

FORMACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA. EL “VALOR DE LA SUBJETIVIDAD” DESDE SANTO TOMÁS HASTA EL CARDENAL JUAN DE LUGO

Francisco de Paula VERA URBANO¹

I. INTRODUCCIÓN

La teología católica tuvo una contribución decisiva en la solución de los conflictos sociales originados por el pluralismo confesional. Contribución, sin duda, menos revolucionaria, incluso —nos atreveríamos a decir— menos brillante en la época que estudiamos, pero, al propio tiempo —es de justicia confesarlo— más en consonancia con el auténtico espíritu religioso y, por ello, más enriquecedora en la verdadera solución del problema, que, junto a la defensa de la actitud personal, exige igualmente la defensa y seguridad de la organización eclesiástica y de su contenido dogmático.

La actitud de la Iglesia católica y de sus representantes más autorizados en este periodo crucial del pensamiento europeo queda bastante justificada en el ambiente ideológico de la Ilustración.

En el terreno político y sociológico el catolicismo pierde la hegemonía de Europa tras los acuerdos de Westfalia (1648); el jurisdiccionalismo imperante en los estados de uno y otro credo trata por todos los medios de quitar libertad de acción a las iglesias, subordinando sus intervenciones a las conveniencias del poder civil; se acrecienta por momentos la secularización de la vida pública.

En el campo de la filosofía se da un paso marcado hacia el racionalismo que, en muchos casos, llega al indiferentismo dogmático e incluso a la antirreligión y al ateísmo.

Entre las luchas jansenistas sobre prevalencia del Papa y de los obispos, con alternativas absolutistas del Rey y del Parlamento, las fuerzas católicas experimentan un sentimiento casi general de cansancio. Los canonistas, sobre todo los cultivadores del derecho público eclesiástico, se alinean en la defensa de la

¹ Catedrático de la Universidad de Málaga (España).

libertad eclesiástica ante las exigencias del galicanismo, regalismo, josefinismo y otras fórmulas del moderno cesaropapismo (*jurisdiccionalismo*). Los teólogos, obsesionados por el triunfo de la verdad ante el relativismo racionalista, se preocupan principalmente de hacer cuerpo junto al Papa en la defensa del objetivismo.²

Por esta razón, frente al iusnaturalismo racionalista que llega a la formulación de la libertad religiosa mediante el sacrificio de la certeza y de la integridad de la verdad revelada, la teología, que se niega a hacer concesiones en el campo del dogma, llega solamente a una solución de transigencia.

En la lucha dialéctica entre verdad y persona, que supone la ordenación social de un pluralismo confesional, los partidarios del moderno iusnaturalismo se inclinan por el subjetivismo, mientras que los teólogos católicos optan por el objetivismo. Los primeros llegan así a proclamar el derecho absoluto del hombre a la libertad en materia de religión; los segundos afirman solamente una exigencia de tolerancia, aunque conservando el respeto a la opción personal en el campo de la conciencia.

De esta manera quedan establecidos los dos puntos básicos de la doctrina católica respecto de la libertad religiosa en el siglo XVIII: el principio de la tolerancia y los derechos de la conciencia errónea.

En general se puede decir que los teólogos y publicistas católicos del siglo XVIII no aportan nada nuevo a las formulaciones de sus predecesores.³ Así como también es válida la afirmación de que, a partir de santo Tomás de Aquino, el logro de la ciencia eclesiástica en esta materia se reduce a sacar consecuencias últimas de su pensamiento, conforme lo fueran exigiendo los cambios de los tiempos. De ahí que, en justa lógica, empecemos por ver el pensamiento de santo Tomás.⁴

II. EL VALOR DE LA SUBJETIVIDAD

A este epígrafe podemos reducir la doctrina de la teología católica referente a la influencia de la ignorancia en los actos humanos y más concretamente a las

2 Cfr., Montalbán, F. S., *Historia de la Iglesia*, t. IV, Edad Moderna (Madrid, 1953), pp. 13-17; Sturzo, L., *L'Eglise et l'Etat* (Paris, 1937), pp. 424 y ss.; Rogier, L. J., "Le siècle des lumières et la Révolution (1715-1800)" (Paris, 1966), pp. 137-151, en: *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, sous la direction de Rogier, L. J., Aubert, R. et Knowles, M. D., tom. 4, véase también Predlin, E. et Jarry, R., "Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles", 2 vols. (Paris, 1955-1956), en: Fliche, A. et Martin, V., *Histoire de l'Eglise*, vol. XIX.

3 Cfr., Grabmann, M., *Historia de la teología católica* (Madrid, 1946), pp. 265-278; Rogier, L. J., *ob. cit.*, pp. 127 y ss.

4 Sobre el pensamiento de st. Tomás de Aquino puede verse nuestro estudio "Aportación de Santo Tomás a la doctrina de la libertad religiosa", en *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 31 (1975), pp. 29-48.

exigencias de la conciencia errónea en todo lo relacionado con la creencia religiosa.

Seguiremos, como hicimos al tratar del “principio de tolerancia” la enseñanza de los escritores eclesiásticos hasta finales del siglo XVII; y, como entonces también, estudiaremos la evolución de la doctrina en los seguidores más destacados del doctor Angélico.⁵

Este aspecto del problema de la libertad religiosa, puesto que de suyo, lógicamente, al desarrollarse en el interior de las almas, tienen una consecuencia inmediata prevalentemente personal y sólo en segunda instancia trasciende al orden público, ha tenido un desenvolvimiento más fácil entre los teólogos. A ello ha contribuido especialmente por una parte esta ausencia de implicaciones políticas y, sobre todo, la urgencia constante de atender a la *salus animarum* en la actividad pastoral de la Iglesia.

1. Tomás de Vio “Cayetano”

También aquí empezamos con la aportación del cardenal Cayetano.⁶ Su pensamiento a este respecto puede condensarse en los siguientes puntos:

1º. *Libertad connatural del acto de fe.* Lo afirma contra Scotus,⁷ comentando la doctrina del Angélico acerca de “si los infieles deben ser compelidos a abrazar la fe”.⁸ Y da estas razones: “Pues el obligar a aceptar la fe a fieles totalmente extraños a la Iglesia es cosa que se opone a la religión, ya que se opone a la voluntariedad exigida para los sacramentos de la fe”.

Lo contrario sería hacer una injuria a los sacramentos. Ni siquiera bajo pretexto, como arguye Scotus, de que, aun cuando se conviertan ficticiamente, al menos sus hijos, si cuida su educación, resultarían fieles auténticos a la tercera o cuarta generación. Pues

no se debe hacer el mal para conseguir un bien, —como se dice en Rom. 3— y mucho menos para conseguir un mal menor. Por donde no se debe hacer tal injuria a los sacramentos por la esperanza de que los hijos en la tercera o cuarta generación se salven, sobre todo cuando probablemente, de hecho, hay que temer lo contrario, pues padres de fe ficticia sacarían hijos semejantes a ellos.⁹

5 Puede verse este estudio en nuestro trabajo “Formación de la doctrina de la libertad religiosa. La tolerancia religiosa desde santo Tomás hasta el Card. Juan de Lugo”, publicado en AA. VV., *Estudios Canónicos* (Salamanca, 1988), pp. 441-461.

6 Vera Urbano, F., *Formación de la doctrina...*, cit., p. 443.

7 In IV Sent., dist. XIII, q. 3 a. 1 ad 6.

8 In 2.2 q. X a. 8.

9 In 2.2 q. X a. 8.

Es evidente que sólo se refiere a los infieles propiamente dichos: “*cogere infideles omnino extraneos Ecclesiae ad fidem*”.

A continuación, sin embargo, parece insinuar algo también contra los herejes, al menos por la generalidad de su conclusión. Se lee entre líneas su postura en el conflicto luterano. Como si hablara al emperador:

Considera diligentemente en el mismo artículo 8 la causa justa para hacer la guerra a los infieles, o sea para obligarlos a que no impidan la fe de Jesucristo de uno de estos tres modos: con blasfemias, como maldiciendo a Jesucristo, sus santos o su Iglesia; o con persuaciones, induciendo a los nuestros hacia la infidelidad; o con persecuciones, bien en general, como cada día vemos hacen los turcos invadiendo las tierras de los cristianos, bien en particular, como si matan a los cristianos o a los predicadores de la fe. Y sobre esta (causa) deduce cómo afecta al hecho de impedir la fe el que no soporten en sus tierras la predicación pública de la fe, el que premien a los que reniegan a Cristo y se convierten a su fe, y otras cosas por el estilo. Ciertamente con este principio se resuelven muchas cuestiones¹⁰

2º. Necesidad de cierta evidencia para creer. Es una consecuencia de la libertad del acto de fe: dentro del proceso lógico aristotélico, adoptado por santo Tomás y su escuela, toda elección de la voluntad supone un conocimiento claro de la racionalidad de dicha opción.

Lo trae Cayetano a propósito del texto tomásico: “*Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huismodi*”.¹¹ Discurriendo sobre estas palabras, afirma:

Toda fe firme y prudente exige la evidencia de que lo que se cree es digno de fe... Ahora bien, la evidencia de nuestro conocimiento no sólo resulta de los mismos términos (de la expresión), como ocurre en los primeros principios, o de una demostración, como ocurre en las conclusiones conocidas, sino también de los datos de los sentidos; por ejemplo: la nieve es blanca, éste me hirió, aquél dijo tal cosa... Y así ocurre en nuestro caso, pues ninguno que oye algo lo cree firme y prudentemente, si no conoce por el sentido que ha sido dicho por un varón digno de crédito. Y así como sólo para aquellos, que vieron la nieve, es evidente esta proposición: *la nieve es blanca*; así sólo para quienes éste que habla es digno de crédito, y por quienes es oído, es evidente “*este dicho es digno de crédito*”. De donde un mismo dicho es visto por uno como digno de fe y por otro no... Lo que concuerda perfectamente con el texto que dice que *el que cree ve que estas cosas son dignas de fe o por los milagros que la atestiguan o por otras cosas por el estilo*, como la autoridad de la Iglesia que las dice o por la muerte de los mártires.¹²

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ 2.2 q. 1 a. 4.

¹² Véase comentario de Cayetano en este lugar.

3º. *La ignorancia excusa de pecado.* Por supuesto, para Cayetano como para santo Tomás, la ignorancia puede excusar de pecado.¹³ Pero santo Tomás distingue entre ignorancia antecedente, concomitante y consecuente, concediendo sólo a la antecedente capacidad de excusar de la responsabilidad,¹⁴ con tal que fuera vencible o invencible, pero tratándose de cosas “que uno no tiene por qué saber”.¹⁵

El cardenal Cayetano concede un poco más. Para él la ignorancia concomitante también excusa de pecado; pues, aunque no sea del todo involuntaria, ciertamente tampoco es del todo voluntaria, porque la ignorancia del objeto impide que éste pueda ejercer su propia influencia sobre la voluntad. Y da esta razón en forma de principio:

Pues se ha de tomar como regla general el que solamente la ignorancia por parte de la cosa conocida —por tanto no por parte del que ignora..— excusa totalmente del involuntario, lo que constituye el efecto propio de la ignorancia, ya dé ocasión a una cosa lícita o ilícita. Pues no se distinguen en esto los que hacen una cosa lícita o ilícita, sino en querer una cosa lícita o ilícita conocida...¹⁶

Y pone el ejemplo de Judas, quien al cohabitar voluntariamente con Tamar, ignorando que fuera su nuera, ciertamente quedó excusado del incesto, aunque fuese culpable de fornicación.

