios Santo* (2 P 1, 21). Por lo tanto, la verdadera profecía estaba diciendo, y en consecuencia, aunque hubieran visto aquellas historias hasta ahora en consideración a ellos eran profetas, porque (les) asistía de tal manera el Espíritu Santo. Por lo cual ni desde la ignorancia ni desde el error ni desde la malicia podían equivocarse. O di que no vieron muchas historias. Y así en este modo se ve por lo cual es sobrenatural, y en esta manera está lejos del que escribe, y en consecuencia es profecía. [...]

ARTÍCULO SEXTO

De cómo el grado de la profecía varía según el proceso del tiempo

[...]

3.- Se duda si siempre debamos no querer escuchar a éstos que dicen tener el Espíritu profético y menospreciarlos y arrojarlos. ¿De qué manera nosotros debemos tener a éstos, cuando está en contacto diario? Y se ve que no debemos menospreciarlos. Es evidente 1 Ts 5, 20: *No menospreciéis las profecías*. De donde no está desconociendo que Cristo ilumine a la Iglesia, pues no sólo es una ilustración general, más aún es especial. De donde han de ser escuchado de tal manera que veamos lo que digan. En segundo lugar, digo que no ha de ser escuchado sin que preceda alguna prueba, tal como si confirma aquel milagro o experiencia o si la vida de tales profetas habla conforme a la vida de los santos. Pero siempre con cautela sobre lo arriba dicho, por lo cual no recibamos a aquellos que quieren recientemente decir algo sobre la fe, o si algunas nuevas doctrinas inducen al error contra las buenas costumbres, pues entonces han de ser tenidas bajo sospecha. De donde el apóstol Pablo en aquel lugar (teológico) alegado dice: *Examinad todas las cosas, y lo que sea bueno retenedlo; absteneos de toda especie de mal* (1 Ts 5, 21).¹⁹⁹

¹⁹⁹ **QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMAQUARTA**

De divisione prophetiae

[...]

ARTICULUS QUINTUS

Utrum etiam aliquis gradus prophetiae sit in beatis

[...]

Ex hoc videtur solutio ad aliud dubium superius tactum, an anima Christi cognosceret futura aliter quam per visionem essentiae divinae. Dicebamus quod sic, quia per continuum assistentiam Spiritus Sancti cognoscebat. Unde prophetiam per modum habitus habebat. Ex his videtur hoc necessarium esse dicere, quia alias non fuisset propheta, quia per hoc quod videret in essentia divina futura, non deberet dici propheta, quia non videbat procul.

3.- [...]

Ad hoc dicimus quod parum refert. Satis est quod Moyses multa alia supernaturalia et occulta scripsit, respectu quorum dicitur propheta. Secundo possumus dicere quod sunt prophetiae etiam respectu eorum quae viderunt et scripserunt, ut patet ex beato Petro, qui dicit ab Spiritu Sancto allatam esse prophetiam, nam *Spiritu Sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines* (II Pet. 1, 21). Ergo vera prophetia dicenda erat, et per consequens, licet vidissent historias illas, adhuc respectu eorum erant prophetiae, quia assistebat taliter Spiritus Sanctus, [quod] nec ex ignorantia nec ex errore nec ex malitia poterant errare. Vel dic quod non viderunt multi historias. Et sic hoc modo videtur quod sit supernaturale; et sic est procul ab scribente, et per consequens est propheta. [...]

ARTICULUS SEXTUS

Utrum gradus prophetiae varietur secundum temporis processum

[...]

3.- Dubitatur an semper debeamus nolle audire hos qui dicuntur habere Spiritum propheticum et eos continere et abjicere. Quomodo nos debemus habere circa hos, cum quotidie contingat? Et videtur quod non debeamus eos continere. Patet I ad Thes. 5 (v. 20): *Prophetiae nolite spernere*. Unde non est desperandum quin Christus illuminet Ecclesiam, non solum illustratione generali, sed etiam speciali. Unde audiendi sunt huiusmodi ut videamus qui dicant. Secundo dico quod non est audiendus nisi precedat aliquo probatio, ut si confirmet illud miraculis vel experientia, si vita talium prophetarum dictis conformet vel vitae

8. *Texto h:*

ComII-II, VI, pp. 282-283 passim.

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMAQUINTA

De raptu

ARTICULUS PRIMUS

Utrum anima hominis rapiatur ad divina

[...]

... Verum est quod animalia imperfecta non habent nisi unicum sensum commune, non enim opus est eis memoria; sed in animalis perfectis secus est, habent phantasiam et cognoscitivam et aestimativam. Est alia differentia, quia in animalibus imperfectis, utpote in ostrica, ubi est sensus tactus, est etiam sensus communis, nam idem est organum utriusque potentiae. Cum hoc tamen dicendum est omnino quod qui sic sunt in raptu, privantur omni sensatione exteriori. Et hoc non quia sint potentiae illae impeditae, sed quia huiusmodi potentiae non possunt sentire sine certo spiritu, et huiusmodi spiritus maneat per totum corpus. Quibus ablatiis per aliquam qualitatem supervenientem, scilicet per frigus vel calorem, tollitur sensatio, itaque tolluntur spiritus vitales ne perveniant ad organa. Potest dici quod in isto raptu forte venit aliqua qualitas, ut frigiditas vel aliud, quae impedit ne sensus possent sentire. Nec opus est dicere quod sit privatio sensuum exteriorum in raptu, nisi forte in aliquibus, ut in beato Paulo, sed solum est alienatio a sensibus modo supra dicto.

9. *Texto i:*

ComII-II, VI, pp. 288-292 passim.

Cuestión 176^a

Sobre la gracia de las lenguas

ARTÍCULO PRIMERO

sanctorum. Sed semper cum cautione supradicta, quod non recipiamus illos qui noviter volunt aliquid dicere de fide, vel si quid novae doctrinae contra bonos mores inducant, nam tunc suspecti habendi sunt. Unde Paulus apostolus in loco allegato dicit: *Omnia probate, et quod bonum est tenete; ab omni specie mala abstinete vos* (I Thes. 5, 21).

De cómo aquellos que conseguían el don de lenguas hablaban en todos los idiomas

1.- [...]

Junto al primer argumento se duda si de esas gracias dadas gratuitamente y particularmente de esa gracia de las lenguas, si habrán sido sobrenaturales. Se ve que así es, puesto que atribuimos al Espíritu Santo estos dones, no son atribuidos a las cosas naturales, sino a las sobrenaturales.

Por el contrario es, ya que naturalmente los hombres pueden conocer los idiomas, en efecto, puede alguien naturalmente saber la lengua latina, hebrea y griega. Del mismo modo el demonio puede dar el don de lenguas y de tal manera disertar como del Espíritu Santo; así también como alguien sepa hablar en todas las lenguas tal como yo sé la lengua española.

