

## **Sobre el pecado de infidelidad. Sus especies y su gravedad según Pedro de Aragón (1584)**

El presente trabajo pretende mostrar únicamente el pensamiento teológico de un miembro<sup>1</sup> de la Escuela de Salamanca<sup>2</sup>: el agustino Pedro de Aragón. En el siglo XVI destaca en el campo de la Teología y del Derecho con reconocido esplendor la Escuela de Salamanca. Ésta no se reduce a miembros de una Orden religiosa determinada ni se sitúa dentro de una Universidad concreta. La Escuela de Salamanca surge con la persona y obra de un fraile dominico: Francisco de Vitoria. Éste formó desde su cátedra de la Universidad de Salamanca un grupo de profesores afamados en el mundo entero. Los miembros de la Escuela de Salamanca toman la Suma Teológica de Santo Tomás con vistas a renovar y a hacer progresar los conocimientos teológicos.

El voto de pobreza impidió ciertamente a Pedro de Aragón dejar como legado bienes materiales a sus hermanos del convento de San Agustín cuando murió; pero los enriqueció con un trabajo precioso de verdad: dos voluminosos comentarios sobre la *Secunda Secundae* del Aquinate<sup>3</sup>. Los dos volú-

---

1. No suele precisarse a menudo quiénes pertenecen y quienes no pertenecen como miembros a la Escuela de Salamanca. Yo he tenido siempre por norma colocar dos motivos para llamar salmantino a un autor con todo derecho. Debe haber explicado él mismo en Salamanca y debe haber dejado además algún comentario sobre la Suma de Santo Tomás. Estas dos condiciones las cumple adecuadamente Pedro de Aragón.

2. Sobre la expresión Escuela de Salamanca, cf. C. POZO, *Salmantizenser: Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg im Breisgau 1964) 268-269; L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Sacra doctrina y progreso dogmático en los Reportata inéditos de Juan de Guevara. Dentro de la Escuela de Salamanca*, (Vitoria 1967) 47-54; I. JERICÓ, *De Articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, (Vitoria 1981) 1-5; J. BARRIENTOS GARCÍA, *La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres: La Ciudad de Dios* (1995) 1041-1079.

3. "Dying as a religious with a solemn vow of poverty, Fray Pedro de Aragon quite naturally had nothing to leave his brothers Agustinians in the line of material goods. And yet befo-

menes se editaron en Salamanca antes de su muerte: 1584<sup>4</sup> y 1590<sup>5</sup>. El primero, terminado a mediados de 1583 y dedicado a las virtudes de la fe, esperanza y caridad, vio la luz pública a finales de 1584<sup>6</sup>. No encontró el éxito que cabía esperar de él. U. Horst dice del comentario al artículo décimo de la primera cuestión de la *Secunda Secundae* que ofrece matizaciones de interés<sup>7</sup>. ¿Eligieron a Fray Pedro sus superiores del convento salmantino de San Agustín para que dejara constancia, mediante sus publicaciones sobre la *Secunda Secundae* del pensamiento teológico existente por parte de los teólogos salmantinos de su Orden? El impulso a la publicación de los comentarios le vino a Aragón por un amor ardiente a la Sagrada Teología y por un abrasador deseo de defender los deseos de sus hermanos y de su Orden<sup>8</sup>.

Cuando se dice que Santo Tomás fue elegido en la Escuela de Salamanca del siglo XVI como maestro de la doctrina común, la cual se explicaba obligatoriamente en las cátedras de Prima y Vísperas<sup>9</sup>, surge la pregunta de si constituyó un acierto acomodar la doctrina al pensamiento de una persona que vivió trescientos años antes, aparte de constituir en principio una verda-

re he died, he did bequeath his brethren and his Order a really rich legacy in the form of two voluminous tomes of commentaries on the Summa (2a 2ae) of St. Thomas". Tack 28.

Tack=T.V. TACK, *Fray Pedro de Aragón, O.S.A. His Life, Works, and Doctrine de Restitution*, (Chicago 1957).

4. Su título es: "Fratris Petri de Aragon, ordinis eremitarum Sancti Augustini, Artium et Sacrae Theologiae Magistri, et in clarissima Salmanticensi Academia publici professoris, In Secundam Secundae divi Thomae doctoris Angelici commentariorum. Tomus primus (...) Salmanticae. Excudebat Joannes Ferdinandus. MDLXXXIII".

5. Su título es: "Fratris Petri de Aragon, ordinis eremitarum S. Augustini, Artium et Sacrae Theologiae magistri, et in clarissima Salmanticensi Academia publici professoris, In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici Commentaria. De Iustitia et Iure. (...) Salmanticae, Apud Guillelmum Foquel. MDXC".

6. Cf. J. BARRIENTOS GARCÍA, *El tratado de Iustitia et Iure (1590) de Pedro de Aragón*, (Salamanca 1978) 52.

7. "In Jahre 1584 erschienen nun zwei umfangreiche Kommentare zur *Secunda Secundae* im Druck, die dem Augustiner Petrus de Aragón und Dominicus Báñez zu verfassen hatten. Auch wenn das Werk des Dominikaners schon rasch einen besonderen Rang einnahm, lohnt es sich, die Ekklesiologie des Petrus de Aragón näher zu betrachten, zumal sich in ihr eine Reihe von interessanten Nuancierungen finden". U. HORST, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart*, (Maguncia 1978) 149-150.

8. Cf. Tack 33.

9. En la Universidad de Salamanca se articulaba la formación teológica de los estudiantes sobre la doctrina común y la doctrina de escuela o corriente. Todo alumno debía escuchar ineludiblemente la doctrina común. Ésta se impartía en las cátedras mayores, llamadas de Prima y Vísperas por dar inicio cada día a la vez que el rezo de dichas horas católicas en la vecina catedral. En la doctrina de escuela podía el alumno elegir la escucha de una vía: Tomismo, Escotismo y Nominalismo, lo que le obligaba a acudir al menos a una de estas tres cátedras menores salmantinas: Santo Tomás, Duns Escoto y nominales.

dera osadía pretender que un autor, por muy sabio que fuere, pudiera reflejar con exactitud la doctrina teológica común. Una de las grandezas indiscutibles de la Escuela de Salamanca reside precisamente en que tal elección fue acertada. Los salmantinos demostraron a las claras que el Aquinate contaba con todos los derechos para ser considerado como maestro común. Además, no se limitaron a repetir cansinamente la letra del Doctor Angélico en sus explicaciones. Supieron sacar de su doctrina los principios fundamentales para afrontar los problemas candentes del siglo XVI. Aquí se va a tratar de ofrecer un somero estudio sobre el pensamiento del agustino Fray Pedro de Aragón sobre un punto concreto de la Suma Teológica de Santo Tomás. Aparentemente, no se ofrece una doctrina de primera magnitud; pero constituye la misma un precioso ejemplo de la voluntad de exponer el verdadero sentido de las expresiones del Aquinate. A veces, el peor peligro para la exposición de la verdad viene de tomar ciertas frases de un determinado autor y absolutizarlas de tal modo, para ensalzarlas o vituperarlas, que no suele tomarse la molestia de averiguar si su comprensión es la tenida por el propio autor. Santo Tomás escribió con justeza y claridad en la Suma Teológica; pero lo hizo de forma concisa. En cada frase dejó enterrada una verdadera mina por explotar. De todas formas, no debe olvidarse cómo, de una mina, puede extraerse mena y ganga. Los salmantinos supieron aprovechar la mena y, de ella, separaron la ganga. Es lo que hizo en particular el autor aquí estudiado con la problemática de la infidelidad.

Pedro de Aragón fue seguidor de Santo Tomás. Es algo que no causa extrañeza. Sabido es que el estilo de hacer teología implantado por Vitoria caló hondo entre los agustinos de Salamanca. Éstos lo acogieron con generosidad, redoblando incluso sus esfuerzos por elevar al Angélico a la categoría de doctor común. Esta admiración por Santo Tomás en los agustinos se explica en parte por pesar todavía sobre ellos el influjo de sus maestros inmediatos: casi todos dominicos<sup>10</sup>. Otra de las razones para que siguieran tras los pasos del Aquinate pudo deberse a que el capítulo general de los agustinos celebrado en Nápoles bajo la presidencia de Jerónimo Seripando en 1539 estableció que los agustinos estudiaran los Cuatro Libros de las Sentencias según la vía de Egidio Romano (Gil de Roma) y, donde no alcanzare éste, se supliera por la doctrina en conformidad con Santo Tomás<sup>11</sup>.

---

10. Cf. Andrés 154.

Andrés= M. ANDRÉS, *La teología española del siglo XVI*. Tomo 1, (Madrid 1976).

11. Cf. Andrés 148

Pedro de Aragón<sup>12</sup> nació en Salamanca (1545/1546). Profesó el 20 de septiembre de 1561 en el convento de San Agustín de la misma ciudad. Allí estudió Artes (Filosofía). La Teología la cursó en la Universidad Salmantina desde 1564 hasta 1568, año en el que se trasladó a Huesca. En la ciudad aragonesa obtuvo el título de maestro de Teología (1573). Volvió luego a Salamanca e incorporó en la Universidad los títulos de licenciado y de maestro el 6 de febrero y el 4 de marzo de 1576 para pasar a enseñar, mediante oposición ganada, en las cátedras de Escoto (1576-1582) y en la de Súmulas (1582-1592). Murió en Salamanca el 24 de noviembre de 1592. En vida fue tenido Pedro de Aragón en muy alto concepto por su Provincia y por el P. General, siendo uno de los señalados para defender públicamente las proposiciones teológicas en el Capítulo de Roma de 1575. Era uno de los cuatro padres examinadores de quienes trataban de recibir grados en su Orden<sup>13</sup>. Además de claro en la exposición, era muy erudito e independiente<sup>14</sup>.

## PRIMERA PARTE. EXPOSICIÓN

Apoyado en la enseñanza de Santo Tomás de Aquino sobre la gravedad del pecado de infidelidad, Fray Pedro de Aragón sostiene que es el mayor de los pecados que atentan contra las costumbres. Es lo mismo que decir que es mayor que los que atentan contra las virtudes morales. Consiste el mismo formalmente en la aversión a Dios. Aunque esto se halla en todo pecado, el de infidelidad provoca que el hombre se aleje de Dios más que cuanto lo alejan el resto de los pecados cometidos contra las virtudes morales. Se trata de un pecado que aleja de Dios desde la voluntad y desde el entendimiento. Implica

---

12. Biografía, cf.: V. OBLET, *Aragón, Pierre*: Dictionnaire de Théologie Catholique 1 (París 1909) 1728-1729; G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*. Vol. 1, (Madrid 1913) 180-184; D. GUTIÉRREZ, *Aragón, Pedro de*: Enciclopedia Cattolica 1 (Florenca 1948) 1755; T.V. TACK, *Fray Pedro de Aragón, O.S.A. His Life, Works, and Doctrine of Restitution*, (Chicago 1957) 1-27; E. DOMÍNGUEZ CARRETERO, *Aragón, Pedro de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 1 (Madrid 1972) 77; J. BARRIENTOS GARCÍA, *El tratado de Justitia et Jure (1590) de Pedro de Aragón*, (Salamanca 1978) 17-49; I. JERICÓ, *Fray Pedro de Aragón. Un salmantino del siglo XVI*, Madrid 1997.

13. Cf. Tack 22 y 24.

14. Cf. G. DÍAZ, *La escuela agustiniana desde 1520-hasta 1560: La Ciudad de Dios* 176 (1963) 199.

el mismo un afecto desordenado y un conocimiento falso<sup>15</sup>. El que peca contra las virtudes morales se aparta únicamente de Dios desde la voluntad debido a la existencia de un afecto desordenado. Se aleja entonces más el infiel. Peca también entonces más éste que cualquier otro pecador<sup>16</sup>.

Fray Pedro se pregunta concretamente si es verdadera la exposición de Santo Tomás. Como argumentos de que no lo es, aparece en primer lugar el principio de que un pecado es tanto mayor cuanto es más voluntario. Así lo expone San Agustín bajo la fórmula de que, si algo es pecado, ello se debe a que es voluntario. Al ser la injusticia y el adulterio, con el resto de los pecados realizados contra las virtudes morales, acciones más voluntarias que la infidelidad, debe decirse que son más graves. La infidelidad consiste en cierta ceguera mental que impide a los hombres poseer conocimiento verdadero. De ello se tiene constancia gracias al texto de San Pablo en la carta segunda a los Corintios (4,4)<sup>17</sup>. Allí se habla de cómo cegó Dios las mentes de los infieles. Si la voluntad sigue al conocimiento, habrá menos voluntariedad donde existiere un conocimiento menor. Consiguientemente, el pecado será también menor<sup>18</sup>. Se argumenta en segundo lugar diciendo que la de Santo Tomás no es conclusión verdadera porque es mayor mal el que resulta más incompatible con el bien. Precisamente, el mal se mide por su oposición al bien. El homicidio y el adulterio, así como todos los pecados realizados contra las vir-

15. "Summa textus. Prima conclusio, Peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis, quae contingunt in peruersitate morum, id est, est maius omnibus peccatis, quae fiunt contra virtutes morales. Probatur, Peccatum formaliter consistit in auersione a Deo: sed per peccatum infidelitatis magis homo auertitur, a Deo, quam per peccata, quae sunt contra virtutes morales, ergo peccatum infidelitatis est maius omnibus illis". P. DE ARAGÓN, *In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici commentariorum*. Tomus Primus, (Salmanticae 1584) 260b-261a.