Esto es ya, sin duda, un gran avance y supone, por la autoridad del cardenal Cayetano, una gran baza para la doctrina posterior. Pero no queda ahí la amplitud del ilustre teólogo dominico. Hace esta otra afirmación “para disipar las angustias de conciencia de los timoratos”: “la ignorancia actual, incluso de aquello que se sabe, pero que inadvertidamente no se recuerda en aquel momento, excusa de pecado mortal, por lo que tiene de involuntario”.¹⁷ Y apela para ello a la experiencia: “porque acordarse de todo excede las facultades del hombre..., como cualquiera lo experimenta en sí mismo”.¹⁸

Siguiendo la lógica del pensamiento hubiera interesado sumamente conocer la opinión de Cayetano en lo que respecta al valor normativo de la conciencia errónea; pero en este punto se limita a aceptar la doctrina de santo Tomás, comentando conjuntamente los artículos 5 y 6 de 1.2.q. XIX con unas pinceladas breves y sin referirlo para nada al tema que nos ocupa, a pesar de que la alusión

13 1.2 q. LXXVI a. 3; nuestro comentario a este texto en *Aportación de Sto. Tomás...*, cit., p. 443

14 1.2 q. VI a. 8

15 1.2 q. LXXVI a. 2

16 In 1.2 q. VI a. 8 (*ad sensum*).

17 In 1.2 q. LXXVI a. 3

18 In 1.2 q. VI a. 8

directa del Angélico al que erróneamente juzga malo al aceptar la fe de Cristo,¹⁹ hubiera dado ocasión para ello.

De todos modos, el no haberse opuesto, unido a su insistencia sobre la necesidad de una cierta evidencia para creer,²⁰ es bastante indicativo al respecto. Lo que se confirma por lo que dice al hablar de las condiciones requeridas para calificar determinada actitud como herética. Dice, en efecto:

*Puesto que la herejía se compone de tres cosas, a saber, de error, en la fe, pertinaz y las dos primeras, es decir, el error y la ciencia de la fe se refieren al entendimiento, mientras que la tercera, esto es, la pertinacia, a la voluntad, y esto añadiéndose a las anteriores de tal manera constituye la razón de la herejía, que sin ello no haya herejía, como tampoco puede haberse sin determinación de la voluntad: es manifiesto primero que, si alguno adopta para sí una opinión contraria a la fe, pensando que juzga rectamente y sin pretender disentir de la Iglesia, tal actitud no es herejía por falta de pertinacia.*²¹

Así como, por el contrario, es manifiesto esto segundo, que... si se presenta un error en la fe con conocimiento de que es error en la fe, el consentir en ello hace a uno hereje.

De donde queda claro que la pertinacia, que se pone de base de la herejía, no supone terquedad u obstinación... sino que se toma la pertinacia en cuanto equivale a un verdadero consentimiento, sabiendo de antemano que se trata de un error y de un error en la fe.²²

La expresión es bien clara: “ si alguno adopta para sí una opinión contraria a la fe, pensando que juzga rectamente y sin pretender disentir de la Iglesia”. Evidentemente se trata de una conciencia errónea pero recta; y el hecho de adoptarla equivale a seguirla. Y sin embargo no peca.

Lo que tiene aplicación, según hemos visto, en el caso de los infieles “ que tienen ignorancia de las cosas de la fe porque ni las ven ni las conocen en sí mismas de modo que las aprecian como dignas de fe”.²³

Por donde no sólo admite ignorancia de la fe en los infieles, sino que admite con el Angélico que esta ignorancia no es pecado, “ puesto que no se condenan por la infidelidad”.²⁴

Y, respecto del fiel bautizado, reconoce por lo pronto la posibilidad de ignorancia de los dogmas en el supuesto tan debatido en su tiempo del “ niño

19 1.2 q. XIX a. 5 in c.

20 In 2.2 q. 1 a. 5 ad primum.

21 El subrayado es nuestro.

22 In 2.2 q. XI a. 2 ad 3; cfr., igualmente el comentario a 1 q. XXXII a. 4.

23 In 2.2 q. 1 a. 5 ad primum; en el comentario a 2.2 q. LXVI a. 8 ad 2 completa la idea en el sentido de que a éstos no se les puede forzar a abrazar la fe.

24 2.2 q. X a 1 in c.

bautizado, criado sin noticias de las cosas de la fe”;²⁵ pero es que, además, cabe, según Cayetano, que un niño bautizado y educado entre católicos, en el primer momento de lucidez mental (*in principio suae discretionis*) pueda satisfacer de momento el deber radical de conversión a Dios, mediante la simple aceptación de la tendencia natural (ahora ayudada por la caridad infusa) al bien honesto. Con lo que tendría, y le bastaría de momento con un conocimiento confuso de Dios, es decir, con el conocimiento que va implícito en esta tendencia general hacia el bien honesto.²⁶

2. Francisco de Vitoria

Sobre las huellas de santo Tomás y de Cayetano, principalmente, el maestro Francisco de Vitoria²⁷ va a dar un paso decisivo en la doctrina católica sobre el valor religioso de la subjetividad.

La ventaja y la originalidad de Vitoria están en que traslada el problema teórico antiguo de la salvación del “*infans nutritus in sylvis*”²⁸ al marco real contemporáneo de los “indios recientemente descubiertos”.²⁹ Con ello adquiere mayor vigor su razonamiento y, para nosotros, queda el no pequeño beneficio de encontrarnos reunido y casi ordenado todo su pensamiento en una sola obra.

En efecto, en la *Relección I De Indis*³⁰ podemos ver las grandes líneas del pensamiento vitoriano sobre la ignorancia de la fe y sus consecuencias en el orden religioso, especialmente en lo relativo al valor normativo de la conciencia; si bien, lógicamente, podremos completar nuestra información por lo expuesto por el maestro salmantino en otras ocasiones, especialmente en sus *Comentarios*

²⁵ “*Similiter non obstat, si habitus fidei non facit evidentiam credibilitatis in puero baptizato, nutrito sine noticia eorum, quae sunt fidei: quoniam intelligitur habitus fidei parere huiusmodi evidentiam quantum est ex se, et in subjecto disposito. In hoc autem puero deest dispositio debita, sc. propositio credendorum a Dei ministris. Est enim fides, quoad perceptionem credendorum, ex auditu praedicatorum missorum a Deo, ut dicitur ad Ro. 10. Et propterea non est mirum si talis puer nec evidentiam, nec assensum discrete ex habitu fidei eliceret*”. In 2.2 q. 1 a 4.

²⁶ “*Duplex quaestio ex dictis insurgit. Prima an infans baptizatus teneatur in principio suae discretionis ad conversionem in Deum, sicut de non baptizato dictum est. Secunda est, quod si tenetur, an quilibet baptizatus sit de hac praecepti observatione dubius, et teneatur consequenter confiteri tanquam de dubio... Ad secundum vero libentius audirem quid dicendum, quam dicerem; videtur tamen mihi, quod quis nunquam est amor Dei otiosus, charitas infusa baptizato infanti existit actum in primo actu naturali: sicut de angelis creatis in gratia dictum fuit. Et quod statim occurrente se ipso, ut deliberabili, infusa fides deliberandi sollicitudinem foveat ad bonum honestum praesentandum cooperando, inclinando ad hoc intellectum, et consequenter charitas inclinet appetitum ad honestum prosequendum: et sic constituit sibi verum ultimum finem, quanvis confuse*”. In 1.2 q. LXXXIX a. 6.

²⁷ Vera Urbana, F., *Formación...*, cit., p. 444.

²⁸ Urdáñez, T., *Obras de F. De Vitoria*, p. 129B.

²⁹ “*Toda esta controversia y relección dice al comienzo de la Relección I De Indis, ha sido tomada por causa de esos bárbaros del Nuevo Mundo, vulgarmente llamados indios, que, desconocidos antes en nuestro orbe, hace cuarenta años han venido a poder de los españoles*”, Urdáñez, *ob. cit.*, p. 642.

³⁰ Véase texto en la edición de Urdáñez, en las pp. 641-726.

a la *Summa* de santo Tomás y en su reelección “*De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*”.³¹

Dos ideas previas fundamentales, que actúan como telón de fondo permanente, presiden el contenido de la *Relectio I De India*: la libertad del acto de fe y la igualdad natural de todos los hombres.

Sobre la libertad necesaria en la adhesión a la fe había tratado ya en el *Comentario a las “Secunda secundae”*. Comentando el artículo 8 de la cuestión: “*Utrum infideles compellendi sint ad fidem*”, afirma y prueba decididamente “*quod absolute loquendo, sicut dicit sanctus Thomas, dicendum est quod non sunt cogendi*”.³² Y vuelve sobre el mismo punto de la *Relección*, citando asimismo al Angélico: “a los infieles que nunca abrazaron la fe, como los gentiles y los judíos, de ningún modo puede obligárseles a abrazarla a la fuerza..., porque el creer pertenece a la voluntad y el temor disminuye mucho el voluntario”.³³

A defender la igualdad natural de todos los hombres y pueblos dedica Vitoria la primera parte de la *Relección* (nn. 4-24). Se enfrenta el maestro con dos desviaciones doctrinales bastante difundidas en la Edad Media y que habían resurgido a propósito de los “indios americanos”: la una, fundada en la teoría aristotélica de que algunos hombres nacen esclavos por naturaleza; la otra, de orden teológico, defendida por los valdenses y Wiclef y que tiene su base en el falso sobrenaturalismo agustiniano, según la cual por el pecado mortal se pierde el dominio sobre las cosas y toda autoridad, tanto civil como eclesiástica. Frente a estas dos tendencias doctrinales Vitoria se pregunta “*si esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente; esto es, si eran verdaderos dueños de las cosas y posesiones privadas y si había entre ellos algunos hombres que fueran verdaderos príncipes y señores de los demás*”.³⁴ Con ello se planteaba nuestro autor la cuestión de la capacidad jurídica de los indios salvajes y el principio de su libertad e igualdad de derechos con los demás hombres y pueblos.

La respuesta de Vitoria es un análisis y refutación de las distintas razones de los contrarios. Podemos reducir su postura a estas dos afirmaciones:

1º. Ni el pecado mortal impide el dominio natural sobre los bienes ni el dominio político de autoridad; ni se pierden por la infidelidad. Porque el dominio es dado al hombre por su facultad racional y su voluntad libre; por ellas se constituye en persona moral y sujeto de derechos, capaz de usar los

³¹ Texto en la edición de Urdáñez, pp. 1302-1375.

³² Edición de Beltrán de Heredia (Salamanca, 1932), n. 5, p. 194.

³³ *Relectio I De India*, n. 15: loc. cit., pp. 685 y ss. Véase también el llamado *fragmentum* en la *Relectio Templana*, ed. de Urdáñez, p. 1039.