Para esto se está notando que la profecía es por un lado de las cosas sobrenaturales, y por otro de las cosas naturales, pero de lo sobrenatural al modo de la inteligencia. Ya dijimos que se permite naturalmente que pueda alguien conocer los idiomas, no obstante al modo de lo sobrenatural y para efecto de lo sobrenatural, como don de lenguas que proviene del Espíritu Santo. De otro modo, por lo cual se dice sin duda, que los demonios puedan dar dones de lenguas, respondemos que no pueden. Sin duda puede dar rectamente como alguien habla en modo pasajero, como en los endemoniados, no obstante puede realizar esto en modo permanente. Primero, no es necesario, porque no todos los demonios pueden conocer todos los dones de lenguas, ya que se requiere sutil y vivaz ingenio, para que convenga a los demonios hablar las lenguas. Al menos se requiere que (lo) adviertan, y si no los advierten que los llevan o los hablan, no pueden saber aquellas (lenguas). Así como no pueden conocer el futuro antes de que se realice, del mismo modo no (pueden conocer) el pasado que no advierten. Por esta razón es que no se debe (afirmar) que los demonios conozcan las lenguas, porque no siempre (las) advierten; y cuando las lenguas signifiquen para satisfacción, sin que las aprendan además atendiendo a lo que significan, las ignoran. Tal como algunos demonios que están en el infierno a los que no se les permite salir de aquel lugar, quizá tengan esta pena para que no puedan advertir a aquellos que se hallan en el mundo. Pero nada menos, como dicen los modernos, esto no (lo) impediría, pues aunque ellos mismos no entienden por las especies, pueden a

cualquier distancia conocer las cosas que quieren. Mas para esto se requiere advertencia, y cuando aquellos demonios son atormentados en aquel lugar, no es verosímil que (lo) adviertan, y de este modo ignorarán. Asimismo es verosímil que algún demonio entienda todas las ciencias, pues ya advierten todas las cosas y algunos conocen algunas cosas. Es evidentemente claro esto. Igualmente, puesto que no debe (afirmarse) que los demonios entiendan las Escrituras y los enigmas, porque no conocen lo íntimo del corazón, sin embargo pueden conocer bien por conjeturas. Por tanto, el demonio no puede dar el don de lenguas tal como el Espíritu Santo, al menos cualquier demonio; porque aquel que sería perito en lenguas, puede dar los dones de lenguas, pero no permanentemente tal como el Espíritu Santo.

2.- Se duda qué sea ese don de lenguas, si sea un cierto hábito. Dijimos que no, porque la profecía no es sin la revelación actual del Espíritu Santo, la cual es pasajera, en nada permanece, pues nada más conoce que lo que profetizó de aquellos. Pero sobre el don de los Apóstoles y de estos que estaban en la antigua Iglesia, ¿acaso estaría aquel don en forma permanente o de qué otra manera estaba? [...]

3.- Se duda, ¿Quiénes son los que tuvieron el don de lenguas en el principio de la naciente Iglesia? Se responde: Se ve que todos los que eran bautizados habrán tenido el don de lenguas. Esto se prueba por aquel pasaje de Hch 19, donde se lee sobre los efesios cuando Pablo llega allí y encuentra que aquellos bautizados tenían el don de lenguas por el bautismo de Juan, y (les) pregunta si habrán recibido el Espíritu Santo y dicen: *Ni siquiera hemos escuchado si hay Espíritu Santo*. Y entonces se dice que Pablo les impuso las manos, y en aquel instante vino el Espíritu Santo y hablaban en varias lenguas. Y por esto hace entender que en la Iglesia antigua el Espíritu Santo era dado visiblemente, como señala Hch 8, 16-17 sobre los samaritanos bautizados por Felipe en el nombre de Cristo, por lo cual posteriormente los Apóstoles han sido enviados para aquellos y (les) imponían las manos para que recibieran el Espíritu Santo: *Pues no había venido sobre ninguno de ellos, sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús*, et c. Y esto era el Espíritu Santo que es dado visiblemente, esto es por el signo sensible, y ningún otro signo estaba excepto por el que hablaron en varias lenguas.

El Valdense dice que sólo los gentiles recibían visiblemente el Espíritu Santo, porque estaban más lejos del culto de Dios. En efecto, dice que no era necesario que los judíos recibieran visiblemente (el Espíritu Santo), pues ya recibieron la ley, y por esto no era necesario que fuera afirmado en aquel modo con ellos. Sin embargo, la sentencia común es por el contrario —como es evidente en Heh 10—, puesto que era dado visiblemente el Espíritu Santo para todos. Cuando Pedro predica, *el Espíritu Santo cayó sobre los que escuchaba la palabra; y todos los fieles de la circuncisión se asombraban, porque también había sido derramado en las naciones la gracia de Dios, pues hablaban en varias lenguas*. De esto asumimos el argumento: Puesto que allí se admiraban de esto por lo cual se infundiera la gracia en las naciones, porque aquellos ponían en claro que sólo (era) para los circuncisos. He aquí cómo dice también que las naciones al hablar en varias lenguas, por lo cual se asombraban ya que afirmaban que el don de lenguas era dado en tan alto grado como a los Apóstoles. Y no sólo era dado el don de lenguas por razón del bautismo, sino también por otra razón, como a causa de la predicación de Cristo, como en Heh 10 y en 1 Co 4. Por derecho, sin embargo, entonces era entregado el Espíritu Santo más que a los bautizados. Y de este modo respondo a la duda primera, por la cual al principio de la Iglesia se ve que todos los que eran bautizados recibían el Espíritu Santo; y tanto este don —como otros también—, incluso (lo) recibían para (su) utilidad quienes no eran bautizados por los Apóstoles.

4. [...]]

El Doctor hace el tercer buen argumento, a lo que responde que el don de lenguas no ha sido dado para la utilidad, y así no conviene que fuera dado a todos. Mas allá se pregunta en esa solución hasta dónde se mantuvo este don. Dice, como Agustín señala en el *super iohannem*, "que nadie había todos los idiomas, puesto que ya en la misma Iglesia se habla todos los idiomas de las naciones, en la cual el que no está, no recibe al Espíritu Santo". Sin embargo, dice Cayetano que en el tiempo de Agustín, quizá así fue. Con todo ahora ya donde hay muchas naciones y son pocos los cristianos, ¿por qué Dios no da el don de lenguas? En primer lugar, dice que la causa es nuestro pecado; y así es realmente. En segundo lugar, puede decirse que la causa es porque ahora no hay tanta necesidad como en aquel entonces; ninguna lengua (desconocida) hay donde

no estén los cristianos. En tercer lugar, puede decirse —tanto como que sea más verdadero— que a pesar de que sea necesaria esta gracia para predicar a los indios y sarracenos, con todo puesto que el Señor no (la) da, es signo que Dios no quiere convertirlos. Efectivamente, aunque muchos causas sean por los pecados de los cristianos, sin embargo, esas gracias suelen ser para los pecadores. Por lo cual Dios puede dar(las). O bien se dice que Dios hiciera a algunos santos para la conversión de los otros en virtud de ser un remedio para esta necesidad.²⁹¹

²⁹¹ QVAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMASEXTA

De gratia linguarum

ARTICULUS PRIMUS

Utrum illi qui consequerentur donum linguarum loquebantur omnibus linguis

I. — [...]]

Juxta primum argumentum dubitatur an istae gratiae gratis datae et specialiter de ista gratia linguarum, an fuerint supernaturales. Videtur quod sic, quia tribuitur Spiritui Sancto haec dona: non attribuuntur naturalia, sed supernaturalia.

In contrarium est, quia naturaliter possunt scire homines linguas, nam posset quis scire latinam linguam, hebraeam et graecam naturaliter. Item daemon potest dare donum linguarum ita disserte sicut Spiritus Sanctus, ita quod aliquis sciat loqui omnibus linguis sicut ego scio linguam hispanam.