Como todas las citas de P. de Aragón versarán sobre la cuestión décima, sólo se citará el artículo (en números romanos) seguido del número de página con la a, cuando se quiera designar la columna primera, y con la b, cuando se indique la columna segunda.

16. "Consequentia est nota, et maior supponitur a D. Tho. tanquam certa ex his quae dixerat 1. 2. q. 71. art. 6. et q. 73. art. 3. Minor vero probatur, Per infidelitatem auertitur homo a Deo ex parte voluntatis per prauum affectum, et ex parte intellectus per falsam cognitionem, et qui peccat contra virtutes morales tantum auertitur, ex parte voluntatis per prauum affectum, ergo magis auertitur infidelis, quam alius peccator, atque ex consequenti magis peccat". 261a.

17. Suele ser norma común colocar la sigla cf. antes de una cita bíblica no textual. No se seguirá aquí dicha norma. Todas las citas bíblicas, textuales y no textuales, aparecerán aquí sin esa sigla antepuesta.

18. "Circa primam conclusionem huius articuli est difficultas, vtrum vera sit. Et pro parte negatiua arguitur primo, Id peccatum est maius, quod est magis voluntarium, dicente D. Augustino in lib. de duabus naturis, quod peccatum in tantum est peccatum, in quantum voluntarium: sed iniustitia, atque adulterium, et reliqua peccata, quae fiunt contra virtutes morales

tudes morales, son más incompatibles con el bien que la infidelidad, lo cual lleva a considerarlos como males mayores. El homicidio y el adulterio repugnan de suyo y formalmente con el bien por estar colocados en la potencia apetitiva si el objeto formal es el bien. La infidelidad no es incompatible en cambio de suyo y formalmente con el bien. Lo es en cambio respecto a la verdad. Por eso, pertenece como objeto al entendimiento. Esta argumentación se ve confirmada además porque la justicia y la sobriedad, a las que se oponen el homicidio y el adulterio, son propia y formalmente virtudes. La fe en cambio, a la que se opone la infidelidad, no es virtud formalmente. Llega a serlo precisamente por algo exterior que viene de su unión con la caridad. Los pecados opuestos a la justicia y a la sobriedad ofrecerán un motivo mayor que la infidelidad a la hora de ser considerados como tales<sup>19</sup>.

Se sostiene además contra la enseñanza de Santo Tomás que la infidelidad es pecado mayor que el homicidio por apartar al hombre de Dios desde el entendimiento y desde la voluntad cuando el homicidio lo aleja solamente desde la voluntad. Pero se puede argumentar contra este razonamiento diciendo que, si valiera algo el motivo aportado en el mismo, la infidelidad sería por idéntica razón pecado más grave que el odio para con Dios, lo cual constituye una falsedad, y es algo que se opone a la doctrina del propio Santo Tomás. Es que el odio para con Dios aleja únicamente al hombre de Dios desde la voluntad. El hombre posee por ello un afecto torcido. No se aparta en cambio el hombre con semejante odio desde el entendimiento. Puede poseer todavía conocimiento verdadero. Además, dado que se aleja el hombre de Dios por la infidelidad desde la voluntad y desde el entendimiento,

---

sunt magis voluntaria, quam infidelitas, ergo sunt grauiora. Consequentia cum maiori est nota, et minor probatur. Infidelitas est quaedam caecitas mentis impediens hominibus veram cognitionem, vt constat ex Paul. 2. (texto: 1.) ad Corint. 4. dicente, Excaecauit Deus mentes infidelium, etc. Sed vbi est minor cognitio est minor ratio voluntarij, voluntas enim sequitur cognitionem, ergo infidelitas non est tam volita, quam adulterium, atque ex consequenti est minus peccatum". III, 261a.

19. "Secundo, Id est maius malum, quod habet maiorem repugnantiam cum bono, malum enim sumitur ex oppositione ad bonum: sed homicidium, et adulterium, et reliqua peccata, quae fiunt contra virtutes morales, habent maiorem repugnantiam cum bono, quam infidelitas, ergo sunt maiora mala. Consequentia cum maiori est nota, et minor probatur. Homicidium, et adulterium per se, et formaliter repugnant bono (sunt enim in potentia appetitiua, cuius formale obiectum est bonum) at vero infidelitas per se et formaliter non repugnat bono, sed vero, et quod est obiectum intellectus, ergo. Et confirmatur. Iustitia, et temperantia, quibus opponuntur homicidium et adulterium, sunt proprie, et formaliter virtutes, fides autem, cui opponitur infidelitas, non est formaliter virtus, sed id habet extrinsece, ex consortio charitatis, vt supra ostendimus, ergo peccata, quae opponuntur iustitiae, et temperantiae habebunt maiorem rationem peccati". III, 261a-261b.

deberá decirse entonces que, si se adoptara este criterio sobre la mayor gravedad de los pecados, sería mayor el pecado de infidelidad que el de odio para con Dios<sup>20</sup>. Este razonamiento contrario a la conclusión de Santo Tomás se confirma además porque la razón del pecado y de la culpa provienen en la infidelidad desde la voluntad. Consiguientemente, se asumirá como impertinente este razonamiento a la hora de probar que la infidelidad sea pecado más grave que el homicidio. El hombre carece en verdad del conocimiento de Dios por la infidelidad. La razón del pecado no se toma desde lo que se piensa sino desde lo que se quiere<sup>21</sup>.

Antes de tratar de resolver la cuestión planteada advierte Fray Pedro sobre cómo, según Santo Tomás, la gravedad en un pecado puede venir por dos vías: desde el objeto y desde las circunstancias. La gravedad proveniente del objeto es intrínseca y esencial al pecado mismo. Entra dentro del motivo. La gravedad proveniente de las circunstancias es en cambio accidental y extrínseca. Pese a ello, comporta siempre una gravedad esencial ya que llega al acto realizado en este lugar o tiempo concretos, así como a lo hecho con tal o tanto mayor afecto. Todo esto pertenece a las circunstancias. No se está ante lo que llega hasta este o aquel objeto del que se deriva la especie. La gravedad proveniente desde el objeto no puede ser cambiada entonces en orden a su aumento o disminución. La gravedad proveniente en cambio desde las circunstancias varía en razón de cómo pueden cambiar las causas mismas. De ellas toma su arranque<sup>22</sup>. Debe advertirse a este respecto en segundo lugar

---

20. "Tertio arguitur contra rationem, qua D. Tho. probat suam conclusionem dicens, quod propterea infidelitas est maius peccatum, quam homicidium, quia per infidelitatem auertitur homo a Deo ex parte intellectus, et ex parte voluntatis, at vero per homicidium tantum auertitur ex parte voluntatis. Sed argumentor. Si haec ratio aliquid valeret, pari ratione sequeretur infidelitatem esse grauius peccatum, quam odium Dei, consequens autem est falsum et contra eundem D. Tho. in hoc articulo, ergo. Probo sequelam, Per odium Dei tantum auertitur homo a Deo ex parte voluntatis habens prauum affectum, et non ex parte intellectus: quia potest habere veram cognitionem: per infidelitatem autem auertitur, et quantum ad voluntatem, et quantum ad intellectum, ergo ex hoc sumitur grauitas peccati, maius peccatum erit infidelitas quam odium Dei". III, 261b.

21. "Et confirmatur. Ratio peccati atque culpae in infidelitate, solum prouenit ex voluntate, ergo ad probandum, quod infidelitas est grauius peccatum quam homicidium impertinenter assumitur hoc medium, scilicet, per infidelitatem non habet homo cognitionem Dei, siquidem ratio peccati non sumitur ex cogitatione, sed ex voluntate". III, 261b.

22. "Pro expositione huius difficultatis est aduertendum primo ex D. Tho. 1. 2. q. 73. art. 3. et sequentibus, quod grauitas in peccato ex duplici capite potest prouenire, nempe ex obiecto, et ex circumstantijs: inter quae hoc est discriminis, quod grauitas, quae prouenit ex obiecto, est peccato intrinseca, et essentialis vtote quae ingreditur rationem illius: at vero grauitas, quae prouenit ex circumstantijs, est velut accidentalis et extrinseca, supponitque semper grauitatem essentialem: accidit enim actui, quod in hoc loco, vel in hoc tempore vel tali, aut tanto

que, a la hora de explicar si el pecado de infidelidad es más grave que los realizados contra las virtudes morales, no debe atenderse a la gravedad proveniente de las circunstancias. No es la misma tan segura ni se halla tan determinada. En modo alguno podrá ser conocida por los hombres con seguridad y determinadamente. A la hora de esblecerse una comparación al respecto, es preciso realizarla entre lo que se hace dentro del mismo género. Queda entonces presupuesta una cierta y determinada forma en ambos extremos. Es preciso atender también en tal caso a la gravedad proveniente del objeto. Ésta es cierta y determinada. Es esencial al acto mismo<sup>23</sup>.

Para Fray Pedro de Aragón, la conclusión de Santo Tomás, cuando sostiene que la infidelidad es pecado más grave que los que van contra las virtudes morales, resulta tan cierta que no puede decirse lo contrario sin incurrir en error. La prueba de ello reside ante todo en que es pecado mayor por su propia naturaleza el que se opone a un bien que es mayor y superior. La razón del mal queda constituida precisamente en la separación del bien. De esta condición es el pecado de infidelidad comparado con los pecados realizados contra las virtudes morales. La infidelidad va de suyo contra un bien divino mientras los pecados realizados contra las virtudes morales atentan contra un bien humano. La infidelidad se opondrá entonces a un bien mayor<sup>24</sup>. Se confirma esto además porque todos consienten en que los pecados que van contra los mandamientos de la primera tabla (los tres primeros) son más graves

---

*affectu voluntatis fiat, quae omnia pertinent ad circumstantias: sed non accidit illi, quod recipiat hoc vel illud obiectum, a quo speciem sortitur. Ex quo fit, quod grauitas, quae prouenit ex parte obiecti, mutari non potest, nec augeri, aut minui, at vero grauitas, quae prouenit ex circumstantijs, variatur ad modum, quo ipsae causae, ex quibus proficiscitur variari possunt". III, 261b.*

23. "Secundo aduertendum, quod ad explicandum vtrum infidelitas sit grauius peccatum, quam illa, quae fiunt contra virtutes morales, non debemus attendere ad grauitatem, quae prouenit ex circumstantijs, haec enim cum non sit certa, et determinata, nulla ratione poterit a nobis certo, et determinate cognosci: ad comparationem autem faciendam necessarium est, quod comparatio debet fieri inter ea, quae fiunt eiusdem generis, quia tunc, scilicet, praesupponitur certa, et determinata forma in vtroque extremo: sed debemus attendere ad grauitatem prouenientem ex obiecto, quae certa, et determinata est, atque essentialis ipsi actui". III, 261b-262a.

24. "His constitutis sit conclusio, Sententia D. Tho. quae asserit infidelitatem esse grauius peccatum, quam illa, quae sunt contra virtutes morales, est adeo certa, vt contrarium sine errore dici non possit. Probatur, Id peccatum est grauius ex natura sua, quod repugnat maiori, et praestantiori bono: ratio enim mali constituta est in separatione a bono, sed tale est peccatum infidelitatis comparatum ad peccata, quae fiunt contra virtutes morales, ergo. Consequentia cum maiori est nota, et minor probatur. Infidelitas est per se contra bonum diuinum, peccata autem, quae fiunt contra virtutes morales, sunt contra bonum humanum, ergo infidelitas repugnat maiori bono". III, 262a.



que los realizados contra los de la segunda tabla (los siete restantes). De ello resulta que la infidelidad es pecado mayor. Por otra parte, la infidelidad separa sobre todo y de suyo al hombre de Dios. El adulterio y el robo, así como el resto de pecados cometidos contra las virtudes morales, no hacen esto de suyo. Lo llevan a cabo accidentalmente o según las circunstancias. Se deducirá entonces que la infidelidad es absolutamente pecado mayor que todos los otros. Además, los pecados son más graves cuanto más separan de Dios. Desde su intención primera se sitúa la infidelidad como separación de Dios ya que consiste en la negación de la verdad primera: Dios. El adulterio y el robo no se sitúan desde su primera intención en la separación de Dios sino en el apetito de algo conveniente del que se sigue tal aversión. Por ello, será la infidelidad pecado mayor que el robo<sup>25</sup>. Además, por el género al que pertenece incluye en sí misma la infidelidad los mayores males, así como ofrece también muchas razones para pecar. Incluye en primer lugar la soberbia, que es la que hace al hombre creer más a sí mismo que a la Iglesia católica. Incluye también la impiedad, la cual lleva a no conocer a Dios, cuando procede del mismo todo bien. Será entonces la infidelidad pecado mayor que cualquiera realizado contra las virtudes morales. Esto se confirma además porque las Sagradas Escrituras presentan la infidelidad como el mayor de los pecados. Cuando San Agustín explica contra Pelagio el pasaje del evangelio de San Juan (16,8-9) referido a que, cuando venga el Consolador arguirá al mundo de pecado porque no creyeron en Él, dice que se entiende ante todo bajo el nombre de pecado la infidelidad de la misma manera que, bajo el nombre del Apóstol, se hace referencia concreta a San Pablo. Por haber muchos pecados en el pueblo de Israel que daban motivo al castigo, es por lo que dijo Cristo (Jn 3,19) en qué consistía en concreto el juicio conducente al mundo a su condena. Y es que vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz<sup>26</sup>.