³⁴ *Relectio I de India*, n. 4: loc. cit., p. 650.

bienes materiales para sus propios fines. Ahora bien por el pecado o la infidelidad, el hombre no pierde su capacidad racional, porque la gracia y el pecado sobrevienen a la naturaleza, pero no la destruyen;

2º. Por lo mismo la condición salvaje de los indios o su incultura y aparente imbecilidad no les impiden tener verdadero y legítimo dominio, tanto privado como público o político, porque pese a este atraso o subdesarrollo conservan su facultad racional y, consiguientemente, su dignidad humana y su capacidad jurídica.³⁵

De esta manera vindicaba Vitoria la tesis cristiana tradicional de la igualdad de todos los hombres y su hermandad esencial bajo la mirada providente del mismo padre, dando nuevo vigor al naciente iusnaturalismo de su época.³⁶

Tras estas ideas previas, en cuya exposición hemos querido detenernos, particularmente en la segunda, por lo que tienen de conexión con la corriente jurídica que habíamos estudiado precedentemente, veamos lo que dice el doctor salmantino sobre la ignorancia y el valor normativo de la conciencia errónea.

Según dijimos, trata de ello en la *Relectio I De Indijs* aplicándolo ya al caso concreto de la ignorancia de la fe en los pueblos “recién descubiertos” de América. Pero no lo estudia de modo directo, sino con ocasión de refutar “los títulos no legítimos por los cuales los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron venir a poder de los españoles”,³⁷ dentro del plan general de la “lectura” que, como se sabe, va dirigida a examinar “la justicia global de la conquista y ocupación de las Indias”.³⁸ La ventaja es que Vitoria aprovecha esta ocasión para dar doctrina general. Por lo mismo, tenemos aquí una referencia completa del pensamiento Vitoriano respecto de la ignorancia y sus consecuencias en el orden religioso. Y así suplimos, al menos sustancialmente, la contrariedad de que estén aún inéditos sus *Comentarios a la “Prima Secundae”*³⁹ donde, según él mismo confiesa, “*A me disputatum est late... in materia de ignorantia*”.⁴⁰

Hechas estas aclaraciones, veamos ya en concreto la doctrina de Vitoria:

1. *Noción de la ignorancia vencible e invencible.* Utilizamos sus propias palabras:

³⁵ De *Indijs*, nn. 623 *loc. cit.*, pp. 653-666. Véase el magnífico comentario que hace de este punto Urdániz en la Introducción a la relectión, pp. 51 & 523.

³⁶ Sobre la influencia de estas concepciones véanse los siguientes trabajos de V. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (Madrid, 1944), t. I, pp. 428 y ss.; “Vitoria y los derechos del hombre”, *Anuario de la Asoc. F. de Vit.*, 7 (1946-1947), pp. 141-148; “Los derechos del hombre de carácter espiritual, según Vitoria y los teólogos salmantinos”, *An. de la Asoc. F. de Vit.*, 9 (1948-1949), pp. 68-97. Véase también a este respecto lo que dice Urdániz en la Introducción a la Relec. Primera, *loc. cit.* pp. 513 y ss.

³⁷ De *Indijs*, parte 2ª : *loc. cit.*, p. 666

³⁸ *Ibid.*, parte 1ª n. 1: l.c., p. 642. Cfr., también introducción de Urdániz, p. 516

³⁹ Urdániz, *ob. cit.*, p. 78

⁴⁰ De *Indijs*, parte 2ª, n. & l. c., p. 660.

Para que la ignorancia pueda imputarse a alguno y sea vencible o pecaminosa, se requiere que haya verdadera negligencia acerca de la materia ignorada, como que no quiere escuchar o no quiera creer si oye hablar de ello; y, al contrario, para que haya ignorancia invencible, basta haber puesto todas las diligencias humanas para investigar y saber, aunque, por otra parte, esté en pecado mortal.⁴¹

Con esta referencia final al “pecado mortal” alude Vitoria a la teoría de Adriano VI en su obra de Doctor Iovaniense “*Quaestiones quodlibeticae*”, según la cual, la ignorancia de las materias de derecho divino en el infiel o en el que esté en pecado, siempre es vencible y pecaminosa, aunque se hayan puesto todas las diligencias humanas posibles para deponerlas.⁴²

2. *La ignorancia invencible excusa del pecado.* Es una constante de la que parte Vitoria en todos sus razonamientos, según iremos viendo. Pero, si queremos su propio testimonio expreso, lo tenemos en la “*Relectio II De Indis, sive de iure belli hispanorum in barbaros*”, donde, hablando de la justicia de la guerra, afirma que en el caso de que una de las partes tenga ignorancia invencible de la injusticia de su causa, creyéndola justa por consiguiente, y la otra esté realmente en su derecho, podría darse el caso de que una guerra fuera justa por ambas partes. Supuesta una ignorancia probable⁴³ de hecho o de derecho, puede ser la guerra justa de suyo para aquella parte que tiene de su lado la justicia; y también por la otra, en cuanto que puede excusarse de pecado por la buena fe. Puesto que la ignorancia invencible excusa enteramente.⁴⁴

3. *Posibilidad de la ignorancia invencible en materia de fe.* Lo constata Vitoria en su refutación de la teoría de Adriano, argumentando *ad hominem*. Y la afirma no sólo para los tiempos anteriores a Cristo, sino para su época; y no sólo para los infieles, que nunca oyeron hablar del evangelio, sino para los mismos fieles, según se desprende de su afirmación general sobre “cualquiera que estuviera en pecado mortal”:⁴⁵ “Sería sorprendente el afirmar que en ninguna materia del derecho divino podría tener ignorancia el infiel y, más aún, cualquiera que estuviera en pecado mortal”.⁴⁶

En efecto, en los infieles, a los que todavía no ha sido predicada la fe, hay que reconocer al menos una ignorancia invencible del conocimiento evangélico:

41 *Ibid.*, n. 9 pp. 680-691.

42 *Ibid.*, n. 8 pp. 689-690. Véase también el comentario de Urdániz en la Introducción, p. 538.

43 Según prueba Urdániz, la “ignorancia probable” es para Vitoria lo que la “ignorancia invencible” o el error de buena fe: l. c., p. 517.

44 *De iure belli*, n. 32; edición cit., p. 838. En el *Comentario al tratado de la ley*, a la *quaestio* 91 art. 4 dice también: “*Nam barbari faciunt contra lege Christi, sed excusantur si nihil audierunt*” (edición de V. Beltrán de Heredia, Madrid, 1952), p. 14.

45 *De Indis*, n. 8, p. 690.

46 *Ibidem*.

No puede negar Adriano que, poco después de la pasión de Cristo, los judíos que estaban en la India o en España ignoraban invenciblemente esta pasión del Señor, por más que estuviesen en pecado mortal, como él mismo expresamente concede en el tema de *la observancia de las cosas legales*. Y cierto es que los judíos ausentes de Judea, estuvieran en pecado o no, ignoraban invenciblemente acerca del Bautismo o de la fe de Cristo. Luego lo mismo que entonces se podía padecer ignorancia invencible acerca de todo esto, pueden tenerla ahora los que aún no han llegado al conocimiento del Bautismo.⁴⁷

Pero es que, incluso, puede darse accidentalmente esta ignorancia invencible de toda la fe o, al menos, de alguna verdad concreta en los mismos cristianos. Así, por ejemplo, en el niño bautizado pero educado en la barbarie o entre paganos, y aún en la misma gente sencilla (*rústicus*), que normalmente ignora muchas cosas acerca de la religión.

Al caso del niño bautizado y educado fuera de un ambiente cristiano alude por dos veces, estudiando el “objeto de la fe”: cuando habla del modo normal de recibirla, que es el predicador o el educador; y cuando defiende que la creencia supone conocimiento de las verdades. En uno y otro caso, aunque por el bautismo posee el don infuso de la fe, sin embargo —afirma Vitoria— ignora su contenido, pues “la fe viene por el oído”, como dice san Pablo (Rom. 10, 17):

Normalmente hablando, uno no puede asentir y creer las cosas de la fe si no se le proponen por ninguna autoridad humana... Esta proposición es clara. Se prueba por lo dicho a los Romanos (10, 14-17): *¿Cómo oirán sin predicador? ¿Cómo creerán a aquél que no oyeron? Pues la fe viene por el oído.* Luego, en segundo lugar se prueba por la experiencia, pues nadie cree sino movido por la autoridad del hombre, esto es, sin preceptor. Así el niño bautizado tiene fe y sin embargo, si se cría en la selva, no creerá mientras no sea instruido por alguien.⁴⁸

La fe infusa sola no basta para creer... Consta por lo dicho en la proposición primera (la cita anterior) de que se requiere la autoridad humana y la predicación. Así el niño bautizado y colocado entre paganos no cree a no ser que se le propongan los artículos de la fe.⁴⁹

Sobre el modo imperfecto de creer de la gente sencilla o rústica, como dice él, habla repetidas veces.⁵⁰ Pero a la ignorancia invencible alude al estudiar qué ignorancia hace falta para la herejía. Y dice que no todo el que ignora un artículo de la fe es hereje, “porque uno puede ignorar un artículo de la fe invencible-

47 *Ibid.*, n. 9, p. 81.

48 Comentarios a la “*Secunda Secundae*”: In q. 1 a. 1: Edic. Beltrán de H. n. 27, p. 17.

49 *Ibid.*, n. 30, p. 18.

50 Véase también In 2.2 q. 11 a. 8 (l.c., n. 7, p. 75) las curiosas observaciones de Vitoria sobre el modo de creer de estos rústicos.

mente y sin culpa, como un rústico puede ignorar que Cristo bajó a los infiernos”.⁵¹

Más aún, admite Vitoria que “puede uno llegar al uso de la razón y por un tiempo no tener conocimiento de Dios”.⁵²

Y, sin embargo, como “esos tales que nunca oyeron hablar de la fe... ignoran invenciblemente; luego su ignorancia no es pecado”.⁵³

Ni basta para perder esta ignorancia excusante la simple propuesta y anuncio de que la religión verdadera es la cristiana y que Cristo es el Salvador del mundo; sino que es preciso que se les proponga la fe “con argumentos probables y racionales y con una vida digna y cuidadosa en conformidad con la ley natural, que es grande argumento para confirmar la verdad, y esto no sólo una vez y a la ligera, sino con esmero y diligencia”.⁵⁴ Como es el caso de los nuevos pueblos americanos, a quienes “no estoy muy persuadido —afirma Vitoria— de que la fe cristiana haya sido hasta el presente de tal manera propuesta y anunciada... que estén obligados a creerla bajo nuevo pecado”.⁵⁵

Pero, aunque así fuera, “no es lícito, por esta razón, hacerles la guerra ni desposeerlos de sus bienes” ya que, como enseña santo Tomás (2.2.q.X a.8), “a los infieles que nunca abrazaron la fe, como los gentiles y judíos de ningún modo puede obligárseles a abrazarla a la fuerza... porque creer pertenece a la voluntad”.⁵⁶

En el fondo de todo este discurso late, como dijimos al principio y fácilmente se aprecia, el principio de la libertad necesaria para el acto de fe.