Ad hoc notandum quod propheta uno modo est de supernaturalibus, alia est de naturalibus, sed supernaturali modo intellectis. Jam diximus quod licet naturaliter posset quis linguas scire, non tamen modo supernaturali et ad effectum supernaturalem, ut donum linguarum quod est a Spiritu Sancto. De alio quod dicitur, scilicet quod daemones possint dare dona linguarum, dicimus quod non possunt. Bene quidem potest dare ut aliquis loquatur per modum transeuntis, ut in arrepticis, non tamen potest hoc facere per modum permanentis. Primo, non est necessarium, quia non omnes daemones possunt omnia dona linguarum scire, quia requiritur acere et vivax ingenium, et oportet daemones discere linguas. Salltem requiritur quod advertant, et si non advertant ad ea quae geruntur vel loquuntur, non possunt illa scire. Sicut non possunt scire futura antequam fiant, ita nec praeterita ad quae non advertunt. Hinc est quod non oportet quod

daemones sciant linguas, quia non semper advertunt: et cum linguae significant ad placitum, nisi adiscunt ea quae significant attendendo, ignorant. Sicut aliqui daemones qui sunt in inferno quibus non licet exire de illo loco, forte habent hanc poenam quia non possunt advertere ad illa quae fiunt in orbe. Sed nihilominus, ut dicunt moderni, hoc non impediret, quia cum ipsi non intelligant per species, possunt ad quamcumque distantiam cognoscere quae volunt. Sed cum hoc requiritur advertentia, et cum illi daemones cruciantur illic, non est verisimile quod advertant, et sic ignorabunt. Sic etiam est verisimile quod aliqui daemones intelligunt omnes scientias, quia jam ad omnes advertunt et aliqui sciunt aliquas. Patet hoc clare, item, quia non oportet quod daemones intelligant scripturas et aenigmata, quia non cognoscunt intima cordis, bene tamen possent cognoscere per conjecturas. Non potest ergo daemones dare donum linguarum sicut Spiritus Sanctus, saltem quilibet daemones, quia ille qui esset peritus in linguis, posset dare dona linguarum, sed non permanenter sicut Spiritus Sanctus.

2.- Dubitatur quid sit istud donum linguarum, an sit quidam habitus. Diximus quod non, quia prophetia non est nisi actualis revelatio ab Spiritu Sancto, qua transeunte, nihil manet, quia nihil aliud scit nisi de illis quae prophetavit. Sed de dono Apostolorum et de his qui erant in antiqua Ecclesia, an esset donum illud per modum permanentis vel qualiter erat? [...]

3.- Dubitatur. Qui sunt qui habuerunt donum linguarum in principio nascentis Ecclesiae? Respondetur. Videtur quod omnes qui baptizabantur habuerint donum linguarum. Hoc probatur ex illo Actuum 19, ubi legitur de Ephesinis cum venit Paulus illic et invenit quod illi baptizati baptismo Joannis habebant donum linguarum, et quaeritur an receperint Spiritum Sanctum et dicunt: *Nec [st] Spiritus Sanctus [est] audivimus*. Et tunc dicitur quod Paulus imposuit illis manus, et tunc statim venit Spiritus Sanctus et loquebantur variis linguis. Et ad hoc intelligendum facit quod in Ecclesia antiqua Spiritus Sanctus dabatur visibiliter, ut habetur Actuum 8 (vv. 16-17) de samaritanis baptizatis a Philippo in nomine Christi, quod postea Apostoli missi sunt ad illos et imponebant manus ut reciperent Spiritum Sanctum; *non enim in quocumque illorum venerat, sed tantum baptizati erant in nomine Domini* etc. Et hoc erat Spiritum Sanctum dari visibiliter, id est per

signum sensibile, et nullum aliud signum erat nisi quod loquebantur variis linguis.

Waldensis dicit quod soli gentiles isto modo recipiebant Spiritum Sanctum visibiliter, quia erant longius a cultu Dei. Nam dicit quod non opus erat quod iudaei reciperent visibiliter, nam jam receperant legem, et ideo non opus erat ut illo modo contenderetur cum illis. Sed communis sententia est in contrarium, ut patet Actuum 10; omnibus enim dabatur Spiritus Sanctus visibiliter. Praedicante Petro, *cecidi Spiritus Sanctus super eos qui audiebant verbum; et stupebant omnes fideles ex circumcissione, quod etiam in nationes gratia Dei difusa est, ut loquerentur variis linguis*. Ex hoc sumimus argumentum; quia illic admirabantur ex eo quod in nationes infunderetur gratia, quia illi putabant quod solum in circumcisis, Ecce quomodo dicit etiam nationes loqui variis linguis, quapropter stupebant quia putabant quod donum linguarum tantum Apostolis dabatur. Et non solum dabatur donum linguarum ratione baptismatis, sed etiam ratione aliterius, ut ratione praedicationis Christi, ut Act. 10, et I Cor. 4. De jure tamen tunc dabatur magis Spiritus Sanctus baptizatis. Et sic dico ad dubium primum, quod a principio Ecclesiae videtur quod omnes qui baptizabantur recipiebant Spiritum Sanctum et hoc donum, et alii etiam qui non baptizabantur ab Apostolis etiam recipiebant ad utilitatem.

4.- [...]

Doctor facit tertium argumentum bonum, ad quod respondet quod donum linguarum non fuit datum nisi ad utilitatem, et sic non oportet quod daretur omnibus. Ultra quaerit in ista solutione quousque duravit hoc donum. Dicit, ut Augustinus dicit super Joannem, quod nemo linguis omnium loquitur, quia jam ipsa Ecclesia linguis omnium genium loquitur, in qua qui non est, non accipit Spiritum Sanctum. Sed dicit Cajetanus quod tempore Augustini forte ita fuit. Tamen nunc jam ubi sunt multae nationes et sunt pauci christianorum, quare Deus non dat donum linguarum? Primo dicit quod causa est peccata nostra, ita est revera. Potest secundo dici quod causa est quia nunc non est tanta necessitas sicut tunc; nulla est lingua nunc ubi non sint christiani. Tertio potest dici, et timco quod sit verius, quod licet sit necessaria haec gratia ad praedicandum indis et sarracenis, tamen quia Dominus non dat, signum est quod non vult Deus illos converti.

10. *Texto J:*

ComII-II, VI, p. 293:

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMASEPTIMA
De gratia gratis data quae consistit in sermone
ARTICULUS PRIMUS

Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data

[...]

Et hic notandum quod, sicut supra diximus, quod est duplex ratio prophetiae; una quando expresse fit ab Spiritu Sancto et ista est propria; alia quae non expresse sit revelata ab Spiritu Sancto, et ista dicimus quod est imperfecta, sic dicimus in praesenti quod duplex est gratia sermonum: una quae immediate datur modo supranaturali; et ista est perfecta gratia sermonum; alia est quae non habetur immediate modo supranaturali, sed per concursum specialem Dei, ut est verum dicere praedicatoribus quia magis habeant a Deo quam a seipsis. Et est notandum quod non cadit haec gratia sub merito, licet impediatur per peccata; et quamvis non habeant praedicatores istas gratias regulariter, tamen habent auxilium Dei. Unde propter hanc gratiam faciunt salutationem rogando pro illa. Ex quo inferitur corollarie, quod non debet esse medietas sermonis occupata in salutatione, ut multi faciunt.

Nam licet multa sint peccata christianorum, tamen istae gratiae in peccatoribus esse solent. Unde Deus possit dare. Vel dicitur quod Deus faceret aliquos sanctos ad conversionem aliorum pro subveniendo huic necessitati.

*Escritos pastorales de Francisco de Vitoria.
Catequesis sobre la acción del Espíritu Santo en los
Sacramentos*

En este último apéndice hemos insertado los escritos de índole pastoral del autor, los cuales vienen a ser una catequesis sobre los Sacramentos y un compendio de la doctrina cristiana para los confesores. Ubicamos aquí sus *Comentarios al II Libro de las Sentencias*, con respecto a la doctrina sacramental, que recogió su discípulo Tomás de Chaves en la *Summa Sacramentorum Ecclesiae* (1560), y que más tarde perfeccionará y transmitirá Domingo de Soto en sus escritos y en el Concilio de Trento. También estudiamos el llamado *Confessionario muy útil y provechoso* (sic), que se publicó en Valladolid en 1568. La primera de estas obras nos permite detallar algunos aspectos de la acción del Espíritu Santo en los Sacramentos del Bautismo y de la Confirmación, sobretodo en lo referente a la forma del Sacramento. La segunda nos ayuda a comprender la preocupación de nuestro autor por formar a los confesores y a los penitentes para una buena práctica del Sacramento de la Confesión. Detrás de su saber se podrá reconocer su celo apostólico.