---

25. "Et confirmatur. Peccata, quae sunt contra praecepta primae tabulae, ex consensu omnium, sunt grauiora, quam illa, quae fiunt contra praecepta secundae tabulae: ergo infidelitas absolute est maius peccatum. Item infidelitas primo et per se separat hominem a Deo, adulterium autem, et furtum, et reliqua peccata, quae fiunt contra virtutes morales, non per se, sed accidentaliter, et secundum quid hoc faciunt, ergo infidelitas absolute est maius peccatum omnibus illis. Consequentia est nota: quia peccata eo sunt grauiora, quo magis separant a Deo. Antecedens vero probatur. Infidelitas ex prima sua intentione sita est in separatione a Deo, nempe in negatione primae veritatis, quae est Deus: at vero adulterium, aut furtum, ex prima sua intentione non est situm in separatione a Deo, sed in appetitu alicuius rei conuenientis sibi, ex qua sequitur auersio: ergo infidelitas est maius peccatum absolute, quam furtum". III, 262a-262b.

26. "Praeterea, Infidelitas ex genere suo includit in se maxima mala, et quamplures rationes peccatorum: nam primo includit superbiam, qua homo vult magis credere sibi, quam

¿Puede suceder acaso que el pecado menos grave por el objeto se llegue a convertir alguna vez en más grave debido a determinadas circunstancias? Ciertos tomistas negaron esta posibilidad. Dijeron además que tal era el pensamiento de Santo Tomás. Deducían éstos que, si la gravedad y malicia tomadas desde el objeto son la primera y principal razón en el acto de todo pecado, resulta imposible que fueran superadas alguna vez por alguna otra proveniente desde las circunstancias<sup>27</sup>. Pese a todo, Fray Pedro considera semejante opinión como abiertamente falsa. Aunque el homicidio es por el objeto más grave que el robo, es posible que crezca tanto la gravedad de un determinado robo que no sólo llegue a igualar, sino a sobrepasar incluso, la gravedad de un homicidio. Ocurriría esto si uno expoliara el erario público. Esa persona pecaría entonces más gravemente que si matara a un plebeyo. Ciertamente, aunque la blasfemia sea pecado más grave por el objeto que el homicidio, la gravedad de éste puede aumentar hasta tal punto que sobrepase la de la blasfemia, lo cual sucedería si uno matara al Rey<sup>28</sup>. Se prueba además esta afirmación por un motivo poderoso. La gravedad del homicidio es finita, no infinita. En una determinada escala puede considerarse su gravedad como de diez mientras, en dicha escala, el robo de diez monedas de oro alcanza una gravedad finita, pudiendo atribuírsele al mismo una gravedad de cinco.

---

*Ecclesiae catholicae: deinde includit impietatem, qua non cognoscit Deum, a quo bona cuncta procedunt, ergo est maius peccatum, quam quoduis aliud particulare ex his, quae fiunt contra virtutes morales. Et confirmatur, In sacris literis sit sermo de infidelitate, vt de maximo omnium peccatorum: vnde D. Augustinus lib. 3. contra duas epistolas Pelagiano. c. 3. et habetur in 3. tomo, explicans illud Ioan. c. 16. Arguet mundum de peccato, quia non crediderunt in eum, etc. dicit, quod nomine peccati per antonomasiam intelligitur, infidelitas: sicut nomine Apostoli intelligimus Paulum. Et Ioan. c. 3. cum innumera essent peccata in populo Israelitico, propter quae merito damnari posset, dixit Christus, Nunc iudicium est mundi, id est, hac praecipue de causa sententia feretur in illum, quia venit lux in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras, quam lucem". III, 262b.*

27. "Sed dubitabit aliquis hoc loco, vtrum peccatum, quod est grauius ex obiecto, sit semper grauius eo, quod versatur circa obiectum minus malum: quod est quaerere, vtrum possit contingere, quod id peccatum quod est minus graue ex obiecto, sit aliquando grauius ratione circumstantiarum. In qua re fuit sententia quorundam Thomistarum asserentium partem negatiuam: idque dicebant esse de mente D. Tho. Et ratio est, quia cum grauitas, et malitia, quae sumitur ex obiecto, sit prima, et principalis in actu peccati, videbatur illis non posse fieri, vt superaretur aliquando a quacumque alia ex circumstantijs proueniente". III, 262b.

28. "Sed meo iudicio haec opinio est aperte falsa. Et probatur: quia licet homicidium ex obiecto sit grauius furto, potest tamen in tantum augeri grauitas alicuius furci, vt non solum adaequet, verum etiam excedat grauitatem alicuius homicidij: vt, si quis expoliaret aerarium publicum grauius peccaret, quam interficeret plebeium. Et similiter, quamvis blasphemia ex obiecto sit grauius peccatum, quam homicidium, potest ita augeri aliquando grauitas homicidij, vt excedat grauitatem blasphemiae, vt si quis interficeret Regem, ergo". III, 262b.

Sobre este fundamento, cabe argumentar diciendo que, si el robo de mil monedas de oro es la mitad de grave que el homicidio, habrá que decir consecuentemente también que el robo de dos mil monedas será igual de grave. Deberá decirse consecuentemente incluso que, si el robo es de tres mil, tal gravedad será mayor. Un pecado menor por el objeto puede resultar entonces mayor desde las circunstancias. Esto puede probarse también porque el homicidio puede sobrepasar en malicia a la infidelidad. Al respecto dice Fray Pedro que, si se dieran en igualdad todos los requisitos, resultará pecado más grave el que fuera contra el objeto más noble. Esto es algo que se corresponde con que aquella mayor gravedad proveniente del objeto pueda quedar superada en alguna ocasión por otras que provienen de las circunstancias. Ciertamente, el oro, cuyo valor es superior al de la plata, queda vencido en alguna ocasión por la plata, que es inferior, cuando se dispone de una cantidad mayor<sup>29</sup>.

Tras estas advertencias, pasará Fray Pedro a dar respuesta a las objeciones formuladas contra la proposición de Santo Tomás. El pecado, ¿es mayor cuanto más voluntario? Si la proposición se refiere a la gravedad intrínseca y esencial, la de Santo Tomás es falsa sin duda alguna. Si se refiere a la gravedad proveniente de las circunstancias, en nada queda afectada entonces la conclusión del Aquinate. Debe advertirse a este respecto que la voluntariedad es común a todo acto moral, independientemente de su bondad o maldad. Ningún acto es capaz de alcanzar la razón de bueno o de malo en costumbres si no es voluntario. Infiere de ello Aragón en primer lugar que la razón de acto bueno o malo no se toma desde la voluntariedad aunque la misma sea algo que se presupone. Desde el objeto al que tiende el acto, si se presupone siempre como necesaria la tendencia al mismo libre y voluntariamente, será desde donde se toma la razón de bien o mal<sup>30</sup>. Infiere además

---

29. "Secundo hoc ipsum probatur efficaci ratione. Grauitas homicidij non est infinita sed finita: sit ergo vt decem, similiter grauitas furti mille aureorum est finita, et sic vt quinque: tunc sic argumentor. Furtum mille aureorum est subduplum in grauitate homicidio, ergo furtum duorum millium erit illi aequale, et furtum trium millium erit maius, atque ex consequenti peccatum minus ex obiecto, potest esse maius ex circumstantijs: et eodem modo probabitur, quod homicidium potest excedere in malitia infidelitatem. Quod ergo dicimus est, quod caeteris paribus id peccatum est grauius, quod est contra nobilium obiectum. Cum hoc tamen stat, quod illa maior grauitas, quae prouenit ex obiecto, aliquando excedat ab alijs grauitatibus ex circumstantijs prouenientibus: sicut et aurum, quod secundum se est melius argento, vincitur aliquando in valore ab argento in maiori quantitate posito". III, 262b-263a.

30. "Ad primum argumentum respondetur distinguendo maiorem: Nam, si illa propositio, Id peccatum est maius, quod est magis voluntarium, intelligatur de grauitate intrinseca, et essentiali, falsa est proculdubio: si autem intelligitur de grauitate proueniente ex circumstan-

Fray Pedro que, aunque la razón de la voluntariedad sea intrínseca y necesaria a todo pecado, existe lo que es más o menos voluntario. Se trata ciertamente de algo accidental; pero hace que un pecado sea más voluntario que otro dentro de la amplitud que posibilita la misma especie. Así ocurre en los robos cuando se trata de la misma especie. Pese a ello, puede darse un robo más voluntario que otro. De ello inferirá Fray Pedro en tercer lugar que, aunque el robo sea más voluntario que la infidelidad, no quiere decir eso todavía que sea pecado más grave como gravedad intrínseca y esencial. De ésta es precisamente de la que se habla aquí. La razón de mayor o de menor voluntariedad corresponde a las circunstancias, no a la naturaleza. Además de ser malicia mayor la incluida en el objeto de la infidelidad, es superior las más de las veces a la proveniente del robo en el que se da mayor voluntariedad. Por todo esto, ha de decirse que la infidelidad es pecado mayor implícita y absolutamente<sup>31</sup>.

Al segundo argumento en contra de la conclusión del Aquinate se responde concediendo la mayor y negando la menor. La infidelidad no se opone únicamente a lo verdadero. Contraría también lo bueno. Implica un error voluntario, el cual no puede darse sin oposición al bien. Es objeto de la voluntad<sup>32</sup>. Niega además Aragón la consecuencia deducida de la argumentación ofrecida en orden a confirmar el segundo argumento, fuere lo que fuere de lo que antecede. Es que la gravedad del pecado no se toma por su oposición a

---

tijis, nihil facit contra nostram conclusionem. Quod, vt intelligatur aduertendum est, quod voluntarium est quid commune omni actui morali, siue bono, siue malo, nullus enim actus potest habere rationem boni, aut mali in moribus, nisi sit voluntarius. Ex quo infero primo, quod ratio boni, aut mali non sumitur ex voluntario, quamuis illud praesupponat, sed sumitur ex obiecto, ad quod actus tendit, praesupposito semper, tamquam necessario, quod in tale obiectum libere, et voluntarie vnusquisque tendat". III, 263a.

31. "Secundo infero, quod quamuis ratio voluntarij sit intrinseca, et necessaria cuicumque peccato, ratio tamen magis vel minus voluntarij accidentaliter se habet ad illud, quia intra latitudinem eiusdem speciei potest vnum peccatum esse magis voluntarium, quam aliud, vt patet in furtis existentibus intra eandem speciem, quorum vnum potest esse magis voluntarium quam aliud. Et ex hoc infero tertio quod quamuis furtum sit magis voluntarium quam infidelitas: adhuc tamen ex hoc non sequitur, quod furtum sit grauius peccatum, loquendo de grauitate intrinseca, et essentiali, de qua in praesenti est sermo: Ratio enim magis vel minus voluntarij, non ad naturam, sed ad circumstantias spectat, praeter quam, quod etiam illa maior malitia, quae includitur in obiecto infidelitatis saepesaepius superat eam, quae in furto prouenit ex magis voluntario: et sic impliciter et absolute dicendum est, quod infidelitas est maius peccatum". III, 263a-263b.

32. "Ad secundum argumentum respondetur concessa maiori negando minorem. Et ad probationem dico, quod infidelitas per se non solum repugnat vero, sed etiam bono: importat enim errorem voluntarium, qui sine repugnantia ad bonum, quod est obiectum voluntatis, esse non potest". III, 263b.

las virtudes sino por la mayor o menor aversión a Dios, así como por la conversión al bien inverso. Es posible un acto no opuesto propiamente a virtud alguna. Así aparece cuando se trata uno a sí mismo odiosamente y se causa incluso la muerte. Si alguien obrara de esta manera, pecaría más gravemente que el que odia o mata al prójimo. De todas formas, el acto de odio para con uno mismo, así como cuando uno se causa a sí mismo la muerte, no se opone con propiedad a virtud alguna ya que no se coloca en el hombre virtud alguna para amarse a sí mismo, tratándose sólo de una inclinación de la naturaleza. El acto por el que uno odia a otro, o mata a otro, se opone propiamente a la justicia. Según Fray Pedro, cabe responder al respecto en segundo lugar si se dice que la infidelidad se opone de suyo, y directamente también, a la virtud. La infidelidad incluye siempre voluntad opuesta a la obediencia y a la religión, las cuales son propiamente virtudes<sup>33</sup>.

Cuando se trata de responder al argumento contra la razón ofrecida por Santo Tomás, se hace necesario advertir primero que todo pecado, desde el momento mismo en que lo es, incluye el odio para con Dios de algún modo. Ello se debe a que, como todo pecado destruye la amistad de Dios y se incluye necesariamente en la enemistad el odio, es imposible que, si uno comete pecado, no mantenga de manera diferente el odio contra Dios. Como la amistad se halla colocada en la unión con Dios, el pecado destructor de tal amistad consistirá en el apartamiento y separación del mismo Dios. Esta separación tiene lugar precisamente por la voluntad. Se realiza mediante la voluntad la unión que da lugar a la amistad<sup>34</sup>. Ha de advertirse en segundo lugar a

---

33. "Ad confirmationem respondetur, quicquid sit de antecedenti, negando consequentiam. Et ratio est, quia grauitas peccati non sumitur ex oppositione ad virtutem, sed ex maiori aut minori auersione a Deo, et conuersione ad bonum commutabile. Potest autem contingere, vt actus, qui nulli virtuti proprie opponitur, magis a Deo auertat quam ille, qui proprie repugnat virtuti, vt patet in eo, qui se odio habet, vel sibi ipsi infert mortem, qui proculdubio grauius peccat, quam ille, qui odit proximum, aut eum interficit, et tamen actus, quo odit seipsum, vel sibi infert mortem nulli virtuti proprie repugnat, cum ad amandum se ipsum non ponamus in homine virtutem, sed solam inclinationem naturae: et actus, quo vnus odit alium, aut illum interficit proprie opponitur iustitiae. Vel secundo respondetur: quod infidelitas etiam per se, et directe repugnat virtuti: semper enim infidelitas includit voluntatem repugnantem obedientiae, et religioni, quae sunt proprie virtutes". III, 263b.