4. *Valor normativo de la conciencia invenciblemente errónea.* En este punto sería más interesante conocer el comentario de Vitoria a la quaest. XIX art. 6 de la “*Prima secundae*”. Sin embargo, por las aplicaciones a los casos concretos podemos deducir su pensamiento.

Lo dicho en el número anterior sobre los infieles que, teniendo ignorancia invencible de la verdadera fe, no cometen pecado al no abrazarla, mientras no desaparezca esta ignorancia mediante una suficiente predicación, ya insinúa la tesis de que es lícito seguir el dictamen de la conciencia invencible errónea. Pero tenemos aplicaciones más directas.

Una es la *Relección I De potestate Ecclesiae*, en la cuestión II. Estudiando qué dolor basta para el perdón de los pecados mediante el sacramento de la penitencia (*potestas clavium*),⁵⁷ Vitoria defiende con la generalidad de los

⁵¹ In 2.2 q. XI a. 2: l.c. n. 3 p. 214.

⁵² *Relect. De eo ad quod tenetur homo...*, part. 2ª, n. 5. ed. Urdánoz, p. 1338.

⁵³ *De Indis*, n. 8 l.c., p. 689.

⁵⁴ *De Indis*, nn. 10 y 13 pp. 692-694.

⁵⁵ *Ibid.*, n. 14 p. 695.

⁵⁶ *Ibid.*, n. 15 pp. 695 y 696.

⁵⁷ Véase en la Introducción, que hace a esta relación Urdánoz, los antecedentes del problema, que aborda Vitoria, *ob. cit.*, p. 212.

teólogos de su época la necesidad de la contrición. Pero acepta dentro de esta opinión, la tesis de la *contrictio existimata*, que proponían los contricionistas moderados, como Buenaventura. Es decir, que si uno se acerca a confesarse creyendo de buena fe que tiene contrición de sus pecados, cuando en realidad no la tiene, también en este caso, en atención a su conciencia recta, aunque errónea, producirá su efecto el sacramento:

Si alguno al examinar su conciencia no pone ningún interés y atención y cree temerariamente que así está suficientemente arrepentido, es lo mismo que si no se arrepintiese. Pero si después de un examen prudente, cree de buena fe estar suficientemente arrepentido, entonces aunque se equivoque, consigue, sin duda alguna, el perdón de los pecados por el sacramento de la penitencia.⁵⁸

La otra aplicación podemos verla en la misma *Relección I De Indis* que venimos siguiendo. Concretamente al principio de la relección. Hace Vitoria un preámbulo para vindicar con energía la competencia del teólogo para examinar las altas cuestiones de la política y emitir sobre ellas un juicio moral, al que deben someterse los mismos gobernantes, si quieren proceder con seguridad de conciencia.⁵⁹ Y a este propósito, para lograr esa seguridad o certeza moral de la bondad o al menos licitud, de la acción, exige la consulta a los peritos, siempre que se trate de materia moralmente dudosa.

Supuesto este esfuerzo por salir de la duda y conseguir la certeza moral, no importa ya si, *per accidens* se equivoca. Pues su conciencia es recta al estar fundada en una ignorancia invencible; y es norma segura y suficiente para obrar, aunque esté en oposición con la bondad y la rectitud objetivas.⁶⁰ De donde llega Vitoria a las siguientes conclusiones:

Primera. En materia dudosa debe consultarse con aquellos a quienes toca dictaminar sobre el caso; de otro modo no hay seguridad de conciencia, ya sea la duda en materia lícita ya ilícita.

Segunda. Si, consultados los sabios, sentenciaran que es ilícita esa materia dudosa, hay que atenerse en el obrar a este parecer, y el que hiciere lo contrario no tiene excusa aunque, por otra parte, la cosa de suyo fuera lícita.

⁵⁸ *Relect. De potestate Ecclesiae*, q.11, n. 10. l. c., p. 271.

⁵⁹ *Cf.*, Urdániz en la Introducción a esta relección, pp. 514 y ss.

⁶⁰ Asimismo lo reconoce Urdániz: "El maestro refleja ya el comienzo de las especulaciones que van a dar lugar a la formación de los sistemas morales, en especial del probabilismo y el probabiliorismo. Su exposición y doctrina son claras: no es lícito ni tiene el hombre libertad para poner actos con dudas acerca de su moralidad o licitud. Con todo la moral católica exige, según nuestro teólogo, para obrar con conciencia recta, seguridad, es decir, alguna certeza sobre la bondad, o al menos licitud, de la acción. Recuerda también las leyes de la conciencia errónea, fundada en ignorancia invencible, que para el sujeto es norma segura y suficiente de obrar, aunque esté en oposición con la bondad y rectitud objetivas", *Introducción a la Rel. De Indis*, p. 516.

Tercera: Si, por el contrario, sentenciaran los sabios que es lícita, ajustándose a esta sentencia se obra con seguridad de conciencia, aunque en realidad fuera ilícita.⁶¹

Podíamos buscar otros casos, pero creo que con lo dicho hay suficiente para poder concluir que, en la mente de Vitoria, el que sigue la conciencia errónea, pero fundada en la ignorancia invencible, no sólo no peca sino que obra correctamente.

Se corrobora esta opinión por cuanto afirma el maestro salmantino acerca de la no necesidad de la fe para la salvación, en el caso del infiel, y sobre la necesidad de la pertinacia para calificar a un error dogmático como herejía.

De la primera cuestión no vamos a tratar, porque nos alejaría mucho de nuestro propósito. Pueden consultarse, entre otros, los magníficos estudios de T. Urdánoz⁶² y P. Lumberas.⁶³ Pero ya es un indicativo, aun dentro de lo que supone esta actitud teológica errada,⁶⁴ de la preocupación de Vitoria por sacar las últimas consecuencias en el orden religioso “de la situación inquietante respecto de los caminos de salvación de las innumerables masas de infieles que poblaban el nuevo continente desconocedores en absoluto de la revelación evangélica y la redención de Jesucristo”.⁶⁵

El tema de la pertinacia enlaza perfectamente con cuanto se viene diciendo sobre la influencia de la ignorancia. Vitoria empieza, según acabamos de ver, diciendo que la ignorancia invencible acerca de cualquier punto de la fe no indica de suyo herejía. Y la razón que da es que la ignorancia invencible no supone culpa y “la herejía es pecado”. Era el caso del rústico.⁶⁶ Esto no bastaría. Pero todavía concede más el maestro salmantino y esto nos lleva a una mayor defensa por su parte de los derechos de la subjetividad.

Por consiguiente, “iam habemus —dice él— quod si non est culpa non est haeresis”.⁶⁷ Ahora bien —continúa preguntándose— ¿y si se ignora culpablemente “circa artículos fidei”? Ni siquiera aunque el error sea por culpa mortal, responde Vitoria: “Respondeo, secundum omnes (es decir, siguiendo la sentencia común) quod requiritur quod cum pertinacia erret in aliqua propositione de fide”. Y la pertinacia, según Vitoria, exige ante todo y principalmente la advertencia, el conocimiento de que lo que él mantiene como verdadero va contra lo que mantiene la Iglesia; para lo cual requiere ser instruido o informado,

⁶¹ *De Indis*, nn. 1-3, p. 648.

⁶² Necesidad de la fe para salvarse según los teólogos de la Escuela Salamantina: *Ciencia Tomista*, 59 (1940) pp. 398-414 y 528-552; 60 (1941) pp. 108-134; 61 (1942) pp. 82-107.

⁶³ Cuando el salvaje llega al uso de razón, *Anuar. Asoc. F. de V.*, 7 (1947-1948) pp. 85-128.

⁶⁴ Cfr., *Introducción de Urdánoz a la Rel. De eo ad quod tenetur homo...*, pp. 1297 y ss.

⁶⁵ Urdánoz, *loc. cit.*, p. 1292.

⁶⁶ Comentario a la “*Secunda secundae*”..., In q. XI a. 2: edic. cit., p. 214 n. 3.

⁶⁷ *Ibid.*, n. 4, p. 215.

no por cualquier doctor o por cualquier santo, ni siquiera por “ toda la universidad parisiense ”, que era la que gozaba de mayor autoridad doctrinal en su época; sino ser instruido por una autoridad infalible, es decir, por la Sagrada Escritura, por la misma Iglesia (Papa o Concilio Universal) o que le conste que “ así es defendido por la Iglesia universal ” : “ *quousque sit sufficienter instructus ex aliquo principio infallibili* ”.

En consecuencia, supuesta la certeza de que algo es propuesto como de fe por la Iglesia, el *disentir deliberadamente* contra ello es ser pertinaz en su error y, en definitiva, ser hereje. “ *Etrevera ista est pertinacia, dissentire propositioni determinatae ab Ecclesia scienter* ”.⁶⁸

Luego para Vitoria la ignorancia, aun culpable (no dice hasta qué grado) excusa de la pertinacia: “ *Sufficienter instructus* ”, “ *deliberata* ”, “ *scienter* ” son expresiones muy a tener en cuenta para calificar una actitud religiosa como hostil a la Iglesia. ¡Hasta ese punto, aun siendo más bien de criterio rigorista,⁶⁹ respeta el maestro Vitoria a la actitud personal del hombre frente a su conciencia!

3. Domingo de Soto y Domingo Báñez

Como en toda la materia referente al Nuevo Mundo, la tesis humanitaria y los principios realistas de Vitoria adquieren carta de ciudadanía entre sus discípulos y, a través de ellos, en el pensamiento de su época.

A excepción de la teoría de la no necesidad de la fe para salvarse, que también hicieron suyas Soto⁷⁰ y Andrés V ega,⁷¹ aunque más tarde tuvieron que corregirla

⁶⁸ *Ibid.*, nn. 4-7, pp. 215-216

⁶⁹ “ Creemos inútil e incongruente —dice Urdániz en su *Introducción a la rele. De Indis*— tratar de rastrear en los textos de Vitoria algún probabilismo más o menos laxo, cuando es bien conocida su tendencia rigorista en las doctrinas morales y solución de problemas prácticos. Tal es la contextura vital, íntima y científica de Vitoria, la de un teólogo de conciencia rígida e insobornable, la misma que le lleva a este examen de los derechos de España y la justicia de su actuación en las Indias ”, *ob. cit.*, pp. 517 y ss.

⁷⁰ Soto fue el que con más fidelidad siguió la doctrina de Vitoria sobre la no necesidad de la fe para salvarse y así lo expuso en las primeras redacciones del tratado *De natura et gratia libri III* y en los *Commentarii in IV Sententiarum*; pero, tras la crítica de M. Cano, corrigió su pensamiento. *Cfr.*, Urdániz, *Introd. a De eo ad quod tenetur homo...*, pp. 1300-1301.