A. SUMMA SACRAMENTORUM ECCLESIAE

I. 8. Se pregunta, ¿cuándo fue instituido el Bautismo? ¿Si es antes de la pasión de Cristo o después? Respondo a través de dos proposiciones. La primera, hay plena certeza que fue instituido por Cristo antes de la pasión. Es

11. 12. Se pregunta, ¿cuál es la materia del sacramento del Bautismo? Se responde, que el agua simple, porque tiene la analogía para el efecto espiritual, ya que limpia, y es la materia más común que todos pueden obtener fácilmente. Esto es evidente en Jn 3: *Si alguien no haya renacido del agua y del Espíritu Santo, no puede, et c.* Y de este modo es definido en el Concilio de Florencia bajo el Papa Eugenio IV. E igualmente en el Concilio de Trento, Sesión VII, sobre el Sacramento del Bautismo, canon 2^o, del cual son (estas) palabras: *Si alguien dijere que el agua verdadera y natural no es necesaria en el Bautismo, y por tanto, habrá desviado a una especie de metáfora aquellas palabras del Señor Jesucristo: «Si alguien no haya renacido del agua y del Espíritu Santo», sea anatema.* Con nieve y también con hielo, no puede alguien ser bautizado, puesto que es de otra especie distinta del agua. Sin embargo, puede ser bautizado con agua derretida de la nieve o del hielo, o del granizo, porque ya es verdadera y simple agua. Por mucho que de esto Marsilio Ficino³⁰² dude, y algunos otros. Con el agua realmente rosácea y con otras aguas artificiales, no puede alguno ser bautizado, pues no son aguas verdaderas.

13. Se pregunta, ¿cuál es la forma de este Sacramento? Se responde, que ésta: *Yo te bautizo en el Nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.* Esto es evidente en el último capítulo de Mt y en el Concilio de Florencia. También se pregunta, ¿si el cambio de esta forma altere el Sacramento? Se responde que es doble la variación, una que cambie la sentencia y el sentido de la forma, y de este modo enflaquezca allí al Sacramento. Y la otra que no cambia el sentido y la sentencia de la forma, y de esta manera no suprime el Sacramento. Por lo cual en el capítulo que ha sido referido, sobre el consejo, distinción 4^a, el Papa Zacarías determinó, que aquél que dijo: *Ego te*

es aqua et Spiritu Santo, non potest introire regnum Dei. Et ita tenent omnes doctores, quod fuit institutus ante passionem
³⁰² Cfr. *RTeol.*, III, pp. 317s.

evidente esto por Jn 3, donde se tiene expresamente que Cristo bautizaba, aunque Cristo no bautizara, sino que sus discípulos por mandato de Él, porque no se dice que Cristo bautizara a otros. No es verosímil, en efecto, que Cristo bautizase por el bautismo de Juan, ni tampoco que los Apóstoles bautizaban por el bautismo de Juan, como dice Jerónimo en su *In Epist. ad Seleucianum*, y *In sermone Epiphaniae*. De otra manera, entre los discípulos de Juan no hubiera estado la envidia, que les dolía, porque Cristo bautizase más que Juan; en efecto aquel bautismo se diría de Juan, no de Cristo. Igualmente, los Sacramentos son instrumentos de nuestra Redención: Por tanto, cuando Cristo haya llevado a término la Redención en la Pasión y en la Resurrección, y el bautismo sea la parte más importante de la Redención, se sigue que fue instituido antes de la Pasión de Cristo, esto es Jn 3, (3), (véd) allí: *Si alguien no haya renacido del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el Reino de Dios.* Y así lo tienen todos los doctores, que fue instituido antes de la pasión.³⁰¹

³⁰¹ *SumSac.*, pp. 7 s.

8, *Dubiat*, quando fuit institutus (sic) baptismum? Utrum ante Christi passione, vel postea? Respondeo per duas propositiones. Prima, certissimum est quae fuit institutus a Christo ante passionem. Patet hoc Ioann. 3, ubi expresse habetur quae Christus baptizabat, quaequam Christus non baptizaret, sed discipuli eius baptizabant de mandato ipsius, quia alias Christus non diceretur baptizare. Non est autem verisimile quae Christus baptizaret baptismum Ioannis, nec etiam apostoli Ioannis baptismum baptizabant, ut dicit Hierony. In epist. Ad Seleucianum, et in sermone Epiphaniae. Alias inter discipulos Ioann. Non fuisset invidia, qui dolebant eos, quae plus baptizaret Christus quam Ioannes, nam ille baptismus diceretur Ioannis, non Christi. Item Sacramenta sunt instrumenta nostrae redemptionis: cum ergo Christus perfecterit redemptionem in passionem vel resurrectione, et baptismus sit potissima pars redemptionis, sequitur quae fuit institutus ante Christi passionem, scilicet Ioannis. 3, ibi. Nisi quis renatus fuerit

baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, ha bautizado verdaderamente.

14. Se pregunta, ¿acaso si dijera: *Yo te bautizo en el nombre del Creador, y del Engendrado, y del Procedente*, bautizaría verdaderamente? Se responde que no, por lo que santo Tomás dice aquí y en la III, q. 66, aa. 5-6. Lo mismo señala Escoto, Buenaventura, Ricardo, Tomás de Argentina²⁰³, Gabriel Aliaco²⁰⁴, Marsilio Ficino²⁰⁵ y Pierre de la Palu²⁰⁶. Sin embargo, Cayetano duda (sobre esto). En cambio señala en conjunto lo contrario, porque alega que allí fuese verdadero Sacramento, lo cual prueba con muchos argumentos. En efecto, sobre el consejo, d. 4.º capítulo referido (anteriormente), se tiene que, (por ejemplo): Si alguno de los judíos se bautizara por otro judío, determinó el Papa que si (el judío) bautizaba en el nombre de la Trinidad o de Cristo, o del Padre, o del Hijo, o del Espíritu Santo —por uno (de éstos) como corresponde y es lo mismo—, no debía ser bautizado por segunda vez. Pero, difiere más el nombre de Cristo, del nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, que el nombre del Creador, del Engendrado y del Procedente. Por lo tanto. Esta es la opinión de Cayetano que considera ciertamente el maestro Vitoria. Reconoce, pues, que cambiar la forma de tal manera sería en contra del precepto, y por consiguiente es pecado. En cambio, el Bautismo sería válido.

15. Se pregunta, ¿si acaso decir: *Yo te bautizo en el nombre de Jesucristo*, bastaría para el Bautismo? Se responde, que esto alguna vez fue lícito y suficiente. Es evidente, porque como se dice en Hch 2 y 8, los Apóstoles bautizaban bajo aquella forma: Por lo cual es hecho por inspiración del Espíritu Santo a causa del odio

²⁰³ Cfr. H. HURTER, *Nomenclator Litterarius Theologiae Catholicae. Theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos*. II: ab Anno 1109 – 1563, New York 1926, cols. 619s.

²⁰⁴ Parece que se trata del *theologos scholae* Gabriel Biel. Cfr. *Ibid.*, cols. 985-988.

²⁰⁵ Vid. *supra*, n. 145.