34. "Ad tertium argumentum, quod erat contra rationem D. Tho. vt respondeamus est aduertendum primo, quod omne peccatum, eo ipso quod est peccatum, includit odium Dei aliquo modo. Et ratio est quia cum omne peccatum destruat amicitiam Dei, et in inimicitia includatur necessario odium, fieri non potest, vt quis peccatum committat, quin alio modo odio habeat ipsum Deum, et quia amicitia sita est in vnione ad Deum, fit, vt peccatum, quod destruit amicitiam, etiam sit situm in auersione et separatione ab ipso Deo: quae quidem separatio fit, per voluntatem sicut et coniunctio, in qua consistit amicitia, per voluntatem fit". III, 263b.

este respecto que los pecados realizados contra las virtudes morales no comportan principalmente y de suyo la separación de Dios por su propia naturaleza o por la intención del que actúa. No quiere separarse de Dios el que, ante todo y de suyo, quiere robar, buscando únicamente alcanzar un bien deleitable que comporta la separación. Tampoco es esto algo que sucede por su propia naturaleza ya que semejantes pecados no tienen, ante todo y de suyo, a Dios como objeto. El caso es distinto en la infidelidad. Semejante acto incluye de tal manera un disentir voluntario respecto a lo que Dios propone. Se cree que el mismo, siendo el mayor mal del hombre, está incluido en la infidelidad como objeto de la voluntad. De ello resulta que la malicia misma, incluida por su propia naturaleza en la voluntad y por su objeto, separe de Dios. No puede corresponder esto a los otros pecados realizados contra las virtudes morales. Se comprende ahora la razón expuesta por Santo Tomás<sup>35</sup>.

A esta argumentación favorable a Santo Tomás cabe responder de todas formas diciendo que no se prueba desde ella que la infidelidad sea pecado más grave que los realizados contra las virtudes morales, porque éstas sólo apartan de Dios desde la voluntad, mientras la infidelidad separa desde la voluntad y desde el entendimiento. Es lógico indagar entonces y preguntar por lo que hace que la infidelidad sea pecado más grave que los realizados contra las virtudes morales. Ello se debe precisamente a que la infidelidad separa de Dios ante todo y de suyo. Su objeto es disentir de lo que propone Dios para creer. Los pecados realizados contra las virtudes morales realizan en cambio esto sólo accidentalmente. Pero, ¿no resultará entonces la ilicitud de argumentar así sobre el odio para con Dios ya que éste también separa ante todo y de suyo como la infidelidad?<sup>36</sup>

---

35. "Secundo est aduertendum quod peccata, quae fiunt contra virtutes morales primo, et per se non important separationem a Deo, nec ex natura sua, nec ex intentione operantis, quia qui vult furari primo, et per se non vult separari a Deo, sed tantum prosecutionem boni delectabilis, cui adiuncta est separatio. Nec etiam ex natura sua, quia talia peccata primo et per se non habent Deum pro obiecto. At vero infidelitas primo, et per se dicit separationem a Deo. Et ille actus ita includit voluntarium dissensum ab his, quae Deus proponit credenda, vt ipsum dissentire, quod est maximum malum hominis, sit veluti obiectum voluntatis inclusae in infidelitate. Ex quo sit, vt ipsa malitia voluntatis inclusa in infidelitate ex natura sua, et ex obiecto habeat separare a Deo, quod alijs peccatis, quae fiunt contra virtutes morales conuenire non potest. Et in hoc ita est ratio D.Tho." . III, 263b-264a.

36. "Vnde ad argumentum, quod sit contra illam respondetur, quod D. Tho. non probat infidelitatem esse grauius peccatum, quam illa, quae fiunt contra virtutes morales, propterea quod haec auertunt a Deo tantum ex parte voluntatis, at vero infidelitas, et quantum ad voluntatem, et quantum ad intellectum auertit, sed ex eo, quod infidelitas primo, et per se separat a Deo, cuius obiectum est dissentire ab his, quae Deus proponit credenda: et peccata, quae fiunt contra virtutes morales tantum habent hoc per accidens, probat quod infidelitas est grauius

Ante esta nueva objeción, se ve en la necesidad Fray Pedro de llamar la atención sobre aquella proposición puesta al principio de este artículo, según la cual todo pecado consiste formalmente en la aversión a Dios. Semejante aversión puede llevar a considerar el pecado de dos maneras. Se le puede ver como mal moral. Bajo este aspecto, nada se constituye en pecado desde la aversión, siendo necesaria la conversión al objeto. De la misma le cae en suerte la especie a todo acto moral. Así lo enseña Santo Tomás. Se puede ver también al pecado en cuanto mal en absoluto. Desde esta perspectiva, algo se constituye en pecado desde la aversión a Dios. Por eso, cuando dice el Aquinate que todo pecado consiste en la aversión, se hace referencia al pecado como mal en absoluto. No se ve el pecado como mal moral<sup>37</sup>. Para Santo Tomás, un pecado es tanto más grave cuanto más separa de Dios. En orden a entender esta aseveración, debe advertirse que, según hay constancia en la *Prima Secundae*, la primera y sustancial gravedad de cualquier pecado aparece desde el objeto al cual se convierte uno cuando peca. Precisamente, como se sigue de semejante conversión la aversión de Dios, siendo peor el objeto hacia el que se realiza la misma, resultará que, cuanto peor sea el objeto, tanto será mayor la aversión a Dios. Por ello, se considera lo mismo decir que la gravedad del pecado consiste en la aversión de suyo que decir que consiste en la conversión<sup>38</sup>. Si alguien objetare al respecto mostrando cómo cualquier pecado mortal aparta de Dios totalmente y que, en consecuencia, resulta imposible por razón alguna considerar la gravedad de pecado alguno en la mayor separación de Dios, se responderá con la negación de la consecuencia. Aunque es verdad que cualquier pecado mortal aleja totalmente de Dios, es cier-

---

peccatum quam illa: nec licet eodem modo argumentari de odio Dei: quia hoc etiam primo, et per se separat a deo sicut et infidelitas". III, 264a.

37. "Circa illam propositionem positam a D. Th. in principio huius articuli, scilicet, Omne peccatum formaliter consistit in auersione a Deo, est aduertendum, quod peccatum potest considerari dupliciter. Vno modo, vt est malum morale, et sub hac ratione non constituitur in esse peccati per auersionem sed per conuersionem ad obiectum, a quo omnis actus moralis suam speciem sortitur vt docet D. Tho. 1. 2. q. 72. art. 1. Alio modo potest considerari in quantum est malum simpliciter, et secundum istam considerationem constituitur in esse peccati per auersionem a Deo. Quando, ergo D.Tho. dicit, quod omne peccatum consistit in auersione loquitur de peccato non vt est malum morale, sed vt est malum simpliciter". III, 264a.

38. "Dicit praeterea, quod quanto aliquod peccatum est grauius quanto per se ipsum magis separatur a Deo. Ad cuius intelligentiam est aduertendum, quod vt constat ex D. Tho. 1. 2. q. 73. art. 3 prima et substantialis grauitas vnus cuiusque peccati sumitur ex obiecto, ad quod peccans se conuertit: caeterum, quia ex hac conuersione sequitur auersio a Deo, et quanto obiectum, ad quod fit conuersio est peius, tanto maior sit auersio a Deo, idcirco in praesenti pro eodem reputat dicere, quod grauitas peccati consistit in auersione ex genere suo, et quod consistit in conuersione". III, 264a-264b.

to también que uno separa más que otro. Así ocurre con el muro de diez pies respecto a la pared de un pie. Aunque ambos impiden el paso de la luz, no hay duda que separa más de la misma el primero que el segundo a pesar de que ambos privan totalmente de la luz. Es que ostaculiza más el muro por ser mayor que la pared. Esto es lo que ocurre con el pecado más grave en relación a Dios<sup>39</sup>.

Cabe preguntar si no es posible que, si uno tiene sobre Dios una opinión falsa, lo conozca bajo algún aspecto debido a que no es Dios aquello sobre lo que versa la opinión del mismo. Tomás de Vío Cayetano niega que el infiel carezca de conocimiento alguno de Dios. Así, dice en primer lugar que el infiel, sea judío o filósofo (pagano), es capaz de negar el misterio de la Encarnación y, pese a ello, conocer algo en relación a otros misterios. Tales son los casos de que Dios es acto puro y primera causa. En consecuencia, será una falsedad decir que, si uno posee una falsa opinión de Dios, se incapacita para conocerlo en forma alguna. Esto halla confirmación además porque se seguiría en caso contrario que la fidelidad e infidelidad no versaran sobre lo mismo: Dios, lo cual es una falsedad. Si no obra desde Dios el que tiene una falsa opinión, la infidelidad nunca tiene lugar desde Dios al poseer todo infiel falsa opinión al respecto<sup>40</sup>. En segundo lugar, argumentará Cayetano diciendo que esta sentencia de Santo Tomás presupone la falsedad de que toda infidelidad sea sobre Dios ya que, a menudo, los hombres se equivocan en lo no referente a Dios. Es el caso concreto de que alguien dijera que Ismael no fue hijo de Abrahán. ¿Deberá deducirse por estas dos argumentaciones que la sentencia de Santo Tomás es falsa?<sup>41</sup>.

---

39. "Et si quis objiciat contra hoc. Quodlibet peccatum mortale totaliter auertit a Deo, ergo nulla ratione fieri potest, vt grauitas peccati attendatur penes maiorem separationem a Deo, respondetur negando consequentiam. Nam, quamuis verum sit, quod quodlibet mortale totaliter auertit a Deo magis tamen ab illo separat vnum quam aliud, sicut murus decem pedum magis separat a luce, quam paries vnus pedis, quamuis vtrumque totaliter priuet lumine: praestat enim murus maius impedimentum quam paries: et idem facit grauius peccatum respectu Dei". III, 264b.

40. "Contra id quod dicit D. Tho. scilicet, Nec potest esse, quod quantum ad aliquid Deum cognoscat, qui falsam opinionem de eo habet, quia id, quod ipse opinatur, non est Deus, argumentatur Caietanus multipliciter. Primo sic, Infidelis Iudaeus vel Philosophus negans mysterium incarnationis, potest quantum ad alia Deum cognoscere, vt quod est actus purus, prima causa, etc. ergo falso dicitur, quod qui habet falsam opinionem de eo non potest quantum ad aliquid ipsum cognoscere. Et confirmatur quia alias sequeretur quod fidelitas, et infidelitas non essent de eodem, scilicet, Deo, consequens autem est falsum ergo. Probo sequelam: nam, si habens falsam opinionem non agit de Deo manifeste sequitur, quod infidelitas nunquam est de Deo, cum omnis infidelis habeat falsam opinionem de illo". III, 264b.

41. "Secundo, Haec sententia D. Tho. praesupponit vnum falsum, scilicet quod omnis infidelitas est circa Deum, cum tamen saepe contingat homines errare in illis rebus, quae ad De-



De la mano incluso de Cayetano puede responderse al primer argumento diciendo que no es lo mismo hablar de un infiel como tal y de un infiel poseedor de conocimiento diverso. Santo Tomás no habla literalmente en referencia al primero sino en referencia al segundo. No afirma que todo hombre infiel carezca de conocimiento alguno de Dios, que es precisamente lo que impugnan las objeciones. Se refiere concretamente a que la infidelidad hace que no se conozca a Dios en absoluto. En consecuencia, será imposible conocerlo al menos bajo algún aspecto determinado, lo cual constituye ciertamente una verdad. Es claro de todas formas que no se conoce a Dios en absoluto. El conocimiento falso nunca puede ser conocimiento de Dios sino error. Además, tal error no lleva más cerca de Dios. Al contrario, aleja todavía más. A ello se debe que se sostenga que la ignorancia resultante de una disposición torcida aleja de Dios porque, en consecuencia, se le ignora<sup>42</sup>. Se prueba además que no se conoce a Dios bajo aspecto alguno porque la falsa enunciación como tal aporta lo contrario. Se trata de una aportación absoluta si la materia es necesaria. Es una aportación bajo algún aspecto si es contingente. Si objetara alguien al respecto diciendo que una falsa enunciación suministra al menos conocimiento simple de los extremos, necesario para su conocimiento, se responderá que tal conocimiento simple no viene causado por una enunciación falsa sino que el mismo queda presupuesto además en orden a que exista. De ello resulta entonces la solución clara que se da al primer argumento con su respectiva confirmación<sup>43</sup>.

Según Fray Pedro, constituye falsedad decir que la opinión de Santo Tomás supone algo que no es verdad. La fe versa sobre Dios. Se sigue de ello

---

um non spectant (texto: expectat), vt si quis diceret Ismaelem non fuisse filium Abrahae, ergo ipsa est falsa". III, 264b.

42. "Ad primum respondetur cum Caietano in praesenti, Aliud esse loqui de infideli, vt sic, et aliud de homine infideli aliam cognitionem habente. Et D. Tho. in litera non loquitur secundo modo sed primo, non enim dicit, quod homo infidelis nullam habet cogitationem de Deo (quod obiecta impugnant) sed, quod per infidelitatem non cognoscitur Deus, nec simpliciter, nec secundum quid; quod verum est. Et quidem, quod non cognoscatur simpliciter, est res manifesta: nam falsa alicuius cognitio non potest esse cognitio illius, sed error, et propterea non facit appropinquare ad illud, sed magis elongari: vnde dicimus, quod ignorantia prauae dispositionis elongat ab eo, quod sic ignoratur". III, 264b-264a.