⁷¹ Andrés V ega nació en Segovia en 1490; hizo sus estudios en la universidad de Salamanca, donde más tarde fue profesor, ingresando también por aquellas fechas en la orden de “ *fratres minores* ” de la observancia. Enviado por Carlos V, juntamente con D. Soto, al Concilio de Trento, jugó allí un brillante papel por su conocimiento del hebreo y del griego, que lo hacían un magnífico intérprete de la S. Escritura; influyó especialmente en la redacción de los decretos del “ canon ” de los libros inspirados y de la justificación. Terminada la primera sesión conciliar, regresó a Salamanca (1549), muriendo allí hacia 1560. Sigue la doctrina tomásica de la distinción entre la primera gracia o justificación y segunda gracia o salvación; pero en lo de la necesidad de la fe para la salvación corrige la doctrina del Angélico. Su primera obra sobre esta materia, editada en Venecia en 1546 se titula *De justificatione, gratia, fide, operibus et meritis quaestiones quindecim*. Después del decreto conciliar sobre la justificación (13 enero 1547) escribió *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio libri XV distincta* (Venecia, 1548), que dedicó al cardenal Pedro Pacheco, obispo de Jaén. San Pedro Canisio las unió en un solo volumen y las editó en 1572 bajo el título: *De justificatione*

tras la impugnación de Cano, según ha quedado reflejado anteriormente;⁷² la doctrina vitōriana sobre la ignorancia y sus efectos queda como un hito conseguido en la investigación teológica. De ella se puede decir lo que el maestro Juan de la Peña decía acerca de la cuestión *De dominio*: “*Haec est sententia omnium magistrorum nostrae provinciae, qui moderati sunt cathedras*”.⁷³

Pues bien, entre los seguidores de Francisco de Vitoria, los más esclarecidos y ciertamente los más fieles a las enseñanzas del maestro fueron los dominicos Domingo de Soto (1495-1560)⁷⁴ y Domingo Báñez (1528-1604).⁷⁵ Tanto uno como otro merecían un estudio más reposado. Pero la finalidad de nuestro trabajo nos fuerza a ser breves a su respecto.

doctrina universa, libri XV absolute tradita, et contra omnium errores juxta germanam sententiam orthodoxae veritatis et S. Concilii Tridentini praeclare defensa. Posteriormente salieron otras dos ediciones en Colonia (1585) y Aschaffenburg (Maguncia) (1621). Esta edición es la que nosotros hemos utilizado. Al dedicarla San Pedro Canisio al *Comiti palatino, utriusque Bavariae duci et frisingensis Ecclesiae administratori, Ernesto*, le dice que en materia tan delicada, al buscar una obra “*dextra eterudita et copiose scripta*”, y que pudiere recogerse en un solo volumen, pensó en la del P. A. Vega, “*Virum cum primis eruditum, parique sanctimoniam, cum viveret, commendatum, sed et primariis Concilii Tridentini Theologis, quos praestantissimos fuisse constat, Doctorum judicio annumeratum*” (p. 8). En el lib. VI, cap. XVII: *De sex probabilibus circa fidem necessariam ad justitiam*, se recoge el pensamiento de Vega: “*Ut tamen exactius sciamus, quae et qualis fides ad salutem et justitiam sit modo et fuerit olim necessaria, altius nobis ista video esse repetenda. Cumque saepe mecum, et quidem multis annis hac quaestione cogitaverim, et cum viris doctissimis de illa frequenter contulerim, hucusque dumtaxat profeci, ut sex probabilissima esse credam, sub judicio tamen sapientium. Primum: haberi potest fidei Christi ignorantia invincibilis. Secundum: Fides explicita Christi in praecepto est omnibus, sed justificari possunt etiam non adulti, immo et salvari citra illam. Tertium: Idem ipsum concedendum esse de illis, si qui fuerint, qui ignorantiam invincibilem fidei unius Dei habuerunt, et vel prorsus eum ignoraverunt, vel tantum per demonstrationem ex lumine naturali, aut opinione quadam, aut fide humana ex relatu aliorum eum noverunt. Quartum: Semper fuit fides et est modo communiter necessaria ad justificationem. Quintum: Nulli unquam contingit justificatio sine fide. Sextum: Justificatur aliqui modo absque fide Christi explicita, sed nemo salvatur praeter illam. Ita que fides Dei semper necessaria fuit ad justitiam, sed fides Christi in praecepto quidem est omnibus, et nemo salvatur absque illa, tamen et justificari et salvari queunt homines sine ipsa explicita*” (p. 104). En páginas sucesivas se desarrollan con toda claridad y precisión estas seis proposiciones.

⁷² Véase expuesta toda la controversia en Urdániz, *Introd., a De eo ad quod...*, pp. 1297-1301: “El problema teológico señalado”.

⁷³ Cit en Urdániz, p. 60.

⁷⁴ Domingo de Soto nació en Segovia en 1495. Estudió en la Facultad de Artes de Alcalá de 1513 a 1516 y después, otros tres años, teología en París, completando el estudio de la Teología en Alcalá hasta 1524. En julio de este año entró en la Orden de Predicadores en el convento de S. Pablo de Burgos. Un año después es profesor en San Esteban de Salamanca y en la Universidad, supliendo más tarde a Vitoria en la cátedra de *prima*. Al vacar la cátedra de *vísperas*, la obtiene por concurso en 1532 y la conserva hasta 1549, en que la deja para acompañar a Carlos V como confesor. Intervino en la redacción del *Interim* de Augsburgo. Era piadoso y amante de los pobres. Asimismo intervino, según queda dicho, en el Concilio de Trento y en otras muchas legaciones delicadas (procesos de Carranza y de Las Casas...). En 1550 vuelve a sus clases de Salamanca. En 1552 vaca la cátedra de *prima* por renuncia de M. Cano y la toma Soto, manteniéndola hasta su muerte en Salamanca el 15 de noviembre de 1560.

⁷⁵ Domingo Báñez nació en Valladolid en 1528 y murió en Medina del Campo en 1604. Enseñó teología en Salamanca, Alcalá, Ávila y Valladolid. Fue confesor y director espiritual de Santa Teresa de Jesús. Educado en el renacimiento tomista iniciado por Vitoria, fue uno de los principales teólogos del XVI; célebre por su controversia con Molina “*de auxiliis*”.

En líneas generales, ambos siguen la doctrina de Vitoria sobre la ignorancia invencible y sus efectos. Aunque, lógicamente, al serle posteriores, presenten estas ideas más sistematizadas, cada uno en algún punto más concreto.

El maestro Domingo de Soto, compañero primero en el claustro y sucesor después de la cátedra de *prima*, tenía motivos para dejarse influenciar por la doctrina de Vitoria. Le sigue en la misma obsesión por la salvación de aquellas masas recién descubiertas a las que no había llegado la luz del Evangelio: preocupación que adquiría carácter de clima entre los frailes de san Esteban.

Entre sus escritos destacan dos manifestaciones de esta preocupación, que quedarán a su vez como pilares de referencia para lo porvenir; la teoría de la suficiencia de la fe implícita para salvarse en aquellos que padecen ignorancia invencible del Evangelio, y la absoluta necesidad de libertad en la adhesión a Cristo.

1°. Sobre la teoría de la fe implícita incide Soto en dos de sus más clásicas obras: en el tratado “*De natura et gratia libri III*”⁷⁶ de modo casi programático; en el “*Commentarii in Quartum Sententiarum*”⁷⁷ de modo tan exhaustivo, que le fuerza a disculparse al final del artículo: “*Vereor ne iusto prolixius rem hanc amplificaverim, sed nescivi paucioribus in re scitu necessaria mentem aperire meam*”.⁷⁸

La ocasión en ambos escritos es la misma: al tratar de la salvación de los que tienen ignorancia del Bautismo. Su respuesta, vestida siempre de religiosa humildad,⁷⁹ podríamos reducirla a estas conclusiones:

a) Por consiguiente, por lo que respecta a la conversión de los adultos, no hay en absoluto ninguna diferencia entre aquéllos a los que todavía no había sido promulgado el Evangelio y éstos que ahora tienen ignorancia invencible del mismo.⁸⁰

b) Luego así como poco después de Pentecostés aquéllos, que nada habían oído del Evangelio, se salvaban en cuanto a la gracia y la gloria mediante la fe implícita; así también los que ahora están obscurecidos por una ignorancia invencible.⁸¹

⁷⁶ *De natura et gratia libri III* (Salamancae, 1550); lib. II, cap. XII, pp. 143-144.

⁷⁷ *Commentariorum... in Quartum Sententiarum, tomus prior* (Salamancae, 1557); dist. 5, quaest. unica, art. 2; pp. 273-280.

⁷⁸ *Loc. cit.*, pp. 280 y ss.

⁷⁹ Esta modestia suya aparece con frecuencia en sus escritos: v. gr. en el art. 2, citado; pueden leerse expresiones como “*dubitare non licet*” (p. 273 a), “*ut exilitate ingenii mei ingenue fatear... imo, ut bona venia eorum loquar, qui me docere possunt, arbitror...*” (p. 276 b), “*salva censura doctius iudicantium*” (p. 278 a). En el *De natura et gratia* termina así: “*Hoc dixerim non asserendo sed haesitando, ubi contra non video vel testimonium apertum scripturae, vel cuiuspiam sanctorum Patrum; paratissimus tamen non ab ecclesiae modo, verum a quocumque melius sentiente corrigi*” (*loc. cit.*, p. 144).

⁸⁰ *Commentariorum...*, *loc. cit.*, p. 279.

⁸¹ *Ibid.*, poco después.

Y admite, como objeto de esta fe implícita, lo que san Pablo exigía: que Dios existe y es remunerador. Si bien reconoce santo Tomás y otros teólogos que, para los que han oído el Evangelio, es necesaria la fe explícita en los misterios de Trinidad y de la Encarnación.⁸²

Por lo demás, en todo el capítulo se extiende en destacar la no necesidad de distinguir, como lo había hecho Vitoria,⁸³ entre requisitos para la “primera justificación” (*la gracia*) y la “segunda justificación” (*La gloria*). Pero no es de nuestro caso insistir en ello.

La teoría completa y más brevemente expuesta puede verse, según advertíamos, en el lugar citado del tratado *De natura et gratia*.

2º. El otro punto que queríamos destacar en la doctrina de Soto es su defensa de la libertad de la adhesión a la fe.

Habla de ello el maestro en su artículo X de esta misma distinción,⁸⁴ donde se pregunta “si los niños de los judíos y de los otros infieles deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres”. Tras recoger en dos conclusiones la respuesta de santo Tomás, se pasa por extensión al tema de la violencia como medio para la conversión. Parece como si la ocasión fuera buscada. Expone la opinión afirmativa de Scoto y la negativa y más común de santo Tomás. Después, da su opinión en tres conclusiones:

1º La Iglesia, como cualquiera, tiene el derecho divino natural de predicar el Evangelio en toda la tierra;

2º Por lo que, si alguien se lo impide, le hace una injuria, que podría vengar incluso con las armas, a no ser que ello ceda en perjuicio de la fe;

3º Pero —y aquí está el punto que buscamos— “a nadie le está permitido forzar a uno a la fe o al bautismo”.⁸⁵

En la prueba de esta afirmación y en la solución de los argumentos contrarios se extiende Soto, destacando la oposición entre la ley antigua, ley de temor, y la ley evangélica, ley de amor, que ha de ser predicada con paciencia y lenidad. Y expone con tal profusión de textos evangélicos la tesis cristiana de que no puede ejercerse ninguna violencia en aquéllos, que no tienen nuestra fe, con el fin de forzarlos a abrazarla, que sirve de base al movimiento “*pro libertate religiosa erga haereticos*”, que surge del adogmatismo moralizador de la rama más racionalista del Humanismo.⁸⁶ Particularmente se puede establecer esta conexión con el humanista francés protestante, Sebastián Castellion (1515-

⁸² *Ibid.*, p. 279.