²⁰⁶ Cfr. *RTeol.*, III, p. 328.

que tenían los judíos al nombre de Cristo, para que fueran incitados a su amor. O tal vez, porque los Apóstoles no escuchaban en el principio de su predicación, nombrar abiertamente a la Trinidad por el temor al pueblo. Sin embargo, ¿qué forma dictada anteriormente bastaría ahora? Se responde que no, por lo que santo Tomás dice en III, q. 66, a. 6, y este modo señalan los doctores comunmente. Puesto que se dice en el último capítulo de *Mt: Bautizadlos en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo*. Y en el capítulo referido en el Sinodo, sobre el consejo, d. 4, Eugenio determina expresamente que: si alguien en la forma del Bautismo para una persona, no nombrara (a las tres personas divinas), no bautizara; y allí mismo en el mismo capítulo, si en realidad se dice que si alguien bautizare en el nombre del Señor, no sería Bautismo. Y Didimo en el libro *sobre el Espíritu Santo* dice que en la forma del Bautismo nombrara a una de las Personas de la Trinidad sin las otras, no bautizara. Con los Apóstoles, en cambio, se dispuso el Espíritu Santo en virtud de las razones antes dichas, Cayetano verdaderamente señala lo opuesto, en el *Comentario III, q. 66, a. 6* y el Maestro de las Sentencias aquí en el texto, y Hugo de San Víctor en el *Libro II, sobre los Sacramentos, VI, c. 2*, y Adriano en el *Libro IV, q. 2*. Puesto que en el capítulo referido, se dice que, si alguno de los judíos es bautizado en el nombre de Cristo, no ha de ser rebautizado. Sin embargo, quizá lo anteriormente dicho en el capítulo referido, no quiso determinar esto igual que sobre la fe. El hecho para mí es dudoso y ambiguo, ambas cosas; y por esto nada se quiere determinar. Tener esto como un gran tema, es opinión probable y peligrosa, por lo cual no es cierto.

16. Se pregunta, ¿si sería Bautismo si alguien dijera: *Yo te bautizo en el nombre de la Santísima Trinidad y de su individual unidad?* Se responde lo que ellos dicen, es decir, que no. Así lo tiene santo Tomás, Adriano y los demás. Cayetano, en cambio, señala que es un verdadero Bautismo, en virtud de aquel capítulo referido, *si alguno de los judíos*. Yo no creo con certeza en esta cosa. Cayetano, digo (yo), que no (dice que) fuese Bautismo. Y

lo mismo (yo) afirmo de aquél que dijera: *Yo te bautizo en los nombres del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, que no hay Bautismo. Así lo tiene Pierre de la Palu, en el Libro II, distinción 3ª, q. 1, a. 3 y el Maestro de las Sentencias, en el Libro II, distinción 3, c. 5.*²⁰⁷

²⁰⁷ *Summa Sacrae*, pp. 11-13 *passim*.

12. Quaeritur, quae sit materia sacramenti baptismi? Respondetur, quae aqua simplex, quia habet proportionem ad effectum spiritualem, quoniam mundat, et est communior materia quam omnes facile possunt habere. Patet hoc Ioan. 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest, etc. Et ita diffinitur in Concilio Florent. sub Eugenio, 4. Et item in Concil. Tridenti. Sessione 7. de Sacramento baptismi, canon 2, cuius verba sunt. Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, atque: ideo verba illa domini nostri Jesu Christi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto ad metaphoram aliquam detorserit, anathema sit. Cum nive autem et cum glacie, non possit quis baptizari, quia est alterius speciei quam aqua. Possit tamen baptizari aqua resoluta ex nive, aut glacie, seu gelu, quia iam est vera et simplex aqua: quamvis de hoc Marsilius dubitet, et quidam alii. In aqua vero rosacea et aliis artificialibus aquis, non potest quispiam baptizari, quia non sunt aquae verae.

13. Quaeritur, quae sit forma huius sacramenti? Respondetur, quae haec, ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Patet hoc Matth., ult., et in Concil. Floren. Quaeritur utrum mutatio huius formae vitiet Sacramentum? Respondetur, quae duplex est variatio, quaedam quae mutat sententiam et sensum formae, et talis evacuat Sacramentum. Altera quae non mutat sensum et sententiam formae, et talis non tollit Sacramentum. Unde in cap. retulerunt de conse, distinct., 4. Zaclarias pupa determinavit, quod ille qui dixit, Ego te baptizo in nomine patris, et filias, et spiritus sanctas, vere baptizavit.

14. Quaeritur, an si diceret, Ego te baptizo in nomine genitoris, et geniti, et procedentis, vere baptizaret? Respondetur, quae S. Tho. hinc, et 3. p., q. 66, ar. 5, et 6., dicit quae non. Idem tenet Scol., Bonavent., Ricar., Tho. de Argentina, Gabri., Aliaco, et Marsi. Palu. tamen dubitat, Caiet. Autem tenet omnino contrarium, afferens quae ibi esset verum Sacramentum, quod probat multis argumentis. Nam de conse., d. 4, c. A quodam Iudaeorum habetur

quae cum quidam Iudaeus baptizaret, determinavit Papa, quod si baptizabat in nomine Trinitatis vel Christi, vel Patris et Filii et Spiritus Sancti (unum quippe et idem est) non debebat iterum baptizari. Plus autem differt nomen Christi, à nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, quam nomen genitoris, geniti, et procedentis: ergo. Haec opinione Caieta. reputat certam magister Victoria. Fatetur tamen quae taliter mutare formam esset contra praeceptum, ac proinde peccatum: baptismus tamen esset validus.

15. Quaeritur, an dicere, Ego te baptizo in nomine Iesu Christi, sufficeret ad baptismum? Respondetur, quae hoc aliquando fuit licitum et sufficiens. Patet quia ut dicitur Act. 2. et 8., apostoli baptizabant sub illa forma: quod factum est ex insinctu Spiritus Sancti propter odium quod habebant Iudaei ad nomen Christi, ut inclarentur ad amorem eius. Vel forsitan, quia apostoli non aud(i)ebant in principio praedicationis suae, aperte nominare Trinitatem populo infirmo. Sed utrum sufficeret nunc praedicta forma? Respondetur S. Tho. 3. p., q. 66, ar. 6, dicit quae non, et ita tenent communiter doctores. Quia dicitur Matth. ult. Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Et cap. in Sinodo, de cons., d. 4. Euge. expresse determinat, quod si quis in forma baptismi unam personam non nominaret, non baptizaret, et *ibi*dem cap., si revera, dicitur, quae si quis baptizare in nomine Domini, non esset baptismus. Et Didymus in lib. Spiritus Sancti dicit, quae qui in forma baptismi nominaret unam personam Trinitatis sine aliis, non baptizaret. Cum apostolis autem dispensavit Spiritus Sanctus propter rationes iam dictas, Caieta. vero oppositum tenet, 3. p., q. 66., ar. 6 et Magist. Sent., hinc in litera, et Hugo de S. Victore lib. 2. de Sacramen. part. 6, c. 2. Et Adria., in. 4, q. 2. Quia in capit. an quodam Iudaeorum, dicitur, quod qui baptizatus est in nomine Christi, non est rebaptizandus, Sed fortem praedictum caput noluit hoc determinare tanquam de fide. Res mihi dubia est et ambigua, et ideo nihil volo determinare: utraque opinio est probabilis, et periculosum est hinc tenere in tanta materia, quod certum non est.

16. Quaeritur, an esset baptismus si quis diceret, ego te baptizo in nomine Sanctissimae Trinitatis et individuae unitatis? Respondetur, quod eos dicunt, quod non. Ita tenet Sanct. Tho. Scol. Adrianus, et caeteri. Caietanus tamen tenet, quod est verus baptismus, propter illud capit. an quodam Iudaeo. Certe ego in hac

III. 39. ¿Si en el Sacramento del Bautismo, conviene al mismo tiempo que concorra la materia y la forma del Bautismo? Se responde que así es, según todos. Es evidente, desde Agustín, y se tiene el primer capítulo comentado, q. 1, que se dedica a la palabra en el elemento, para que sea Sacramento. Pero, esa comparación según Escoto se entiende a modo humano: Puesto que los evangelistas hablaron para los hombres, y por tanto es bastante (decret): por lo cual la materia y la forma sean al mismo tiempo, al modo que algunas se pronuncian simultáneamente entre los hombres. No creo, en cambio, que sea requerida (la forma), por lo cual antes de la inmersión del agua se deja, para que las palabras sean las que empiecen. Pues, basta que posteriormente se haya dicho (la forma): *Yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo*, para que sea transformada el agua. No dudo de esto, ya que, en efecto, ése es bautizado en el nombre del Padre, y del Hijo, et c. Tal como en el Evangelio está mandado. Y ésta (es la forma) para el Bautismo.²⁰⁸

re non credo Caietano, sed dico, quod non esset baptismus. Et idem dico eo qui diceret, Ego te baptizo in nominibus Patris, et Filii, et Spiritus Sancti: non est baptismus. Ita tenet, Palu. 4, distinct. 3, questio. 1, arti. 3, et Magister Sententiarum, 4, distinct. 3, capit. 5.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 31.