43. "Quod autem nec etiam secundum quid probatur: quia falsa enuntiatio, vt sic, affert oppositum subiecti vel simpliciter, si materia est necessaria, vel secundum quid, si materia est contingens. (...) Et si quis obijciat, Falsa enuntiatio saltem tribuit simplicem cognitionem extremorum, quae necessaria est ad cognitionem ipsius, ergo. Respondetur, quod illa simplex cognitio non causatur a falsa enuntiatione, sed potius ad illam praesupponitur. Et per hoc patet solutio ad primum argumentum cum sua confirmatione". III, 265a.

consiguientemente que todo cuando se contiene bajo la fe sea Dios o algo que le pertenezca. Lo mismo sucede en la infidelidad opuesta a la fe. Versa ésta también sobre Dios. De ello se sigue entonces que todo lo contenido bajo la infidelidad sea Dios o algo que le pertenezca. De esta condición es lo que se trae en la Sagrada Escritura sobre Ismael. Si uno dijere que no fue hijo de Abrahán, afirmará también conseguientemente que el Espíritu Santo, el cual es el autor de la Sagrada Escritura, mintió al decir que Ismael era hijo de Abrahán. Esto va ciertamente contra Dios. Se tiene entonces constancia de que no existe infidelidad que no vaya contra Dios. Es precisamente lo que se ha dicho aquí<sup>44</sup>.

Dice Santo Tomás claramente que la infidelidad es pecado más grave de suyo que cualquier otro cometido por los fieles sobre costumbres a pesar de ser el único y mismo pecado en ambos casos. A renglón seguido afirma también que, si el adulterio es más grave en el fiel que en el infiel, ello se debe al conocimiento de la verdad desde la fe o desde los misterios de la fe que se le han infundido y a los que ultraja cuando peca. Según la enseñanza del mismo Santo Tomás, hay dos maneras de comparar el fiel con el infiel. Si se establece la comparación en relación al estado de vida, se hallan ciertamente en peor estado los infieles que los fieles, por muy pecadores que fueren éstos, ya que a los infieles les falta la fe. Esto es el fundamento primero de la vida entera espiritual y de la gracia. Sin fe es imposible agradar a Dios (Hebr 11,6). Si la comparación se establece en cambio en referencia a que es el mismo pecado el cometido, pecará más gravemente el fiel que el infiel debido a que posee el conocimiento de la fe. En la carta de Santiago (4,17) se escribe que se le imputa a pecado al que sabe el bien y no lo hace<sup>45</sup>.

---

44. "Ad secundum respondetur, falsum esse, quod sententia D. Tho. praesupponit falsum, quin potius dico, quod quemadmodum fides versatur circa Deum, et ex hoc sequitur, quod quicquid continetur sub fide est Deus, vel quid pertinens ad Deum, ita etiam infidelitas, quae opponitur fidei versatur circa Deum, et ex hoc sequitur, quod quicquid continetur sub infidelitate, est Deus, vel quid pertinens ad Deum: et tale est illud, quod adducitur de Ismaele, Qui enim dicit Ismaelem non esse filium Abrahae, e consequenti etiam affirmat, Spiritum sanctum, qui est autor sacrae scripturae, fuisse mendacem, quod omnino est contra Deum: et sic patet, quod nulla datur infidelitas quae non sit contra Deum, vt diximus". III, 265a.

45. "In solutione ad tertium argumentum dicit Diuus Thomas, quod infidelitas grauius peccatum est ex genere suo, quam quodcumque aliud commissum a fidelibus circa mores: et tamen vnum et idem peccatum ab vtroque commissum, vt verbi gratia, adulterium grauius est in viro fideli, quam in infideli, tum propter notitiam veritatis ex fide, tum etiam propter sacramenta fidei, quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit. Circa quae verba est aduertendum ex eodem Diuo Thoma primae ad Timot. lect. 1. quod quantum ad duo possumus comparare fidelem cum infideli. Primo quantum ad statum: et sic certum est, quod in deteriori statu sunt infideles, quam fideles, quantumcumque fideles sint peccatores, quia infi-

Pero debe advertirse que Santo Tomás afirma por una parte la posibilidad de que se opongan muchos vicios a una sola virtud. Toda virtud, si es intelectual, se logra si se alcanza lo que marca la regla del conocimiento o, si es moral, de la operación. Si bien este alcance puede acontecer sólo de una manera, el desvío da lugar a multitud de posibilidades. Se seguirá entonces que pueden oponerse a una sola virtud muchos vicios. Además, los vicios opuestos a una virtud pueden considerarse de dos maneras. La primera de ellas atiende a la diversa forma de comportarse uno para con la virtud. La segunda considera la corrupción de lo que se requiere. Si se consideran las cosas de la primera manera, las especies de los vicios opuestos a una concreta virtud son ciertas y determinadas como son determinadas también las formas que dan lugar a los vicios. Se oponen a la virtud de la sobriedad únicamente entonces el exceso y el defecto. Si se consideran las cosas de la segunda manera, cabe la posibilidad de que se opongan a una virtud vicios infinitos al ser tales las circunstancias por las que llevan a la corrupción de la virtud y al apartamiento de la misma<sup>46</sup>.

Tras estas advertencias, establece Fray Pedro su primera conclusión sobre la doctrina de Santo Tomás diciendo que son tres las especies de la infidelidad cuando se habla en referencia a su manera de ser respecto a la fe: paganismo, judaísmo y herejía. La infidelidad consiste en que alguien se opone a la fe. De todas formas, esta clase de oposición puede tener lugar sólo de tres formas. Es la primera oposición a la fe recibida; pero caben además dos posibilidades. Depende de que la fe sea recibida en figura, como es el caso de la

---

delibus deest fides, quod est primum fundamentum totius vitae spiritualis, atque gratiae, sine quod impossibile est placere Deo, vt dicebat Paulus. Secundo possumus illos comparare in ordine ad idem peccatum ab utroque commissum: et sic dico, quod grauius peccat fidelis, quam infidelis ratione cognitionis fidei, quam habet: scienti enim bonum, et non facienti peccatum est illi, vt dicit Diuus Iacobus in sua canonica cap. 4. ". III, 265a-265b.

46. "Summa textus. Antequam D. Tho. respondeat praemittit duo. Primum est, quod vni virtuti plura vitia possunt opponi. Et ratio est, quia cum omnis virtus consistat in hoc, quod attingat regulam, vel cognitionis, si virtus est intellectualis, vel operationis, si est moralis, et haec attingentia circa vnam materiam possit contingere tantum vno modo, deuiatio autem a regula contingat multipliciter, manifeste sequitur, quod vni virtuti possunt plura vitia opponi. Secundo praemittit, quod vitia, quae vni virtuti opponuntur, possunt dupliciter considerari: vno modo secundum habitudinem diuersam, quam habent ad virtutem: alio modo secundum corruptionem eorum, quae ad virtutem requiruntur. Si considerentur primo modo certum est, quod species vitiorum, quae vni virtuti opponuntur, sunt certae, et determinatae sicut habitudines, quas vitia habent ad virtutes determinatae sunt: vni enim virtuti, verbi gratia, temperantiae tantum opponitur vnum vitium per excessum, et aliud per defectum. Si autem considerentur secundo modo, sic vni virtuti possunt infinita vitia opponi, secundum quod infinitis modis contingit circumstantias virtutis corrumpi, vt a rectitudine virtutis recedatur". V, 275a-275b.

infidelidad de los judíos, o recibida en la manifestación misma de la verdad, como ocurre en el caso de la infidelidad de los herejes. Consecuentemente, si se consideran las especies de infidelidad según la relación para con la fe, son solamente tres: paganismo, judaísmo y herejía<sup>47</sup>. Santo Tomás establece una segunda conclusión cuando dice que, si se habla según la corrupción de lo que ha de creerse desde la fe, no hay lugar entonces para determinar las especies en la infidelidad ya que pueden crecer las mismas hasta el infinito. Según San Agustín, los errores contra la fe son capaces de crecer hasta el infinito. A ello se debe que las especies de infidelidad, si se habla de la misma según la corrupción de lo que ha de ser creído por la fe, no se hallen determinadas<sup>48</sup>.

Sobre esta base enseñada por Santo Tomás se pregunta Fray Pedro si son distintos específicamente los vicios que se consideran según la corrupción de lo perteneciente a la fe y los considerados según la manera de ser en relación a la virtud misma. Esta distinción encuentra a su vez su fundamento en la enseñanza del Aquinate. Éste pone una doble formalidad en el pecado, llevando a la distinción de los vicios. La razón formal de un pecado puede considerarse de dos maneras. Desde la intención del pecador es la primera y el pecador se convierte entonces al objeto formal del pecado. La razón del mal es la segunda. Viene a ser en este caso el bien del que se aparta uno su objeto formal. Cualquier distinción formal del objeto da lugar a una especie diversa. Debe deducirse entonces que, según Santo Tomás, todos aquellos vicios considerados desde la corrupción de lo perteneciente a la virtud son distintos específicamente<sup>49</sup>; pero se opone a esto que, si fuera verdad, debería seguirse

---

47. "His suppositis sit prima conclusio. Loquendo de infidelitate, secundum habitudinem, quam habet ad fidem, sic species illius sunt tres tantum, scilicet, Paganismus, Iudaismus, et haeresis. Probat, Infidelitas secundum ordinem, quem habet ad fidem, consistit in hoc, quod quis fidei renitatur: sed huiusmodi renitentia potest tantum contingere tripliciter: vno modo renitendo fidei susceptae, et hoc adhuc dupliciter, scilicet, vel susceptae in figura, et sic est infidelitas Iudaeorum, vel susceptae in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas haereticorum: ergo species infidelitatis consideratae secundum ordinem, quem habent ad fidem tantum sunt tres, scilicet, Paganismus, Iudaismus, et haeresis". V, 275b.

48. "Secunda conclusio, Loquendo de infidelitate secundum corruptionem eorum quae per fidem sunt credenda, sic non sunt determinatae species infidelitatis, sed possunt in infinitum crescere. Probat, Errores contra fidem possunt in infinitum multiplicari vt docet D. Aug. in lib. de haeresibus, circa finem: ergo species infidelitatis, loquendo de infidelitate secundum corruptionem eorum, quae per fidem sunt credenda, non sunt determinatae". V, 275b.

49. "Circa secundum fundamentum positum a D. Tho. est difficultas, vtrum illa vitia, quae considerantur secundum corruptionem eorum, quae ad virtutem pertinent, sint distincta specie: sicut et illa, quae considerantur secundum habitudinem ad ipsam virtutem? Et quod distinguantur specie probatur ex D. Tho. in hoc articulo, et praecipue in solutione ad primum: vbi ponit duplex formale in peccato, per quod vitia distinguuntur, dicens, quod formalis ratio alicuius peccati potest dupliciter considerari. Vno modo secundum intentionem peccantis, et sic

que Santo Tomás no obró acertadamente en la materia de los pecados al distinguir los vicios y las virtudes ya que dijo que la misma ha de tomarse del objeto al que se convierte el que obra en cuanto se toma de la privación de lo requerido para la virtud, lo cual es absurdo de verdad<sup>50</sup>.

A la hora de explicar esta dificultad, Fray Pedro se ve en la necesidad de advertir desde la doctrina de Cayetano que el pecado, en ambos géneros de bien moral y de mal en absoluto, admite dos especies distintas. Afirma también que, así como queda algo constituido en el género del mal moral por algo positivo, queda constituido también en especie diversa por la relación al objeto al que se convierte el pecador. Esas especies de los pecados son entonces verdaderas y propias especies. Precisamente, según esta consideración se dan sólo tres especies de infidelidad: paganismo, judaísmo y herejía. Pero el pecado queda constituido absolutamente dentro del género del mal por la privación de alguna perfección debida en el ser. El mal en absoluto no es propiamente género sino privación. Lo es de todas formas bajo algún aspecto en su orden. Por eso mismo, tampoco las especies del mismo son propiamente especies sino privación de especies, resultando de todas formas que las mismas son especies de alguna manera y en su orden<sup>51</sup>. De esta diversidad específica es de la que habla Santo Tomás al sostener que los vicios se distinguen según la corrupción de lo que requiere la virtud. Hay constancia de que la distinción aquí establecida se halla precisamente en Santo Tomás. Habla éste de la doble

---

id, ad quod peccans conuertitur, est formale obiectum peccati: alio modo secundum rationem mali, et sic illud bonum, a quo receditur est formale obiectum peccati: sed quaecumque distinctio formalis obiecti facit specificam distinctionem, ergo secundum D. Tho. omnia illa vitia, quae considerantur secundum corruptionem eorum, quae pertinent ad virtutem sunt specie distincta". V, 275b-276a.

50. "In contrarium tamen est: nam si hoc esset verum sequeretur non recte D. Tho. 1. 2. in materia de virtutibus, et in materia de peccatis egisse de distinctione specifica vitiorum, et virtutum dicens, quod ea sumenda est ex obiecto, ad quod operans se conuertit, cum etiam sumatur ex priuatione illius, quod ad esse virtutis requiritur. Consequens autem est absurdum, ergo". V, 276a.