⁸³ Véase Urdániz, *ob. cit.*, p. 1299. La tesis contraria a De Soto aparece ya con toda claridad en *Commentariorum...*, p. 278 al principio de la columna a, y en *De natura...* en la p. 144.

⁸⁴ In IV Sent., dist. 5. q. unica, a. 10, conclus. 3 *loc. cit.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Es la influencia de que habla Urdániz, *ob. cit.*, pp. 59 y ss.

1563): sobre todo en sus obras *Corsèil à la France desolée* (1562) y *De arte dubitandi et confitendi, ignorandi et sciendi* (1563).⁸⁷ Dada la personalidad internacional de Soto, bien podía haberse llegado a las manos del erudito Castellion el *Commentariorum Fr. Dominici Soto... in IV Sententiarum*, que había salido a la luz pública en Salamanca en 1557.

Y otro tanto podría decirse del *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d'entrer* (1686) de Pierre Bayle.⁸⁸ Tal es el parecido en el contenido y en la exposición.

El servicio era bien fácil: extender al caso de los protestantes y de los herejes en general el razonamiento de Soto respecto a los infieles.

Incluso hay *dos ideas* en el mismo escrito de Soto, que se prestan maravillosamente a esta acomodación:

1º. Que la religión de los súbditos escapa a la competencia del príncipe. Responde Soto a un argumento bastante común en su época:

Puede el príncipe civil, sobre todo si toma el consejo de la mayoría, o una República, por medio de sus magistrados, dictar leyes o tomar las ajenas contra el parecer de sus ciudadanos, v. gr. podía Roma adoptar las leyes de los atenienses contra la voluntad de los plebeyos y obligarlos a observarlas, como Numa rey de los romanos dio a sus ciudadanos muchas leyes de los albanos y de otros. Luego, del mismo modo, si un príncipe de los infieles o el magistrado de una República determinara adoptar la religión cristiana podría obligar a todos sus súbditos a recibir el Bautismo.

Digo que hay que negar la consecuencia. Pues hay una gran diferencia, ya que las leyes y los príncipes civiles no obligan sino a los actos exteriores, que son los únicos que ellos pueden juzgar y castigar: pero la ley evangélica se recibe en el corazón por la fe y, por consiguiente, se requiere el consentimiento de cada una de las personas. Por donde la recepción de la fe debe ser personal de manera que cada uno la recibe individualmente. Por lo cual nadie puede ser obligado ni siquiera por toda la República.⁸⁹

Tal vez hemos abusado de la cita. Pero queríamos destacar esta crítica tan clara y tan contundente del territorialismo, en una época en que el "*cuis regio eius et religio*" constituía parte fundamental de la política eclesiástica de los príncipes. Y ello, precisamente, por parte del dominico español, que hacía de confesor del emperador Carlos V y que, en calidad de tal, había asistido como teólogo asesor imperial en el Interim de Augsburgo (1548), donde imperaban estas ideas.⁹⁰

⁸⁷ Sobre la personalidad de Castellion y el contenido de estas obras puede verse J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* (Paris, 1955), t I, pp. 322-342; t II, pp. 64-67.

⁸⁸ *Oeuvres diverse de Pierre Bayle*, t I, édit de Elisabeth Labrousse (Hildesheim, 1964), pp. 357 y ss.

⁸⁹ In IV Sent. dist. 5. q. unica, a. 10. conclus. 3ª. loc. cit.

⁹⁰ Sabido es que el Interim fracasó precisamente por la negativa de los príncipes a renunciar a esta política eclesiástica, y cómo al fin la consiguieron en la posterior Paz de Augsburgo (1555). Cf., Lecler, J., *ob. cit.*, t I, pp. 237 y 255 y ss.

Sin duda que esto era muy de aprovechar a la hora de vindicar la libertad religiosa frente a los príncipes y magistrados.

2ª. La otra idea, que favorecía la aplicación de la doctrina de Soto a favor de los herejes, pertenece al texto primero de nuestro teólogo, que habíamos comentado: *Dist. 5 quaestio unica. art. 2*, tratando de “la necesidad del Bautismo para la salvación”.

Se refiere a la excusa que a esta ley general de la necesidad del Bautismo y de la fe, supone el hecho de la ignorancia invencible. Soto dice: *puede haber situaciones en que lo que comenzó siendo ignorancia culpable, y por tanto no excusante, se convierta con el tiempo y por las condiciones religiosas ambientales en ignorancia invencible y, por tanto, no culpable y excusante*. Veamos el texto (que ahora es breve). Se está refiriendo Soto al texto del salmo “*in omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum*”, que aducen los defensores de la imposibilidad de ignorancia invencible respecto del mensaje evangélico; él dice que esto no ofrece dificultad, porque estos “fines del mundo”, o bien significan los confines que nosotros habitamos (por tanto quedan excluidos los americanos) o las palabras del salmo tienen en general, como decía san Agustín, un sentido profético, es decir, que se predicará en todos los confines del mundo. A esto dice Soto:

Aun cuando concedamos con Crisóstomo... que ya en su tiempo había sonado en todo el orbe la tuba evangélica...: sin embargo no es menos cierto que ya hay regiones, en las que desde mil años atrás se extinguió su memoria. Por lo cual aquéllos (hombres) están ciegos acerca de esta materia como si nunca se hubiera hecho esta promulgación en el mundo. Pues aunque cuando empezó entre ellos a olvidarse la ley evangélica, o cien años después, este olvido fuera culpable para ellos, ahora ya aquéllos que ignoren por culpa de sus mayores, no están sometidos a ninguna culpa de ignorancia.⁹¹

El principio vale para todos. Luego, el paso a reconocer la buena fe en los mismos herejes estaba prácticamente dado. Puede haber la ignorancia invencible de la verdadera fe en los mismos herejes, luego, también la inculpabilidad y todos los beneficios de justificación y salvación, que lleva consigo esta fe implícita (en el sentido que la había aceptado el propio Soto).

Teóricamente, sin embargo, tardará en aceptarse en la Iglesia este reconocimiento: estaba la valla del objetivismo y el principio tomásico de que “*tenere fidem iam acceptam est necessitatis*”.⁹²

⁹¹ Edic. cit., pp. 274 y ss.

⁹² Sto. Tomás, 2.2 q. X a. 8 ad tertium.

Para los humanistas, que no hacían mucho hincapié en el dogma (no les preocupaba demasiado el objetivismo), el reconocimiento, al menos, en los extremos, fue fácil. Ejemplo de ello es el referido de Castellion.⁹³ Con mayor razón lo hicieron las corrientes racionalistas. Para los católicos, al menos oficialmente, este paso no se ha dado hasta el Concilio Vaticano II, según es bien sabido.⁹⁴

Se reconocía, sin embargo, teórica y prácticamente en el ámbito del derecho penal. Por aquello de que todo delito eclesiástico supone un pecado mortal,⁹⁵ la ignorancia invencible siempre excusaba del delito de herejía y de las penas anejas al mismo.⁹⁶ Más aún, la doctrina de la *pertinacia*, que viene ya desde san Agustín,⁹⁷ excluye del delito a todo aquél que “ ignore, incluso con ignorancia vencible, que lo que él profesa como verdad va contra el dogma propuesto por la Iglesia ” .⁹⁸ Poco a poco los teólogos, de acuerdo con los datos reales de la psicología humana, van ampliando el margen de excusa respecto al delito.

Soto, en su reelección “ De haeresi ”⁹⁹ excluye el caso de la ignorancia afectada “ quia haec ignorantia reducitur ad scientiam ” .¹⁰⁰ Y, con mayor razón, la ignorancia crasa.¹⁰¹

El maestro Domingo Báñez concede en esto poco más: “ *Quantumlibet sit affectata ignorantia, si tamen ille homo paratus est corrigi ab Ecclesia, non est haereticus* ” . Y aunque reconoce que difícilmente sucede que quien tiene ignorancia afectada pueda estar dispuesto a ser corregido por la Iglesia, sin embargo insiste: “ *sed nihilominus si ille habet talem animum, non est haereticus* ” .¹⁰²

Continuando ya con la doctrina de Báñez, aparte otras cuestiones en que coincide con sus predecesores, destaca en él el análisis de la ignorancia invencible y vencible.

Lo trae en su “ *Comentario a la Prima Secundae* ” de santo Tomás.¹⁰³

⁹³ Véase, sobre el pensamiento de los humanistas a este respecto, J. Lecler, *ob. cit.*, t. I, pp. 228 y ss.

⁹⁴ *Declaración sobre la libertad religiosa* de 7 de diciembre de 1965. Puede verse el texto en “ Concilio Vaticano II ” , edic. bilingüe de la BAC (Madrid, 1966), pp. 682-705.

⁹⁵ *Codex Juris Canonici*, cn. 2195.

⁹⁶ Véase lo dicho acerca de la *pertinacia* en santo Tomás, Cayetano y Vitoria. Lo mismo puede comprobarse en cualquier tratado, que recoge la doctrina posterior sobre penas en la Iglesia.

⁹⁷ *De civitate Dei*, lib. XVIII, cap. 51: ML. 41, p. 33.

⁹⁸ Véase, por ejemplo, lo dicho por Vitoria en los Comentarios a la “ *Secunda Secundae* ” : in q. XI a. 2. edic. B. de Heredia, nn. 4-7, pp. 215-216.

⁹⁹ *Relectio De Haeresi de D. de Soto*, Introducción y edición de C. Pozo s. j., Arch. Teológico Granadino, 26 (1963), pp. 223-261.

¹⁰⁰ *Ibid.*, n. 23 p. 249.

¹⁰¹ “ *Error fidei ex ignorantia crassa, qua putatid non esse contra Ecclesiae definitionem estvera haeresis* ” (In IV Sent dist. 22, q. 2, a. 3 post 5 conclus., casu 1).

¹⁰² Báñez, D., *De fide, spe et charitate* (Matriti, 1584). In 2.2 q. XI a. 1 et 2: n. 2, col. 645-646.

¹⁰³ Texto editado por V. Beltrán de Heredia: *Domingo Báñez, o. p., Comentarios inéditos a la “ Prima Secundae de santo Tomás* (Madrid, 1944).