39. An in Sacramento baptismi, oportet simul concurrere materiam et formam baptismi? Respondetur secundum omnes quod sic. Patet ex Augustino, et habetur cap. de trahc. l. q. 1. ac Cedit verbum ad elementum, et sit Sacramentum. Ita autem simul et secundum Scotum intelligitur modo humano: quia evangelistae loquuntur hominibus, ac proinde satis est, quod materia et forma sint simul, eo modo quo aliqua dicuntur esse simul apud homines. Non credo tamen quae requiratur, quod antequam immersio aquae sinatur, incipiantur verba: sed sufficit quod postquam dixit, Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, mittatur aqua. Nec de hoc dubito, iam enim iste est

IV. Sigue el Sacramento de la Confirmación

Sobre el Sacramento de la Confirmación trata el Maestro de las Sentencias en el Libro II, d. 7, y Santo Tomás en III, q. 72 y demás.

40. Se pregunta antes que todo, ¿si la Confirmación sea instituida por Cristo? Para esto dicen algunos, que la Confirmación no fue instituida por Cristo, ni por los Apóstoles, sino por la Iglesia. Esto señala Alejandro de Hales, en el *Libro II, q. 23, m. 1*, y san Buenaventura, en el *Libro II, d. 7*; y Alejandro afirma que la Confirmación fue instituida en el Concilio de Meaux²⁰⁹. Toda la escuela de teólogos señala lo opuesto. En cambio, la opinión de Alejandro no es herética, porque no niega que la Confirmación sea Sacramento. Sin embargo, dice que Cristo es el que tiene potestad de fundar Sacramentos, lo que aquél comunicó a la Iglesia. Pero nosotros decimos que la Confirmación es instituida por Cristo, pues los Apóstoles confirmaban, como es evidente en Hch 8, 19. Y los confirmados recibían el Espíritu Santo, también visiblemente; y no leemos, por tanto, que los mismos Apóstoles instituyeron. Por lo cual habrá sido (instituido) antes del Concilio de Meaux, es evidente en *De consecratione, d. 5*, donde Melquíades, Urbano y Fabiano, antiquísimos pontífices hablaron sobre la Confirmación, tal como de una cosa habitual en la Iglesia. Y san Clemente, quien sucedió a Pedro, *In Epist. 3 a todos los cristianos*, y Cipriano y Jerónimo contra los luciferianos. En cambio, como los Sacramentos sean instrumentos de nuestra Redención, que en Cristo ha sido realizada siempre; acerca de la Resurrección de los muertos, conviene decir que todos los Sacramentos hubieron sido instituidos antes de la Resurrección de Cristo. Por tanto, Cristo instituyó este Sacramento, como

baptizatus in nomine Patris, et Filii, et c. Sicuti in evangelium praeceptum est. Et haec de baptismo.

²⁰⁹ Parece que se trata de la ciudad de Lyon. Cfr. C. EGGER, *Lexicon Nominum Locorum*, Civitas Vaticana 1977, p. 198.

dice en Jn 16, cuando prometió a los Apóstoles el Espíritu Santo por el que serían confirmados con la virtud que viene de lo alto. Efectivamente, aquella misión del Espíritu Santo en Pentecostés, o fue el Sacramento de la Confirmación, o incluso tuvo lugar en ellos.²¹⁰

c. -47. Se pregunta, ¿si la Confirmación confiera la gracia? Se responde que así es. Y la está teniendo igual que a la fe, porque es Sacramento. Del mismo modo que así es definida expresamente en el Concilio como tienes más arriba, en la q. 9, cuando se ocupa de los

²¹⁰ SumSoer, pp. 31 s.

Sequitur de Sacramento Confirmationis

De Sacramento Confirmationis tractat Magister Senten. 4. d. 7 et S. Tho. 3. p. q. 72. et c.

40. Queritur ante omnia, an Confirmatio sit à Christo instituta? Ad hoc dicunt quidam, quod confirmatio non fuit instituta à Christo, nec ab apostolis, sed ab ecclesia. Hoc tenet Alexander de Ales 4. par. q. 23, membro. 1. et S. Bonaventura, 4. d. 7. et Alexander ait quod confirmatio fuit instituta in concilio Meldesi Oppositum tenet omnis Schola theologorum. Opinio tamen Alexandri non est haeretica, quia non nega confirmationem esse Sacramentum. Sed dicit quod Christus habens potestatem condendi Sacramenta, communicavit illam ecclesiae. Sed nos dicimus confirmationem instituta esse à Christo, nam apostoli confirmabant, ut patet Actuum 8. et 19. Et confirmati recipiebant Spiritum Sanctum, etiam visibiliter: et non legimus, quod ipsi apostoli hoc instituerunt, ergo. Et quod fuerit ante concilium Meldense, patet, de consecratione, d. 5, ubi Melchisedes, Urbanus, et Fabianus, antiquissimi pontifices loquuntur de confirmatione, sicut de re in ecclesia consueta. Et, S. Cle. qui Petro successit in episto. 3. ad universos, et Cyprianus in concilio Carthagini. et Hierony. adversus Luciferian. Cum autem Sacramenta sint instrumenta nostrae redemptionis, quam Christus operatus est usque: ad resurrectionem, oportet dicere omnia sacramenta instituta fuisse ante resurrectionem Christi. Instituit ergo Christus hoc Sacramentum, Ioan. 16., quando promisit apostolis Spiritum Sanctum quo confirmaretur virtute ex alto. Illa enim missio Spiritu Sancti in Pentecoste, vel fuit Sacramentum confirmationis, vel habuit locum eis.

Sacramentos en general. Igualmente, es evidente, por el Concilio de Trento, sesión 7.^a, sobre la Confirmación, c. 2: de quien son estas palabras: *Si alguno habrá dicho injurias contra el ser del Espíritu Santo o los que distribuyen alguna virtud por la sagrada Unción de la Confirmación, sea anatema.* Por cierto, confiere mayor gracia que el Bautismo. Puesto que ya en la Confirmación (el cristiano) es militante, y es fortalecido para defender la fe que en el Bautismo recibió. Y de este modo dice Pierre de la Palu y todos (los demás). Y en el *Libro sobre la Consagración, distinción 5, cap. de his*, se dice que la Confirmación es Sacramento más digno que el Bautismo, y la dignidad es de mayor veneración.²¹¹

B. EL CONFESIONARIO (SIC)

Doctrina Cristiana

Todo fiel Cristiano debe saber las cosas siguientes para confesarse, regirse, gobernarse, y salvarse.

²¹¹ *Ibid.*, pp. 36 s.

47. Queritur, an confirmatio conferat gratiam? Respondetur quod sic. Et ita tenendum est tanquam de fide quia est sacramentum. Item quod sic expresse diffinitum est in conciliis ut habes superius, q. 9, cum de sacramentis in communi ageremus. Item patet ex concilio Triden. sessione. 7. de confirmatione. Cano. 2. cuius ista sunt verba. Si quis dixerit iniurios esse Spiritui Sancto eos qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt, anathema sit. Immo confert maiorem gratiam quam baptismus. Quia iam in confirmatione sit miles, et roboratur ad defendendam fidem quam in baptismo recepit. Et ita dicit Palude et omnes. Et de consecratio. Distinctione. 5. cap. de his. dicitur quod confirmatio est dignius sacramentum qui baptismus, et maiori veneratione dignum.