51. "Pro explicatione huius difficultatis aduertendum est ex Caietano in praesenti, quod peccatum, sicut est in duplici genere, scilicet, mali moralis, et mali simpliciter: et sub vtroque genere habet distinctas species: hoc tamen discrimine quod, sicut constituitur in genere mali moralis per aliquid posituum ita etiam constituitur in specie per aliquid posituum, scilicet, per ordinem ad obiectum ad quod peccans se conuertit: et istae species peccatorum sunt verae et propriae species. Secundum quam considerationem sunt tantum tres species infidelitatis, scilicet Paganismus, Iudaismus, et haeresis. At vero, sicut peccatum constituitur in genere mali simpliciter per priuationem alicuius perfectionis debitae in esse: et sicut malum simpliciter, non est proprie genus, sed potius priuatio generis, est tamen genus secundum quid in suo ordine: ita et species illius non sunt proprie species, sed priuationes specierum: sunt tamen species secundum quid, et in suo ordine". V, 276a.

distinción de los vicios y de la doble razón formal. Toda distinción específica debe tomarse de una realidad formal. Es cierto además que, entre aquellas dos razones formales, hay una que es positiva. La misma da lugar a especies de vicios ciertas y determinadas. La otra es privativa. Es capaz la misma de originar especies infinitas ya que el apartamiento de la verdad puede acaecer de modos infinitos<sup>52</sup>.

Aparece de todas formas una dificultad a la hora de entender que acompañe la verdad a Santo Tomás cuando sostiene que, si se habla de la infidelidad en relación a la fe, haya lugar sólo para las tres especies de paganismo, judaísmo y herejía. A la hora de defender que no le acompaña la razón, se recuerda en primer lugar que la distinción específica del acto o del hábito se toma desde el objeto. Es lo enseñado por Santo Tomás en multitud de lugares<sup>53</sup>. En segundo lugar se dice que la diferencia específica nunca debe ser accidental. Por ello, el rechazo de la fe recibida es un accidente en la infidelidad, siendo entonces imposible que haya lugar para especies distintas. De la misma especie es el rechazo de la sobriedad tenida o no tenida. Se rechaza la forma de la recibida y se resiste a la que ha de recibirse. Así ocurre con el agua. Por su misma frialdad rechaza el calor recibido y ofrece resistencia al que va de recibir. Resiste entonces el hombre de igual manera desde la misma especie de infidelidad la fe recibida y la no recibida. Consiguientemente, resultará imposible distinguir diversas especies<sup>54</sup>.

---

52. "Et de hac diuersitate specifica loquitur D. Tho. in hoc articulo, quando dicit, quod vitia distinguuntur secundum corruptionem eorum, quae ad virtutem requiruntur: de prima vero in Prima Secundae, vbi de proprijs peccatorum speciebus agebat. Et quod distinctionem factam in corpore articuli de duplici distinctione vitiorum, ad distinctionem factam in responsione ad primum, de duplici formali, constat pertinere: omnis enim distinctio specifica ex aliquo formali sumenda est. Et certum est quod ex illis duabus rationibus formalibus, vna est positua, constituens certas, et determinatas species vitiorum, alia priuatiua, quae potest constituere infinitas species, secundum quod infinitis modis potest a veritate fieri recessus". V, 276a-276b.

53. "Circa primam conclusionem D. Tho. in qua dicit, quod loquendo de infidelitate secundum habitudinem, quam habet ad fidem, tres tantum sunt species illius, Paganismus, Iudaismus, et haeresis, est difficultas, vtrum vera sit. Et pro parte negatiua arguitur primo. Distinctio specifica actus, vel habitus sumitur ex obiecto, vt pluribus in locis docet idem D. Thom. ergo in infidelitate non debet sumi ex diuersa habitudine, quam habet ad fidem". V, 276b.

54. "Secundo, differentia specifica non debet esse accidentalis, sed reniti fidei susceptae, est accidens respectu infidelitatis: ergo hoc non potest constituere distinctas species illius. Consequentia cum maiori est nota, et minor probatur. Eiusdem rationis est reniti temperantiae habitae, vel non habitae, et per idem quis expellit formam susceptae, et resistit suscipiendae, sicut aqua per eandem frigiditatem expellit calorem susceptum et resistit suscipiendo, ergo pari ratione per eandem speciem infidelitatis resistit homo fidei habitae, et non habitae: atque ex consequenti per hoc non possunt distingui diuersae species illius". V, 276b.

A la justeza de estas dos razones se opone la doctrina de Santo Tomás. Al mismo siguen comúnmente los teólogos. Antes de ofrecerse una explicación al respecto ha de tenerse en cuenta que, como el acto de la fe consiste en que uno asienta a lo que es verdadero por haber sido revelado por Dios, de la misma manera consiste el acto de infidelidad en que uno asienta a la sentencia contraria. La infidelidad se opone a la fe no tanto por privación sino por oposición. Por ello, debe ser el objeto contrario al de la fe<sup>55</sup>. Ha de advertirse en segundo lugar que, como el de la fe es acto del entendimiento movido por la voluntad, de la misma manera lo es también el de la infidelidad. El pecado de infidelidad consiste ante todo en que uno se opone a la fe. Así lo afirma Santo Tomás. Es cierto además que tal sentencia se refiere más a la voluntad que al entendimiento. De ello resultará que no se distinguen las especies de la infidelidad según las sentencias contrarias absolutamente a la fe. Si fuera así, todos los errores de los herejes contrarios a las diversas verdades de la fe, se distinguirían entre sí específicamente, lo cual constituye una clara falsedad. La distinción está en que sentir lo contrario es algo pertinente a la voluntad. Así, dondequiera que hubiera una razón diversa para sentir contra la fe, habría que colocar también una especie distinta de infidelidad en cuanto a costumbres. Porque el rechazo de la fe recibida ofrece una razón peculiar en el rechazo voluntario, la cual es diversa de aquélla por la que uno resiste a la fe no recibida. Resultará entonces que la infidelidad de los paganos, en cuanto resiste a la fe no recibida, es diversa específicamente de la de los otros<sup>56</sup>.

---

55. "In contrarium tamen est D. Thom. in praesenti, quem communiter sequuntur Theologi. Ad cuius explicationem aduertendum est primo, quod quemadmodum actus fidei consistit in hoc, quod quis assentiatur sententiae verae, quia a Deo est reuelata: ita etiam actus infidelitatis consistit in hoc, quod quid assentiatur sententiae contrariae: est enim infidelitas non tam priuatiue quam contrarie opposita fidei, et sic debet habere obiectum contrarium obiecto fidei". V, 276b.

56. "Secundo est aduertendum, quod sicut actus fidei est actus intellectus moti a voluntate, ita etiam actus infidelitatis est actus intellectus moti a voluntate: peccatum enim infidelitatis praecipue consistit in hoc, quod quis renitatur fidei, vt D. Tho. affirmat in hoc articulo, et certum est, quod huiusmodi renitentia potius ad voluntatem, quam ad intellectum spectat, ex quo fit, vt species infidelitatis non sumantur, secundum sententias contrarias fidei absolute, alias omnes haereticorum errores, qui contrariantur diuersis veritatibus fidei inter sese distinguuntur specie, quod est aperte falsum: sed distinguuntur ex eo, quod est voluntarie sentire sententiam contrariam: et sic vbicumque fuerit diuersa ratio voluntarie sentiendi contra fidem, ibi etiam in genere moris erit diuersa species infidelitatis: et quia reniti fidei susceptae habet peculiarem rationem voluntarie renitendi, distinctam ab ea, qua quis resistit fidei non susceptae, hinc fit, quod infidelitas Paganorum, quae resistit fidei non susceptae est species distincta ab alijs". V, 276b-277a.

Además, como el rechazo de la fe recibida explícitamente implica un desorden distinto del que consiste en resistir a la fe recibida sólo en figura, de manera semejante será distinta la especie de infidelidad de los herejes que la de los judíos. Por ello, se tiene constancia de que Santo Tomás hubiera constituido de modo muy conveniente sólo estas tres clases de infidelidad. Se encuentra esta distinción en la carta del papa Celestino a los obispos galos y se tiene también en el concilio de Éfeso. Esta distinción se armoniza también con el rito acostumbrado de la Iglesia en el Viernes Santo de rezar solamente de manera especial por estos infieles: judíos, paganos y herejes. Esta forma de proceder es clara ya que el robo o el adulterio en el monje, que ha hecho profesión de pobreza y de castidad, presentan diferente razón que los pecados que el seglar comete. Es lo que confiesan los doctores todos. El fiel prometió en el bautismo que había de guardar la fe. En ello reside precisamente la sustancia del cristianismo. En consecuencia, el pecado de infidelidad tendrá en el cristiano diferente razón que el cometido por los no bautizados<sup>57</sup>, lo cual se confirma además porque, cuando uno promete dar limosna a otro y no lo hace, incurre en pecado de otra clase del que no hubiere hecho semejante promesa. Lo mismo debe decirse aquí respecto al cristiano. Se advertirá además que es lo mismo no guardar lo prometido y rechazar la fe recibida expresamente que no cumplir lo prometido. Existe entonces una gran coherencia entre la simple promesa y la profesión solemne. Por eso mismo, las diversas recepciones de la fe constituyen diversas especies de infidelidad. Esto es precisamente lo que se ha dicho aquí<sup>58</sup>.

---

57. "Et quia resistere fidei explicitae susceptae, etiam dicit peculiarem deordinationem distinctam ab ea, quae est resistere fidei susceptae solum in figura, idcirco similiter species infidelitatis haereticorum est distincta ab specie infidelitatis Iudaeorum. Et sic constat conuenientissime D. Tho. has tres species infidelitatis tantum constituisse: quod et facit Caelestinus Papa in quadam sua epistola ad Episcopos Galliae, quae habetur in concilio Ephesino: consonantque ritui Ecclesiae, quae in die Parasceues pro his tantum infidelibus, scilicet Iudaeis, Paganis, et haereticis sigillatim orare consuevit. Et ratio est manifesta: nam furtum, vel adulterium in monacho, qui professus est paupertatem, et castitatem, alterius rationis est ab eo, quod laicus committit, vt omnes doctores fatentur: sed fidelis in baptimo promissit se seruaturum fidem, et in hoc consistit substantia Christianismi, ergo peccatum infidelitatis in illo alterius rationis erit ab eo, quod non baptizati committunt". V, 277a.

58. "Et confirmatur. Qui promittit se daturum alicui eleemosynam, si non dat alterius rationis peccatum committit ab eo, qui non promissit: ergo pari rationi dicendum est in nostro proposito. Et est aduertendum, quod non seruare promissum, et reniti fidei explicitae receptae, est idem quod non seruare professionem, et plurimum interest inter simplicem promissionem, et professionem solemnem, idcirco huiusmodi diuersae receptiones fidei diuersas constituunt species infidelitatis, vt diximus". V, 277a.



También se distinguen estas especies entre sí por razón del objeto. Lo explica muy bien Cayetano. Diverso es el objeto de la infidelidad de los paganos. La oposición se refiere a la fe no profesada ni prometida. La de los judíos rechaza la prometida. Los herejes son contrarios a la fe profesada. Se admiten entonces distintos objetos desde el genero de costumbres a pesar de que se trate en definitiva de algo que es único y lo mismo. Por lo demás, siguen a los objetos las formas de ser que poseen tales especies relacionadas con la fe. Son incluso más conocidas para las personas que los objetos mismos. A ello se debe que se diga que hay diversas maneras de ser según la diversidad presentada por el objeto. Se debe también precisamente a esto que Santo Tomás no dijera que se distinguen las especies de la infidelidad por los objetos sino por la manera de ser respecto a la fe. En definitiva, viene a ser lo mismo. La prodigalidad y la avaricia se distinguen específicamente por los objetos. Mientras la prodigalidad se da en relación a un objeto que excede la medida en la que consiste la liberalidad, la avaricia se hace referencia a un objeto que no alcanza dicha medida. De todas formas, esta diversidad de objetos queda explicada por la diversa manera de ser en relación a la fe<sup>59</sup>. Rechazar la forma recibida o la que ha de recibirse constituye una diferencia accidental. Cuando se habla de la recepción absolutamente, tal diferencia es incapaz de constituir diversas especies. Pero, si se habla de la aceptación de la profesión por la cual uno recibe una fe o religión determinada profesándola además, constituye el rechazo de la fe recibida o no recibida una diferencia esencial, no accidental, en el género de las costumbres. Da lugar de esta forma a diversas especies de pecado moral. Cabe decir a este respecto asimismo en segundo lugar que, aunque la promesa, o no promesa, sea resultado de la fe, no le ocurre lo mismo al acto por el cual uno se opone a la misma. No recibe de ella su especificación. Es lo que ocurre con el acto por el que uno no quie-

---

59. "Ad primum argumentum respondetur, quod etiam distinguuntur istae species inter sese ex parte obiecti, vt optime explicat Caietanus in hoc articulo. Aliud enim est obiectum infidelitatis Paganorum, scilicet, contrarium fidei nec professae nec promissae, et aliud Iudaeorum, scilicet, contrarium fidei promissae, et aliud haereticorum, scilicet, contrarium fidei professae, quae omnia in genere moris sunt distincta obiecta, quamuis in esse rei sint vnum atque idem. Caeterum, quia habitudines, quas istae species habent ad fidem, sunt notiores nobis, quam obiecta, et ita consequuntur ad illa, vt iuxta diuersitatem obiecti sit etiam diuersitas habitudinis, idcirco D. Tho. in litera non dixit, quod species infidelitatis distinguuntur per obiecta, sed quod distinguuntur per habitudinem ad fidem, quod idem est. Nam sicut prodigalitas, et auaritia specie distinguuntur per obiecta, prodigalitas enim est circa obiectum excedens mediocritatem, in qua liberalitas consistit: et auaritia est circa obiectum deficiens ab ipsa mediocritate, et tamen ista diuersitas obiectorum explicatur nobis per diuersam habitudinem, quam habent ad fidem". V, 277a-277b.

re dar la limosna prometida. Semejante acto queda especificado por la propia promesa aunque sea accidental dicha promesa o no promesa de entregar el dinero<sup>60</sup>.