Sus principales afirmaciones, por lo que a nosotros nos interesa en este momento, son éstas:

1ª Si la ignorancia es completamente involuntaria, excusa totalmente del pecado.¹⁰⁴

2ª Para que la ignorancia sea vencible, se trate de cosas necesarias para la salvación y de otros preceptos o de otras circunstancias particulares, no hace falta que el hombre haga todo aquello que puede hacer, de manera que use toda la diligencia posible; sino que basta emplear ciertos medios proporcionados para inquirir el conocimiento de la ley y para hacerse cargo de las circunstancias de lo que tiene que hacer; a saber, preguntar a los doctores, oír un predicador...¹⁰⁵

3ª Sobre los preceptos comunes del Derecho natural, que se deducen fácilmente de los primeros principios, no puede haber ninguna ignorancia invencible por mucho tiempo, podría darse, sin embargo, por un tiempo breve..., porque es necesario algún tiempo para discurrir y razonar, para que el hombre pueda asentir a aquellos preceptos, que son conclusiones de los primeros principios conocidos por la luz natural.¹⁰⁶

4ª Sobre ciertos preceptos morales, que no se deducen tan fácilmente de los primeros principios, sino sólo mediante mucha inquisición y agudeza mental, bien puede existir ignorancia invencible por mucho tiempo; v. gr. ... si es lícito tener muchas mujeres, si es lícito al soltero cohabitar con una soltera, ... si es lícito vengar las propias injurias...¹⁰⁷

Advierte, sin embargo, en este punto que, entre cristianos, no se puede admitir con facilidad esta ignorancia, porque frecuentemente se habla de esto en las iglesias. Pero añade: "*nihilominus potest contingere ut aliquis ita sit barbare nutritus, ut possit excusari ignorantia invincibili*".¹⁰⁸

5ª Sobre los misterios sobrenaturales, que todos deben conocer y creer, puede darse ignorancia invencible por mucho tiempo incluso por toda la vida.¹⁰⁹

Lo prueba, con santo Tomás, por las conocidas palabras de la epístola a los Romanos (10, 14): "*quomodo credens sine praedicante?*", que glosa Báñez: "*non potuerunt credere absque idoneo praedicante*". Y, tras citar otros testimonios, añade que, aunque santo Tomás dice que esta ignorancia invencible no puede darse entre cristianos, porque de ello se predica en las iglesias, sin embargo esto habría que decirlo solamente de aquellos que viven en una república donde se celebran estos misterios o se predica ellos; pero no se puede generalizar.

¹⁰⁴ In q. LXXVI a. 3 conclus. 5ª: edic. cit. p. 167.

¹⁰⁵ In q. LXXVI a. 2, concl. 5ª: l.c., p. 164.

¹⁰⁶ *Ibid.*, n. 12, p. 162.

¹⁰⁷ *Ibid.*, n. 13.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 163.

¹⁰⁹ *Ibid.*, n. 14.

[Pues] si un niño bautizado fuera raptado por los infieles bárbaros y se criara entre ellos, entonces éste, al llegar al uso de razón, ignorará invenciblemente los artículos de la fe... E igualmente muchos rústicos cristianos, que nunca fueron catequizados sobre el misterio de la Trinidad, tendrán ignorancia invencible acerca de la distinción y número de personas; y, sin embargo, se salvarán por la fe implícita, si no pecaren en otras cosas. Pues tienen la fe explícita de Dios justificador, como enseña la Iglesia, a la que se adhieren justificados; y en ella se contiene la fe implícita respecto del misterio de la Trinidad.¹¹⁰

4. Los maestros jesuitas de Alcalá

Recogemos bajo este epígrafe genérico la doctrina de los más célebres teólogos de la compañía, que enseñaron en la Universidad de Alcalá. Ellos contribuye a fijar definitivamente el valor normativo de la conciencia invenciblemente errónea.

No vamos a detenernos en el estudio de las mutuas influencias ni en la paternidad de las respectivas doctrinas. Esto nos alejaría del objetivo que nos hemos fijado.¹¹¹ Seguiremos más bien la evolución del pensamiento, puesto que son contemporáneos.

Gabriel Vázquez (1549-1604),¹¹² comentando la *Prima secundae* de santo Tomás, en la cuestión de ignorancia sigue prácticamente lo que era doctrina común entre los teólogos de su época acerca de la ignorancia de las verdades de la fe en infieles y cristianos, sobre el valor excusante de la ignorancia invencible y sobre el grado de ignorancia requerido para considerar pertinaz una opinión errónea en orden a la herejía.¹¹³

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Véase el trabajo de V. Beltrán de Heredia, "La enseñanza de santo Tomás en la Compañía de Jesús durante el primer siglo de su existencia", *Cienc. Tomista*, 6 (1915) I, pp. 388-408; II, 34-48.

¹¹² Gabriel Vázquez nació en Villanueva de Haro (Belmonte, Cuenca) el 18 de junio de 1549; hizo sus primeros estudios en Belmonte y filosofía en Alcalá (1565-68) teniendo como profesor a D. Báñez. Entró en la compañía en 1568; estudió teología en el colegio universitario de los jesuitas de Alcalá desde 1571-1575. Su labor profesional empieza todavía de alumno (1573) enseñando filosofía a los estudiantes jesuitas de Alcalá; después enseña teología moral en Ocaña (1575-77), Madrid, Alcalá hasta 1585 en que es llamado a Roma, para sustituir a Suárez en el Colegio Romano. En 1591 pide volver a España por los "malentendidos nacionales". En 1593 reemprende su enseñanza en la Universidad de Alcalá, sucediendo también a Suárez. En 1602 es encarcelado en Toledo por la Inquisición, juntamente con otros, por defender que no es de fe católica la tesis: "tal hombre, por ejemplo Clemente VIII, es verdadero sucesor de San Pedro". Siguió sin embargo, con la cátedra en la Universidad de Alcalá hasta su muerte en Jesús del Monte, casa de campo del Colegio de Alcalá, el 30 de septiembre de 1604. Fue un santo varón, pero muy independiente en el terreno doctrinal, como demuestra su oposición a Suárez en muchas cuestiones. Sus obras, se reducen por lo general, a *Comentarios a santo Tomás* y fueron editadas en Alcalá (1598-1617) en 10 volúmenes.

¹¹³ In 1. 2. q. LXXVI a. 2 disput. 120. cap. 3; disp. 121, cap 1 et 2; disp. 126. cap. 2 et 3 Hemos utilizado la edición de Alcalá (Compluti) de 1614, t. I.

Sin embargo, al estudiar el valor normativo de la conciencia, establece absolutamente “*falsum esse conscientiam erroneam nos obligare ad eam sequendam*”.¹¹⁴

Juan Azor (1535-1603)¹¹⁵ se inclina ya por la sentencia afirmativa. Se pregunta primeramente “*an conscientia errans vim habeat nos sibi obligandi, hoc est, ut eam sequi et iuxta ipsius praecriptum agere debeamus*”¹¹⁶ y responde, adoptando la terminología de la opinión negativa, que “*en esta cuestión es lo mismo obligar que ligar*” y que *debemos seguir el dictamen de la conciencia errante*.¹¹⁷ Más adelante afirma que el acto hecho conforme a la conciencia errante de buena fe, no sólo carece de culpabilidad sino que *es bueno* “*ex ignorantia*”, aunque no lo sea “*per se et natura sua, quia circa materiam malam versatur*”.¹¹⁸

Gregorio de Valencia (1549-1603)¹¹⁹ defiende asimismo la sentencia afirmativa y se detiene algo más en su explicación.

Habla de ello en el tratado “*De bonitate et malitia actuum humanorum*”, al estudiar la bondad o malicia del acto interior.¹²⁰ En el *Punctum V* se pregunta “*utrum bonitas actus interioris sic etiam pendeat a ratione errante, ut si cum ea actus interior concordet, sit bonus*”.¹²¹

Propone la cuestión en los mismos términos que santo Tomás: “*lo mismo da preguntar si la voluntad que concuerda con la razón errante es buena, que (preguntar) si la conciencia errónea libera (solvat), esto es, si excusa de pecado y hace que la acción, que se acomoda a ella, sea buena*”.

114 In 1. 2 q. XIX dip. 60, cap. 2, n. 7.

115 Juan Azor nació en Lorca (Murcia) en 1535; en 1555 entró en la Compañía de Jesús. Enseñó 3 años de filosofía, 18 teología y 4 moral en Plasencia, Alcalá y Roma respectivamente. Murió en Roma el 19 de febrero de 1603. Su principal obra es *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte sut prave factorum pertinentes breviter tractantur*. Fue editada en Roma en tres tomos folios entre 1600-1611; posteriormente tuvo muchas ediciones. Es un arsenal de doctrina, que hacen de Azor un clásico en moral.

116 *Institutiones morales*.. (Lugduni, 1603) lib. II, cap. 8, *De conscientia errante octavo quaeritur*: col. 103.

117 *Ibid.*, col. 104.

118 *Ibid.*, 13^a quaeritur: col. 105.

119 Cfr., Vera Urbano, F., *Formación...*, cit.

120 *Commentariorum theologorum tomus secundus, complectens omnia “Primae Secundae” sancti Thomae theoremat...*, ed. 3^a (Lugduni, 1603): “*Dubitari nullo modo potest, quin bonitas omnis actus moralis, atque adeo etiam actus interioris, pendeat a recta ratione, quatenus cum ea conformari debet... Coeterum D. Thom. hic art. 3 non proprie probat bonitatem actus interioris pendere ex recta ratione, ut recta est, sed solum, communi quodammodo pendere ex ratione, quo similiter dici possit malitia interioris actus ex ratione pendere. Ita enim argumentatur. Bonitas voluntatis pendet ex objecto, et objectum ex ratione (intellige, ut moveat voluntatem). Ergo de primo ad ultimum, bonitas voluntatis pendet ex ratione. Antecedens quoad priorem partem explicatum a D. Thom est art. 1. quoad posteriorem probatur, quoniam objectum voluntatis est bonum propositum ab intellectu, a ratione recta, ut recta est, nimirum quatenus ratio recta (ut ex allatis testimoniis patet) exemplar quoddam et regula est bonae voluntatis. Nullus enim actus voluntatis bonus est, nisi sit consentaneus dictamini rationis rectae*”. *Ibid.*, col. 274.

121 *Ibid.*, punct V: col. 283 C-285.

Su respuesta es breve y aduce en su favor a santo Tomás “*cum communi sententia theologorum*”.

Distingue dos asertos:

*si la razón yerra voluntariamente, esto es, con ignorancia vencible de una verdad, que se puede y se debe saber, entonces ciertamente la voluntad, que concuerda con ella, no es buena sino mala [pero] si la razón yerra invenciblemente y, por consiguiente, sin voluntariedad, a saber, cuando uno no pudo conocer la verdad, entonces la voluntad, que concuerda con la razón que yerra así, está excusada de pecado y es buena, ... porque la ignorancia invencible excusa.*¹²²

Francisco Suárez (1548-1617)¹²³ fija de modo definitivo esta tesis de la teología católica en su tratado *De bonitate et malitia actuum humanorum*.¹²⁴

Dentro de este tratado, dedica la *Disputatio XII* al estudio de la conciencia o recta razón, como regla próxima de la bondad o malicia del acto humano. Y, tras exponer de modo completísimo todo lo referente a la noción y clasificación de la conciencia, fija la siguiente tesis: “*Quod iudicium conscientiae sufficiat ad inducendam obligationem homini, ut operetur vel omittat, praesertim si erret conscientia*”.¹²⁵

En el desarrollo de este aserto distingue, como Valencia, entre conciencia errónea con ignorancia invencible y conciencia errónea con ignorancia vencible. Pero su demostración es más rica. Veamos lo que dice sobre el primer caso.