- ❖ Los artículos de la fe.
- ❖ Los mandamientos de la Ley divina.
- ❖ Los mandamientos de la Santa Madre Iglesia.
- ❖ ¿Qué cosa es pecado venial?
- ❖ ¿De cuántas maneras se perdona?
- ❖ ¿Qué cosa es pecado mortal?
- ❖ ¿Qué bienes se pierden por él?
- ❖ ¿A qué aprovechan los bienes hechos en él?
- ❖ Los pecados mortales.
- ❖ Las virtudes contrarias.
- ❖ Las virtudes Teologales y Cardinales.
- ❖ Las obras de misericordia.
- ❖ Los dones del Espíritu Santo.
- ❖ Los dones del cuerpo.
- ❖ Las potencias del alma.
- ❖ Los enemigos del alma.
- ❖ Las bienaventuranzas del Evangelio.
- ❖ ¿Qué es lo que jura el que jura la fe?
- ❖ ¿A qué son obligados los padrinos?
- ❖ Los artículos de la fe son catorce. Los siete primeros pertenecen a la Divinidad, y los otros siete a la humanidad de Jesucristo, nuestro Señor.

- I. Creer en un solo Dios todopoderoso.

2. Creer que es Padre.
3. Creer que es Hijo.
4. Creer que es Espíritu Santo.
5. Creer que es Creador.
6. Creer que es Salvador.
7. Creer que es Glorificador.
8. Creer que nuestro Señor Jesucristo, en cuanto hombre, fue concebido por el Espíritu Santo.
9. Creer que nació del vientre virginal de la Virgen María, siendo ella siempre Virgen antes del parto, y en él, y después de él.
10. Que recibí muerte y pasión por salvarnos a nosotros, pecadores.
11. Que descendió a los infirmos y sacó las almas de los santos padres, los cuales estaban esperando su santo advenimiento.
12. Que resucitó al tercero día.
13. Que subió a los cielos, y se sentó a la diestra de Dios Padre.
14. Que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. A los buenos para dar la gloria y a los malos para darles la pena.²¹²

²¹² *Confup.*, pp. 14 s., sic:
Doctrina Christiana.

Todo fiel Cristiano deve saber las cosas siguientes para se confessar, reguir, y gouernar, y saluar.

Los artículos de la fe.
Los mandamientos de la ley divina.
Los mandamientos de la santa madre yglesia.
Que cosa es pecado venial.
Por quantas maneras se perdona.
Que cosa es pecado mortal.
Que bienes se pierden por el.
A que aprouechia los bienes hechos en el.
Los peccados mortales.
Las virtudes contrarias.
Las virtudes Theologales, y Cardinales.
Las obras de misericordia.
Los dones del espíritu sancto.
Los dones del cuerpo.
Las potencias del alma.
Los enemigos del alma.
Las bienauenturanças del euangelio.
Que es lo que jura el que jura la fe.
A que son obligados los padrinos.
Los artículos de la fe, son catorze, los siete pertenescen a la
Diuinidad, y los otros siete a la humanidad de Iesu Christo nuestro
señor.
Creer en vn solo dios todo poderoso.
Creer que es padre.
Creer que es hijo.
Creer que es Espíritu sancto.
Creer que es Criador.
Creer que es Salvador.
Creer que es Glorificador.
Creer que nuestro señor Iesu Christo (en quanto hombre) fue
concebido del espíritu sancto.
Creer que nacio del vientre virginal de la virgen maria, siendo ella
siempre virgen antes del parto, y en el, y despues del.
Que recibio muerte y passion por saluar a nosotros peccadores.
Que descendio a los infierros y saco las animas de los sanctos
padre, los quales estauan esperando su santo aduenimiento.
Que resuscito al tercero dia.
Que subio a los cielos, y se assento a la diestra de Dios padre.

Que verna a juzgar los brios y a los muertos, a los bucos para dar la gloria y a los malos para dártles pena.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes teológicas y documentales.
- V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Francisco de Vitoria*, Barcelona 1939.
 - V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, O.P., *Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones por el R. P. Fr. Vicente Beltrán de Heredia*, O. P. de la Asociación «Francisco de Vitoria», en «Biblioteca de Tomistas Españoles», IV, L. URBANO (ed.), Madrid - Valencia 1928.
 - FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Segunda Secundae de Santo Tomás*, V. BELTRÁN DE HEREDIA (ed.), Salamanca 1932 (I-II), 1934 (III-IV), 1935 (V), 1952 (VI).
 - FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios al Tratado de la Ley (I-II, QQ. 90-108). Fragmentos de Relecciones. Dictámenes sobre Cambios*, V. BELTRÁN DE HEREDIA (ed.), Madrid 1952.
 - FRANCISCO DE VITORIA, *Confessionario muy útil y provechoso compuesto por Fr. Francisco de Vitoria. Agora nuevamente corregido y*
 - enmendado*, F. FERNANDEZ DE CORDOUA (ed.), Valladolid 1568.
 - FRANCISCO DE VITORIA, *Doctrina sobre los Indios*, R. HERNÁNDEZ (ed.), Salamanca 1989.
 - FRANCISCO DE VITORIA, *La Ley*, L. FRAYLE (est. prel. y trad.), Madrid 1995.
 - FRANCISCO DE VITORIA, *Obras. Relecciones Teológicas*, T. URDANOZ (ed.), Madrid 1960.
 - FRANCISCO DE VITORIA, *Relecciones Teológicas de Francisco de Vitoria*, J. TORRUBIANO (ed.), Madrid 1917.
 - FRANCISCO DE VITORIA, *Relecciones Teológicas*, J. TORRUBIANO (ed.), I-III, Buenos Aires 1946.
 - FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, L. PEREÑA y J. M. PÉREZ PRENDES (ed. crit. bilingüe), Madrid 1967.
 - FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de indis. La questione degli indios*, L. PEREÑA (ed. crit.), A. LAMACCCHIA (trad.), Bari 1996.
 - FRANCISCO DE VITORIA, *Summa sacramentorum Ecclesiae, ex doctrina fratris Francisci à Vitoria*, Thomam à CHAVES (pres.), Salmanticae 1565.
 - A. PALAU I DULCET, *Manual del Libro Hispanoamericano. Bibliografía general española e hispanoamericana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos con el valor*

- comercial de los impresos descritos*, por Antonio Palau y Dulcet, XXVII, Barcelona – Madrid 1976.
- C. POZO *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, I: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar, Granada 1962.
- SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Roma 1962.
2. Bibliografía general
- J. A. ABAD-IBÁÑEZ, *La Celebración del Misterio Cristiano*, Pamplona 2000.
- M. ANDRÉS, *La Teología Española en el Siglo XVI*, II, Madrid 1977.
- SAN ANSELMO, *Obras Completas. Traducidas por primera vez al castellano. Texto latino de la edición crítica del P. Schmidt*, O.S.B., I, Madrid 1952.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid 1985.
- R. ARNAU-GARCÍA, *Orden y Ministerios*, Madrid 1995.
- R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado general de los Sacramentos*, Madrid 1994.