En orden a que se entienda mejor esta explicación argumenta Fray Pedro contra la conclusión de Santo Tomás, probando que no basta decir que la diferencia específica asignada entre la herejía y la perfidia<sup>61</sup> judaica sea la que media entre el rechazo de la fe recibida explícitamente y la fe rechazada en figura. Pertenecen a la misma especie la figura como tal y la verdad figurada. Es la misma la fe del antiguo y la del nuevo testamento. Consecuentemente, la infidelidad opuesta a la figura y a la verdad figurada será también la misma. Además, la figura como tal y la verdad figurada difieren sólo como lo implícito y lo explícito. De todas formas, esta diferencia no basta para constituir especies diversas en costumbres. Por eso, se hace preciso concluir que son de la misma especie la infidelidad que se opone a la figura y la que lo hace a la verdad figurada. Lastimar las semillas y lastimar la mies que se contiene de modo implícito en las mismas pertenecen al mismo género moral en cuanto especie de pecado. Ocurre lo mismo si se contradice a los principios y a las conclusiones. Desde el mismo motivo ha de decirse esto en esta cuestión<sup>62</sup>.

---

60. "Ad secundum respondetur concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem dico, quod quamuis reniti formae susceptae, vel suscipiendae sit differentia accidentalis, loquendo de susceptione absolute, et propterea talis differentia non possit constituere diuersas species, vt recte probat argumentum: tamen loquendo de susceptione professiua, qua quis suscipit aliquam fidem, vel religionem eam profitendo, reniti fidei susceptae, vel non susceptae non esse differentia accidentalis, sed essentialis in genere moris, et sic constituit diuersas species peccati moralis, vt iam diximus. Vel secundo respondetur, quod quamuis fidei secundum se accidat promitti, vel non promitti, non tamen accidit actui quo quis renitur illi: quin potius ab ipsa promissione sumit speciem, sicut et actus quo ego nolo dare pecuniam promissam sumit speciem ab ipsa promissione, quamuis ipsi pecunia accidat promitti, vel non promitti". V, 277b.

61. Así se llamaba entonces a la falta de fe de los judíos. Tras el concilio Vaticano II, ya no se llama a los judíos pérfidos.

62. "Sed, vt haec melius intelligantur, adhuc Argumentor contra conclusionem D. Th. et probo, quod differentia specifica assignata inter haeresim, et perfidiam Iudaicam, penes hoc quod est reniti fidei susceptae explicite, et reniti fidei susceptae in figura, non sit sufficiens. Figura vt sic, et veritas figurata pertinent ad eandem fidem, eadem enim est fides veteris, et noui testamenti, ergo infidelitas opposita figurae, et veritati figuratae est eadem. Secundo, figura, vt sic, et veritas figurata, solum differunt penes implicitum et explicitum, vt constat: sed haec differentia non est sufficiens ad constituendas diuersas species in genere moris: ergo infidelitas opposita figurae, et veritati figuratae, est eadem specie. Consequentia cum maiori est nota, et minor probatur. Laedere semina, et laedere segetes, quae implicite continentur in seminibus, ad eandem speciem peccati pertinent in genere moris, et similiter contradicere principijs, et contradicere conclusionibus, ergo pari ratione dicendum est in nostro proposito". V, 277b-278a.

A la hora de explicar y solucionar los argumentos ha de advertirse que la diferencia entre lo implícito y lo explícito puede hacer referencia a dos realidades diversas. La referencia puede hacerse en el sentido de que es cierto realmente lo que se dice de modo implícito o explícito. No surge entonces distinción específica alguna ya que lo mismo es lo contenido implícitamente en uno y explícitamente en otro. Es idéntica la conclusión explicitada en sí misma y la contenida implícitamente en los principios. Asimismo, el mismo es el trigo que se contiene antes implícitamente en semilla que el que aparece luego de modo explícito. También es el mismo hombre el que estuvo primero en potencia y se encuentra luego en acto. Es finalmente la misma la verdad que estaba contenida antes implícitamente en las figuras del antiguo testamento y la contenida en la actualidad en el Evangelio<sup>63</sup>. Pero hay una segunda referencia. Se da cuando la diferencia entre lo explícito y lo implícito guarda relación a los modos como algo se halla contenido implícitamente en otro. Se señalan entonces las cosas mismas en cuanto reclaman para sí tales modos de ser. Al respecto dirá Fray Pedro que la diferencia entre lo implícito y lo explícito dará lugar en este caso a una distinción específica. Así resulta por los ejemplos aducidos. A pesar de que sea la misma conclusión la contenida de modo implícito en los principios y la explicitada en sí misma, distintos son específicamente los principios que contienen de modo implícito. Aunque el trigo contenido implícitamente en la mies y aparecido luego de modo explícito sea igual específicamente, la mies misma queda distinguida en cuanto especie del trigo mismo. Deberá decirse igualmente entonces que, aunque la misma verdad de fe fuera la contenida implícitamente en el antiguo testamento y la que quedó explicitada en la actualidad en el nuevo, la figura misma del antiguo testamento se diferencia específicamente de la verdad de fe que contenía sólo implícitamente. Así, la infidelidad opuesta a la verdad en cuanto explicitada y la opuesta a la misma verdad en cuanto figurada, son distintas específicamente. Ésta es la razón asignada por Santo Tomás al respecto<sup>64</sup>.

---

63. "Pro explicatione, et solutione horum argumentorum aduertendum est, quod differentia secundum implicitum, et explicitum, ad duo potest referri, scilicet, ad id, quod dicitur esse implicitate, vel explicitate, certum est, quod non facit specificam distinctionem, nam idem est, quod in aliquo continetur implicitate, et in alio explicitate. Vt, verbi gratia, eadem conclusio est, quae in seipsa est explicitate, et in principijs continetur implicitate: et idem triticum est, quod prius in seminibus continebatur implicitate, et quod postea in seipso est explicitate: et idem homo est, qui prius erat in potentia, et postea est in actu: et denique eadem veritas fidei est, quae prius continebatur implicitate in figuris veteris testamenti, et quae modo explicitate continetur in Euangelio". V, 278a.

64. "Si autem differentia, secundum implicitum, et explicitum, referatur ad modos quibus res aliqua continetur in alio implicitate, hoc est, referatur ad ipsas res, prout vindicant (texto:

Si alguien objetare diciendo que la fe de los padres del antiguo testamento y la existente en la actualidad es de la misma especie, a pesar de que la fe de los padres versara sobre verdades contenidas implícitamente en figura mientras la actual versa sobre la contenida de modo explícito en el Evangelio, para concluir que son de la misma especie la infidelidad opuesta a la verdad como explicitada y la opuesta a la misma como figurada, se responderá con Cayetano negando tal consecuencia. Aunque la fe de los padres antiguos y la actual sean de la misma especie debido a la unidad del objeto, la infidelidad opuesta a la fe explícita en el Evangelio difiere de la opuesta a la fe implícita en figura. El motivo es que, como enseña Santo Tomás, usan diversamente el único objeto la fe y la infidelidad. Se sirve la fe del mismo. A él se convierte el creyente. De todas formas, no actúa así la infidelidad. Obra ésta desde las sentencias mismas que contrarían la figura o la verdad clara. Los vicios opuestos a la caridad no alcanzan su unidad y distinción por el objeto de la caridad, poseyéndolo por la conversión a diversos bienes temporales mediante los que se aparta uno de Dios como objeto único de la caridad. A esto se añade además que, como se ha dicho con anterioridad, la recepción de la fe en figura vino a ser simplemente como una promesa hecha a los judíos. La recepción de la fe explícita es como la profesión solemne en materia moral. Por ello, tales pecados se distinguen específicamente. Queda entonces claro lo que debe responderse a los demás argumentos<sup>65</sup>.

---

vendicant) sibi tales modos essendi, sic dico, quod differentia secundum implicitum et explicitum efficit specificam distinctionem, vt patet in eisdem exemplis adductis. Nam quamuis eadem conclusio sit, quae continetur implicite in principijs: et explicite in seipsa: tamen principia, quae implicite continent conclusionem, distincta sunt specie ab ipsa conclusionem, et quamuis triticum, quod continetur implicite in segetibus, et quod postea est in se explicite, sit eiusdem speciei, tamen ipsae segetes specie distinguuntur ab ipso tritico. Et eodem modo dicendum est, quod quamuis eadem veritas fidei esset quae implicite continebatur in veteri testamento, et quae modo est explicite in nouo: tamen ipsa figura veteris testamenti specie differt a veritate fidei, quam implicite continebat. Et ex hoc fit, quod infidelitas, quae opponitur veritati, vt explicite est in se, et quae opponitur eidem veritati, prout erat in figura, specie distinguantur. Et haec est ratio, quam assignat D. Thom. in hoc articulo". V, 278a-278b.

65. "Et si quis obijciat contra hoc, Fides, quae erat in patribus veteris testamenti, et quae est in nobis, est eiusdem speciei, non obstante, quod fides patrum versabatur circa veritates implicite contentas in figura, prout in illa continebantur, et fides nostra versatur circa easdem veritates contentas explicite in Euangelio, ergo pari ratione infidelitas, quae opponitur veritati, vt explicitae, et quae opponitur eidem, vt in figura, est eiusdem speciei, Respondeatur cum Caietano in praesenti, negando consequentiam, et dicendo, quod quamuis fides antiquorum patrum et nostra sit eiusdem speciei, propter vnitatem obiecti, quam habet: nihilominus tamen infidelitas opposita fidei explicita in Evangelio et infidelitas opposita fidei in figura, sunt diuersarum rationum. Et ratio est, quia vt docet D. Tho. in solutione ad primum, aliter vtitur fides illo vno suo obiecto, et aliter infidelitas. Fides enim vtitur illo conuertendo se ad illud:

Sobre esta conclusión de Santo Tomás se presenta una nueva dificultad. Se trata de averiguar en concreto si las tres especies de infidelidad son las asignadas por el Aquinate como especies especialísimas o si son más bien las mismas géneros subalternos bajo los que se contienen otras especies especialísimas. La prueba de que se trata de géneros subalternos podría seguirse de la doctrina del mismo Doctor Angélico ya que dijo que pueden asignarse en general estas tres especies. Por eso es posible pensar que su sentir admite la posibilidad de que pudieran asignarse concretamente otras. Quedaría confirmado esta persuasión además porque el Aquinate dice también que la infidelidad de los paganos es la de aquéllos que, en modo alguno, recibieron la fe. Consecuentemente, la infidelidad de los musulmanes, los cuales dicen profesar en determinadas partes la fe evangélica, constituirá una especie distinta de las otras. Habrá que reconocer consiguientemente que hay más de tres<sup>66</sup>.

Pese a todo lo anterior, dirá Fray Pedro que las especies asignadas son especialísimas y no dan lugar a que puedan asignarse más. Entre los objetos a los que lleva la conversión a la infidelidad, no hay otra extensión formal fuera de la que se distinguen por estas especies. No puede haber entonces más especies que las mencionadas. La distinción específica de los actos ha de tomarse por necesidad de la diversa razón formal del objeto. Es contrario a la fe el objeto de la infidelidad de los paganos; pero no es contrario en concreto a la fe prometida ni a la profesada. La de los judíos se opone a la fe prometida. La de los herejes es contraria a la fe profesada. No puede darse, fuera de estas tres, otra razón formal de infidelidad. Todas las restantes son únicamente razones materiales, las cuales indican sólo una distinción numérica entre especies de infidelidad señaladas anteriormente. Son entonces tres las

---

*infidelitas autem non, sed ex ipsis sententijs, quae contrariantur, aut figurae, aut veritati aperta: sicut et vitia, quae opponuntur charitati, vnitatem et distinctionem habent, non ex obiecto charitatis, sed ex conuersione ad diuersa bona temporalia, quibus receditur a Deo vnico charitatis obiecto. Praeterquam quod, vt supra diximus, acceptio fidei in figura erat velut simplex promissio a Iudaeis facta: susceptio autem fidei explicitae est velut professio sollemnis in genere moris: et propterea huiusmodi peccata specie distinguuntur. Ex dictis patet solutio ad alia argumenta". V, 278b.*

66. "Circa eandem conclusionem Diui Thom. est alia difficultas, vtrum istae tres species infidelitatis sint assignatae a Diuo Thom. tanquam species specialissimae, an vero, tanquam genera subalterna, sub quibus aliae plures species specialissimae contineantur. Et quod sint assignatae tanquam genera subalterna, probatur ex eodem Diuo Tho. qui in corpore articuli dicit, in generali posse assignari praedictas tres species, ergo sentit, quod in particulari possunt assignari aliae. Et confirmatur. Articulo sequenti dicit, infidelitatem paganorum esse eorum, qui nullo modo fidem Euangelicam receperunt, ergo infidelitas Mahumetanorum, qui in aliqua ex parte fidem Euangelicam profiteri se dicunt, est distincta species ab alijs, atque ex consequenti sunt plures, quam tres". V, 278b-279a.

especies especialísimas<sup>67</sup>. Es cierto que Santo Tomás habla de modo general; pero no lo hace en orden a manifestar la existencia de otras especies especialísimas además de las expuestas. Pretende mostrar únicamente que la razón específica no se toma en ellas desde la diversidad de corrupción de lo requerido para la fe, que es cuanto sucede en la negación de proposiciones diversas. Quiere mostrar más bien que la diversa manera de ser respecto a la fe misma, no desciende en particular hasta estos u otros errores que cualquier fiel puede cometer dentro de la especie de su infidelidad. Respecto a la infidelidad de los mahometanos dirá Fray Pedro que es la misma que se halla dentro de la de los paganos. Sólo recibe el Evangelio el que profesa la fe simplemente en el bautismo. Ciertamente, es esto que no lo hacen los mahometanos<sup>68</sup>.