Parte de una afirmación fundamental: “*Dicendum primo conscientiam, quanvis erret, si invincibilia est, absolute et simpliciter obligare...*” Y lo prueba con testimonios de santo Tomás y otros doctores y con textos de la Sagrada Escritura.¹²⁶ A continuación da la prueba de razón que, dado su interés, recogemos íntegramente:

La razón (de esta afirmación) la hemos tocado ya anteriormente; pues si el hombre es obligado por medio de la razón (ello quiere decir que) es obligado según el modo y la medida de su conocimiento; luego, si haciendo lo que está de su parte, según se requiere para que haya conciencia invencible, todavía juzga que algo está mandado, queda obligado en virtud de este juicio.

En segundo lugar, porque él no puede obrar honestamente contra tal conciencia, mientras ella perdure, pues obraría temerariamente y aceptaría voluntariamente aquello, que se le propone como malo; ni tampoco puede deponerla, porque se supone invencible, como ahora diré: pues no se puede deponer una conciencia, de

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Cfr., Vera Urbano, F., *Formación...* cit., p. 449.

¹²⁴ Suárez, F., *Ad primam secundae sancti Thomae...* (Lugduni, 1628): tract. III, p. 199.

¹²⁵ *Ibid.*, disput. XII, sect. IV: p. 320.

¹²⁶ *Ibid.*, n. 6 p. 321.

tal manera que excuse al hombre, a no ser que ello se haga por una razón prudente y suficiente, pues de otro modo habría un evidente peligro de equivocarse; ahora bien, en el caso de que tratamos no puede existir este motivo, pues entonces no sería ignorancia invencible.

En tercer lugar, porque el juicio de esta clase de conciencia es prácticamente verdadero y cierto, pues procediendo de ignorancia invencible especulativa, viene a reducirse (*equivale*) a los principios prácticos ciertos; luego *hic et nunc* obliga verdaderamente, tal como por él mismo (*el juicio*) se piensa.¹²⁷

Por consiguiente, toda la razón de obligar la conciencia invenciblemente errónea arranca de que no deja de ser, en el supuesto de la ignorancia invencible, el juicio o norma práctica que debe guiar la conducta del hombre, si quiere proceder razonablemente.

De donde saca Suárez dos consecuencias importantísimas:

1ª. Que, en el supuesto de la conciencia invenciblemente errónea, el acto del hombre no sólo es bueno, sino virtuoso, según la clase de virtud a que pertenecería, si la conciencia no fuese errónea. Así, si uno miente creyendo con ello hacer una obra de misericordia, “este acto de la voluntad sería un acto de misericordia”;¹²⁸

2ª. En tales casos la raíz de la obligación de la conciencia está en el mismo precepto de ejercer la virtud, que en la hipótesis se establezca, v. gr. “en el caso citado de la mentira, la obligación nace del precepto de la misericordia, que obliga al hombre siempre que estima suficientemente que, en el caso dado, se da la suficiente necesidad del prójimo, que él puede remediar con cierta facilidad”.¹²⁹

5. Tomás Sánchez, Martín Bonacina y Juan de Lugo

A partir de este momento la doctrina de los teólogos no duda en afirmar que el acto de la voluntad, que sigue el mandato de una conciencia invenciblemente errónea, es bueno y virtuoso.

Más aún, el jesuita cordobés, Tomás Sánchez (1550-1610),¹³⁰ llega a afirmar que en el caso de contradicción entre el precepto del superior y lo que se cree

¹²⁷ *Ibid.*, n. 7.

¹²⁸ *Ibid.*, n. 8.

¹²⁹ *Ibid.*, n. 9.

¹³⁰ Tomás Sánchez nació en Córdoba en 1550 e ingresó en la compañía en 1567. Fue muchos años maestro de novicios en Granada, donde enseñó también Teología moral y Derecho canónico. Murió en esta ciudad el 19 de mayo de 1610. Le distingue, como moralista, una erudición extraordinaria, una claridad meridiana y una amplitud y comprensión extremas. Aunque no salió de Granada, desde la publicación de su tratado *De matrimonio* (Madrid, 1602), dedicado a Pedro de Castro, Arzobispo de Granada, tuvo una gran influencia doctrinal y acudieron a él desde los países más lejanos. Entre sus obras destacamos: *Opera moralia*

por conciencia invenciblemente errónea como obligación, hay que seguir el dictamen de la propia conciencia, aunque sea errónea.¹³¹

Y el italiano Martín Bonacina¹³² llega a afirmar esto mismo, incluso en el caso del derecho divino (“*etiamsi quod dictat conscientia erronea, sit contra ius divinum*”), pues en tal caso “no se puede decir que dicte algo contra el derecho divino de modo formal, sino sólo materialmente, puesto que no sabe que se trate de derecho divino”.¹³³ Siempre, claro es, que se trate de conciencia invenciblemente errónea.

Con esto creemos suficientemente desarrollado el capítulo de la ignorancia y el valor normativo de la conciencia invenciblemente errónea, al menos por lo que respecta a nuestra finalidad; es decir, como índice del valor religioso de la subjetividad. No merece, pues, la pena detenerse más en analizar la enseñanza de los demás autores. Todos invariablemente reproducen la doctrina reseñada.¹³⁴

El mismo cardenal Juan de Lugo¹³⁵ —para hacer la última referencia a él— sigue en todo esto la enseñanza de Suárez. Y, aparte las finas disquisiciones

in Praecepta Decalogi (Lugduni, 1623), que apareció por vez primera en Madrid, 1633 con el título *Opus morale in praecepta Decalogi*; y los *Opuscula et consilia moralia* (Lugduni, 1634).

¹³¹ Es lástima que no podamos detenernos en la doctrina de Sánchez, por lo que supone de una cosa ya hecha en *Moral* y por la influencia, que después tuvo. Los puntos principales, que interesan a nuestro tema, pueden resumirse en estas tres citas: 1. “*Si talis conscientia inculpabiliter erret, plus obligat, quam praelati praeceptum... Quia agens contra conscientiam, peccat contra proximam humanarum actionem regulam, et quae mediante praecepta quaecunque vires obligandi obtinent... Insuper contra praeceptum Dei peccat, quod directe violat frangendo obligationem, quam falso conscientia errans proponit. At non obediens praelato, directe frangit praeceptum humanum*” (*Opus morale in Praecepta Decalogi*, t. I (Parmae, 1723): lib. 1. cap. XI n. 16 p. 57). 2. “*Actus ille, quo conscientiae invincibiliter erranti, ac dictanti aliquid esse bonum, quod vere peccatum est, voluntas se conformat, est bonus eiusdemque virtutis, cuius esset, si revera objectum illud a parte rei tale esset*”. (*Ibid.*, n. 17, p. 57). 3. “*Probabilius existimo ad ignorantiam, inadvertentiam, seu oblivionem, sive iuris, sive facti censenda invincibilis sufficere, ut nulla notitia, nec specialis, nec confusa, nec nulla dubitandi ratio in universum, aut peculiariter occurrat*”. Y entre las razones en que apoya este aserto, dice: “*Praeterea, quia, id divinae legis suavitas persuadet, praesertim in peccatis mortalibus, quae cum tanti momenti sint, non est credibile ea ab illo committi, qui nec de malitia dubium aut scrupulum concepit, sed circa eam se habuit quasi naturaliter operans*” (*ibid.*, cap. XVI, n. 21, p. 73). Por lo demás, admite la ignorancia invencible en materia de fe no sólo en los infieles, sino también en los mismos fieles; entre los que cuenta los criados y educados en la herejía; y ello con la misma fuerza excusante, de que habla tratando de la conciencia. Véase todo el cap. XVI últimamente citado, nn. 32 y 33, y lib. II, cap. 1, especialmente el n. 8; lib. II, cap. VII, nn. 20, 23, 25 y 27; y el cap. IX, nn. 5, 8, 10 y 11 sobre el trato con los herejes, incluso el asistir a sus templos para orar “*in oppidis haereticorum*” (n. 8). Y llega a afirmar el beneficio de la buena fe para estos herejes, que ignoran invenciblemente, pues, según dice en otra parte, “*Concludo ignorantiam debere esse invincibilem, ut bonam fidem producat*” (Lib. II, cap. XXIII, n. 160).

¹³² Cfr., F. Vera Urbano, *Formación...*, cit., p. 457.

¹³³ *Theologia moralis*, t. 1 (Venetiae, 1710): de peccatis, disp. II, q. IV, punct. VI, proposito primam n. 9, p. 123.

¹³⁴ Véase, por ejemplo, la enseñanza de M. Becano respecto al deber de seguir la conciencia invenciblemente errónea: Tract. I, cap. IV, q. VII: *Opera Omnia*, vol. I (Moguntiae, 1649), p. 168.

¹³⁵ Cfr., F. Vera Urbano, *Formación...*, cit., p. 458.

especulativas, que le son propias y que, por otra parte, dada la intención de este estudio, exceden de nuestro propósito, recoge siempre en los puntos de ignorancia de la materia objeto de la fe,¹³⁶ culpabilidad de esta ignorancia, qué ignorancia¹³⁷ excusa de la herejía,¹³⁸ cuándo se da pertinacia,¹³⁹ etcétera, la doctrina más común, que hemos visto hasta el presente expuesta por los teólogos precedentes. Incluso a veces, dada la extensión que suele dar a las diversas cuestiones, suele hacer una historia de las mismas, como en la tesis de la necesidad de la fe para salvarse.¹⁴⁰

Con esto, pues, damos por terminada esta sección y pasamos a ver la doctrina teológica del siglo XVIII, siempre dentro de nuestro tema: tolerancia y valor normativo de la conciencia, como caminos para llegar a la libertad religiosa. Pero esto será objeto de otra publicación.

¹³⁶ *De virtute fidei divinae*, disp. XIII, sect. I, n. 24 (Lugduni, 1646) p. 315; sigue especialmente a Suárez y Coninck.

¹³⁷ *Ibid.*, disp. XX, sect. I n. 3, pp. 463 y ss. Dice que la infidelidad negativa no es propiamente infidelidad, porque, al no ser voluntaria, no dice propiamente oposición a la fe.

¹³⁸ *Ibid.*, sect. VI n. 171 y 174 especialmente; pp. 572 y 573. Da por supuesto que "de la ignorancia invencible y la que no es mortalmente culpable, sino sólo venialmente, no hay duda de que excuse, puesto que no se puede ser hereje ni incurrir en las penas de herejía sin pecado mortal" (n. 171); respecto de la ignorancia gravemente culpable sigue la sentencia más amplia de Báñez, que considera "comunión sententia", según la cual "cualquiera ignorancia, incluso la crasa y la afectada excusa de herejía" (n. 174).

¹³⁹ *Ibid.*, disp. XX, sect. V n. 154, p. 568.

¹⁴⁰ *Ibid.*, disp. XII, sect. I n. 1, pp. 272 y ss. Recoge, además, la doctrina de Ripalda y otros ("teólogos aliquos recentiores"), pero es materia, que escapa a nuestro estudio (n. 6). En conclusión, acepta la doctrina que ya vimos en De Soto, de que la necesidad de la fe explícita se equipara a la necesidad del bautismo; y, así como éste se puede recibir "in re vel in voto", así también la fe puede tenerse de modo explícito o implícito (*Ibid.*, sect. IV, n. 101, p. 301).