- A. BANDERA, *El Espíritu Santo en la Historia de Jesús de Nazaret. Pensamiento de Santo Tomás*, en "El Espíritu Santo y la Iglesia. XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra", P. RODRÍGUEZ – J. VILLAR – R. PELLITERO – J. GUTIÉRREZ – J. ENERIZ (ed. dir.), Pamplona 1999.
- J. BELDA, *Hacia una noción crítica de la «Escuela de Salamanca»*: ScrTh 31 (1999) 367-411.
- J. BELDA, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la Teología en el siglo XVI*, Madrid 2000.
- V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El Antiguo Capítulo Conventual de San Esteban de Salamanca. Panteón de Religiosos insignes*, en "Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre Historia de la Teología Española", I, Salamanca 1971, pp. 527-554.
- V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los Orígenes de la Universidad de Salamanca*, Salamanca 1999.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, M. MERINO – E. REDONDO (intro., trad. y nn.), Madrid 1994.
- E. CÓFRECES – R. GARCÍA DE HARO, *Teología Moral Fundamental. Fundamentos de la vida cristiana*, Pamplona 1998.
- Y. CONGAR, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, en "Historia de los Dogmas",

- M. SCHMAUS - A. GRILLMEIER - L. SCHEFFCZYK (dir.), III/3c-d, Madrid 1976.
- J. CORBON, *Liturgia Fundamental. Misterio - Celebración - Vida*, Madrid 2001.
- P. FAYNEL, *La Iglesia*, II, Barcelona 1974.
- P. FERNANDEZ, *Los Carismas en Santo Tomás de Aquino*, en "Credo in Spiritum Sanctum. Acti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600° aniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° aniversario del Concilio di Efeso. Roma, 22-26 marzo 1982", I, J. SARAIVA (a cura di), Roma 1983, pp. 473-488.
- R. FISICHELLA, *Profecía*, en "Diccionario de Teología Fundamental", R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (dir.), Madrid 2°1992, pp. 1068-1081.
- R. GARCÍA DE HARO et alii, *La Vida Cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental*, Pamplona 1992.
- A. GARCÍA-MORENO, *Introducción al Misterio. Evangelio de San Juan*, Pamplona 1997.
- R. G-VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522): «Analecta Gregoriana»* 14 (Roma 1938).
- C. GONZÁLEZ-AYESTA, *El don de Sabiduría según santo Tomás. Divinización, filiación y comunalidad*, Pamplona 1998.

- C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid 1951.
- M. GRABMANN, *Historia de la Teología Católica. Desde fines de la Era Patristica hasta nuestros días*, Madrid 1940.
- R. M. GRIFFIN, *Gramática Latina de Cambridge*, Sevilla 1999.
- A. IBÁÑEZ ARANA, *La doctrina sobre la Tradición en la Escuela Salmantina (Siglo XVI)*, en "Victoriensia. Publicaciones del Seminario de Vitoria", 24, Vitoria 1967.
- J. L. ILLANES - J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, Madrid 2002.
- SAN JUAN DE ÁVILA, *Sermones del Espíritu Santo*, Madrid 1998.
- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, LUCINIO RUANO DE LA IGLESIA (ed. crit., m. y apéndices), Madrid 13°1991.
- L. LADARIA, *Antropología Teológica*, Madrid 1987.
- J. L. LORDA, *Avanzar en Teología. Presupuestos y horizontes del trabajo teológico*, Madrid 1999.
- E. MOLANO, *Sectio I. De Suprema Ecclesiae Auctoritate. Introducción*, en "Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico", A. MARZOA - J. MIRAS - R. RODRIGUEZ-OCAÑA (coor. y dir.), II/1, Pamplona 2°1997, pp. 561-567.

- J. H. C. NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Salamanca 1997.
- F. OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*, Pamplona 2000.
- R. PELLITERO, *La Teología del Laicado en la Obra de Yves Congar*, Pamplona 1996.
- F. PIÑEROS, *Bibliografía de la Escuela de Salamanca*, Bogotá 1983.
- C. POZO, *La Teoría del Progreso Dogmático en los Teólogos de la Escuela de Salamanca. 1526-1644*, Madrid - Granada 1959.
- C. POZO, *Teología de la fe*, Granada 1966.
- C. POZO, *Valor religioso del acto de fe*, Granada 1961.
- K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 5 1998.
- M. I. RUPNIK, *El discernimiento*, Madrid 2001.
- F. SÁNCHEZ-ARJONA, *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca. Aportación histórica para un diálogo doctrinal entre el Catolicismo y la Reforma*, Roma 1969.
- L. SCHEFFCZYK, *Los Dogmas de la Iglesia, ¿son también hoy comprensibles?. Fundamentos para una hermenéutica del dogma*, Madrid 1980.

- TIRSO DE MOLINA, *El Condenado por desconfiado*, Zaragoza 1952.
 - E. VALENTI FIOLE, *Gramática de la lengua latina. Morfología y Nociones de Sintaxis*, Barcelona 10 1999.
 - E. VALENTI FIOLE, *Sintaxis Latina*, Barcelona 10 1997.
3. Fuentes magisteriales, diccionarios y léxicos
- *Catecismo de la Iglesia Católica. Nueva edición conforme al texto latino oficial*, Bilbao 1999.
 - *Catecismo para los Párrocos según el Decreto del Concilio de Trento. Texto latino y castellano*, Madrid 1971.
 - *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada*, Pamplona 5 1992.
 - COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La Concilia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión. Cuatro proposiciones con comentarios (8-XII-1985)*, en "Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996. Venticinco años de servicio a la teología de la Iglesia", C. POZO (ed.), Madrid 1998, pp. 377-391.
 - CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones.*

- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (ed. bilingüe), Madrid 2000.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta Comunionis notio. Sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como Comunión* (28-V-1992), en *El Misterio de la Iglesia y La Iglesia como Comunión*, J. RATZINGER et alii (intro. y com.), Madrid 1994, pp. 99-125.
 - CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad de Jesucristo y de la Iglesia* (6-VIII-2000), Madrid 2000.
 - CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Domum Veritatis. Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo* (24-V-1990), en *El Don de la Verdad. Sobre la Vocación Eclesial del Teólogo. Instrucción y Comentarios*: J. C. RATZINGER et alii. Y *El Teólogo y su función en la Iglesia*, Madrid 1993, pp.
 - CONSEJO PONTIFICIO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Las tradiciones griega y latina con respecto a la procesión del Espíritu Santo* (13-IX-1995), COMISIÓN EPISCOPAL ESPAÑOLA DE RELACIONES INTERCONFESIONALES (ed.), Madrid 1997.
 - H. DENZINGER et P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Barcelona 1999.

- *Diccionario Ilustrado Latino-Español. Español-Latino*, Vox, Barcelona 2^a 1999.
- C. EGGER, *Lexicon Nominum Locorum*, Civitas Vaticana 1977.
- H. HURTER, *Nomenclator Literarius Theologiae Catholicae. Theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos*, II: ab Anno 1109 - 1563, New York 1926.
- JUAN PABLO II, *La fe, raíz vital y permanente de la Teología. Discurso a los teólogos españoles en el aula magna de la Universidad Pontificia de Salamanca* (01-XI-1982), en "Juan Pablo II en España. Texto completo de todos los discursos", Madrid 1982, pp. 35-40.
- JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et Vivificantem. Sobre el Espíritu Santo en la Vida y de la Iglesia y del Mundo*, (18-V-1986), Madrid 1998.
- JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio* (14-IX-1998), Madrid 1998.
- JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor Hominis* (4-III-1979), Madrid 1979.
- F. LAMBIASI, *Espíritu Santo*, en "Diccionario de Teología Fundamental", R. LATOUILLE - R. FISICHELLA (dir.), Madrid 1992, pp. 390-399.
- E. SALMANN, *Espíritu Santo*, en "Diccionario de la Mística", P. DINZELBACHER (ed.), Burgos 2000, pp. 357-361.

- M. SEMERARO, *Conciliarismo*, en "Diccionario Teológico Enciclopédico", L. PACOMIO - V. MANCUSO (dir.), Estella (Navarra) 1995, pp. 168 s.
- A. M. TRIACCA, *Espíritu Santo*, en "Nuevo Diccionario de Liturgia", D. SARTORE - A. M. TRIACCA (dir.), Madrid ²1989, pp. 702-720.

P. Francisco Javier Chávrry García

COLEGIO MAYOR DE HUMANIDADES " Juan Pablo II "

Tel (34) 948 17 18 22

Fax (34) 948 17 19 13

e-mail: pachavrr@yaho.com

fchavrr@salumni.unav.es

C/ Asturias, 45 - 1º B

31007 Pamplona

ESPAÑA