## SEGUNDA PARTE. DESARROLLO

Santo Tomás afirma la imposibilidad de que conozca algo de Dios quien opina falsamente de Él ya que no es Dios lo que piensa que es<sup>69</sup>. Esta aseveración del Aquinate, ¿es verdadera? Cayetano dirá que el infiel, sea judío o filósofo pagano, puede negar el misterio de la Encarnación y, pese a ello, tener algún conocimiento de otros misterios, como que Dios es acto puro y

---

67. "Hoc tamen non obstante dico, quod species assignatae sunt specialissimae, nec ultra illas alia assignari potest. Et probatur, Inter obiecta, ad quae infidelitas se conuertit, non est alia latitudo formalis ultra illam, per quam praedictae species distinguuntur, ergo non possunt esse plures species, quam dictae. Consequentia est nota, quia distinctio specifica in actibus, necessario ex diuersa ratione formali obiecti sumenda est. Antecedens vero probatur, Obiectum infidelitatis paganorum est contrarium fidei, nec promissae, nec professae, et obiectum infidelitatis Iudaeorum est contrarium fidei promissae, et obiectum infidelitatis haereticorum est contrarium fidei professae, nec ultra haec potest dari alia ratio formalis infidelitatis, sed reliquae omnes sunt materiales, et quae tantum efficiunt numericam distinctionem intra praedictas species, ergo tantum sunt tres species specialissimae assignatae". V, 279a.

68. "Et ad argumentum in contrarium factum respondetur, quod D. Thom. non vitur illa particula, in generali, ad declarandum, quod sunt aliae species specialissimae ultra dictas: sed, vt hac ratione ostenderet quod ratio specifica in illis non sumitur ex diuersa corruptione eorum, quae ad fidem requiruntur, vt contingit in negatione diuersarum propositionum: sed ex diuersa habitudine ad ipsam fidem, non descendendo in particulari ad hos, vel illos errores, quos quilibet infidelis potest habere intra speciem suae infidelitatis, ad modum iam explicatum. Ad confirmationem respondetur, quod infidelitas Mahumetanorum ad infidelitatem paganorum pertinet: non enim dicitur recipere Euangelium, nisi ille, qui illud simpliciter profiteretur in baptismo, et certum est quod Mahumetani hoc non faciunt". V, 279a.

69. "Nec potest esse, quod quantum ad quid Deum cognoscat, qui falsam opinionem de eo habet: quia id, quod ipse opinatur, non es Deus". II II, q. 1o, a. 3c.

primera causa. Se tendrá por ello causa justificada para negar lo afirmado por el Doctor Angélico de que, si uno posee una falsa opinión de Dios, se vuelve incapaz de conocerlo en forma alguna<sup>70</sup>. El mismo Cayetano dirá además que esta sentencia de Santo Tomás da por presupuesta la falsedad de que toda infidelidad se refiera a Dios debido a que los hombres se equivocan a menudo en lo no referente a Dios. Es lo que ocurre si alguien dijera que Ismael no fue hijo de Abrahán<sup>71</sup>.

Nunca afirma el Aquinate que el hombre infiel carezca de conocimiento alguno de Dios. Sus palabras se refieren concretamente a que la infidelidad lleva a que no se conozca a Dios en absoluto. En consecuencia, será imposible conocerlo bajo algún aspecto determinado al menos. Esta afirmación de Santo Tomás es ciertamente verdad. No se conoce a Dios en absoluto debido a que el conocimiento falso jamás puede ser conocimiento de Dios. Es sólo error de Dios. No es lo mismo hablar de un infiel como tal y de un infiel que posee conocimiento diverso. Santo Tomás no habla literalmente en referencia al primero sino en referencia al segundo<sup>72</sup>. No se conoce a Dios entonces bajo aspecto alguno porque la falsa enunciación aporta lo contrario. A su vez, se tratará de una aportación absoluta cuando la materia es necesaria; pero se estará ante una aportación bajo un determinado aspecto si es contingente. Si llegara a objetar alguien diciendo que una falsa enunciación suministra al menos conocimiento simple de los extremos, el cual es necesario por otra parte para su conocimiento, se hará ver que tal conocimiento simple no viene causado por una enunciación falsa. Es algo que se presupone más bien para que exista<sup>73</sup>. Además, tal error no conduce a una mayor proximidad de Dios. Al contrario, aleja todavía más de Él. Por eso se dice que la ignorancia resultante de una disposición torcida aleja de Dios ya que se le ignora<sup>74</sup>.

Constituye una falsedad decir también que la opinión de Santo Tomás presupone algo que no guarda correspondencia con la verdad. Al versar la fe sobre Dios, todo cuando se contiene bajo la fe es Dios o algo que le pertenece. Lo mismo sucede en la infidelidad en cuanto se opone a la fe. Versa ciertamente también sobre Dios. Por ello, todo lo contenido bajo la infidelidad es Dios o algo que le pertenece. De esta condición es lo que trae la Sagrada Escritura sobre Ismael. Si uno dijere que no fue hijo de Abrahán, estará afir-

---

70. Cf. nota 40.

71. Cf. nota 41.

72. Cf. nota 42.

73. Cf. nota 43.

74. Cf. nota 42.

mando al mismo tiempo como consecuencia que el Espíritu Santo: el autor de la Sagrada Escritura, mintió al decir que Ismael era hijo de Abrahán. Esta afirmación va contra Dios. Hay constancia entonces de que no hay infidelidad que no vaya también contra Dios<sup>75</sup>. Carecerá entonces de sentido argumentar que la fidelidad e infidelidad no han de versar sobre lo mismo: Dios. Nunca puede decirse que no obre desde Dios el que tiene una falsa opinión sobre Él; pero la infidelidad nunca tiene lugar desde Dios al tener entonces todo infiel una falsa opinión sobre Él<sup>76</sup>.

### Especies

Se ha hecho referencia antes a que hay especies diversas de infidelidad cuando se ha dicho que no es lo mismo hablar de un infiel como tal y de un infiel poseedor de conocimiento diverso<sup>77</sup>. ¿Cuántas especies distintas de infidelidad existen? Tres son las especies de la infidelidad si se habla de la infidelidad considerada en la relación a la fe: paganismo, judaísmo y herejía. La infidelidad consiste en que alguien se opone a la fe. Esta oposición sólo puede admitir tres formas. La primera de ellas es a la fe recibida. Caben de todas formas dos posibilidades más. Depende de cómo es tal rechazo de la fe. Si es respecto a la fe recibida en figura, se da el caso de la infidelidad de los judíos. Si es respecto a la recibida en la manifestación misma de la verdad, se estará ante la infidelidad de los herejes. Se rechazará entonces la recibida en la manifestación misma de la verdad<sup>78</sup>. Pero, si se habla en relación a la corrupción de lo que se ha de creer desde la fe, será toda una imposibilidad determinar especies en la infidelidad ya que tales corrupciones pueden crecer hasta el infinito. Según Santo Tomás dice, no están determinadas las especies de infidelidad si se habla de la misma según la corrupción de lo que ha de ser creído por la fe<sup>79</sup>.

El resultado diverso entre la existencia de tres especies concretas de infidelidad y la posibilidad de que las mismas puedan multiplicarse hasta el infinito se explica porque Santo Tomás da por supuesto que, aunque el alcance de una virtud puede acontecer sólo de una manera, admite su desvío multitud

---

75. Cf. nota 44.

76. Cf. nota 40.

77. Cf. nota 42.

78. Cf. nota 47.

79. Cf. nota 48.



de posibilidades. Es posible que se opongan entonces a una sola virtud muchos vicios. Asimismo, los vicios opuestos a una única virtud pueden ser considerados de dos maneras. Se atiende a la diversa forma de comportarse uno respecto a la virtud; pero se considera también la corrupción de lo requerido para que exista la misma. Si se consideran las cosas de la primera manera, resultará que las especies de los vicios opuestos a una concreta virtud son ciertas y determinadas por ser determinadas también las formas que dan lugar a los vicios. A la virtud de la sobriedad se opondrán entonces únicamente el vicio por exceso y el vicio por defecto. Consideradas las cosas de la segunda manera, cabe la posibilidad de que se opongan a una virtud vicios infinitos ya que son también infinitas las circunstancias de la corrupción de la virtud que llevan al apartamiento de la misma<sup>80</sup>.

¿Serán distintos específicamente entonces los vicios opuestos a la virtud de la fe por corrupción de los que resultan del paganismo, judaísmo y herejía? Santo Tomás coloca una doble razón formal en el pecado. Así es como se distinguen unos vicios de otros. La razón formal primera de un pecado está en la intención del pecador. Aquéllo a lo que se convierte el pecador es el objeto formal del pecado. La segunda razón formal está en la condición de mal. El bien del que uno se separa es entonces el objeto formal del pecado. Entonces, cualquier distinción formal en el objeto da una especie diversa. Serán entonces específicamente diversos todos aquellos vicios que se consideran desde la corrupción de lo que pertenece a la virtud<sup>81</sup>.

¿Obró acertadamente el Aquinate cuando separó los vicios y las virtudes por el objeto al que se convierte el que obra? ¿No tomó más bien la distinción desde la privación de lo requerido para la virtud?<sup>82</sup> ¿Enseñó en verdad Santo Tomás que todos aquellos vicios considerados según la corrupción de lo perteneciente a la virtud son distintos específicamente?<sup>83</sup> Santo Tomás habló en concreto de la doble distinción de los vicios y expuso la doble razón formal. Así, toda distinción específica ha de tomarse de una razón formal. De todas formas, entre las dos razones formales, hay una que es positiva. Da lugar la misma a especies ciertas y determinadas de vicios. La otra es privativa. Es capaz de originar especies infinitas ya que el apartamiento de la verdad puede suceder de modos infinitos<sup>84</sup>.

---

80. Cf. nota 46.

81. Cf. nota 49.

82. Cf. nota 50.

83. Cf. nota 49.

84. Cf. nota 52.

Consecuentemente con esta aclaración del Aquinate, dirá Fray Pedro siguiendo a Cayetano que, como el pecado admite un género doble: oposición al bien moral y mal en absoluto, caben también especies distintas en uno y en otro; pero existe la diferencia de que, como queda algo constituido en el género del mal moral por algo que es positivo, se constituye también en especie diversa por algo que es positivo: la relación al objeto al que se convierte el pecador. Son las mismas especies de los pecados verdaderas y propias. Según esto, hay únicamente tres especies de infidelidad: paganismo, judaísmo y herejía. Pero, como el pecado queda constituido dentro del género del mal absoluto por la privación de alguna perfección debida en su ser y como el mal absoluto no es propiamente género al ser privación, resulta que es género bajo algún aspecto dentro de su orden. De la misma manera, las especies del mismo no son propiamente especies sino privación de especies; pero las mismas serán especies de alguna manera y en su orden<sup>85</sup>. De esta diversidad específica es de la que habla Santo Tomás cuando sostiene que los vicios se distinguen por la corrupción de lo requerido para la virtud<sup>86</sup>. Las tres especies de infidelidad asignadas por el Aquinate lo son como especialísimas o son más bien sólo géneros subalternos bajo los que se contienen otras especies especialísimas. La misma manera de hablar del Doctor Angélico llevaría a reconocer que se trata de géneros subalternos ya que habría dicho el Aquinate que pueden asignarse estas tres especies en general. Estas dos últimas palabras llevarían a pensar que su sentir era admitir la posibilidad de que pudieran asignarse otras más en concreto<sup>87</sup>.

Las especies asignadas son ciertamente especialísimas. No hay lugar a admitir la posibilidad de que sea posible asignar alguna más. Entre los objetos a los que lleva la conversión a la infidelidad, no se da otra extensión formal fuera de la que se distinguen por estas especies. La distinción específica de los actos debe tomarse necesariamente desde la diversa razón formal del objeto. Ciertamente, es contrario a la fe el objeto de la infidelidad de los paganos; pero no se opone el mismo en concreto a la fe prometida ni a la profesada. La de los judíos se opone a la fe prometida. La de los herejes es contraria a la fe profesada. No existe razón formal distinta de infidelidad que dé motivo a la aparición de una especie más. Todas las razones restantes que se asignan son sólo materiales. Se refieren sólo a una distinción numérica entre especies de infidelidad señaladas anteriormente<sup>88</sup>. Santo Tomás habla de

---

85. Cf. nota 51.

86. Cf. nota 52.

87. Cf. nota 66.

88. Cf. nota 67.

veras en general; pero eso no quiere decir que sus palabras den lugar a la existencia de otras especies especialísimas además de las expuestas. Pretende mostrar únicamente que la razón específica no se toma en ellas de la diversa corrupción de lo requerido para la fe. Esto es cuanto sucede en la negación de proposiciones diversas. Su voluntad es mostrar más bien que la diversa manera de ser respecto a la fe misma no desciende en particular a estos o a otros errores que cualquier fiel puede tener dentro de la especie de su infidelidad<sup>89</sup>.

¿No afirmó acaso Santo Tomás que la infidelidad de los paganos es la de aquéllos que, en modo alguno, recibieron la fe? Será entonces la infidelidad de los musulmanes, los cuales dicen profesar en determinadas partes la fe evangélica, una especie distinta de las demás. Deberá reconocerse consecuentemente que hay más de tres<sup>90</sup>. A este respecto dirá Fray Pedro que es la misma infidelidad que la que se halla dentro de la de los paganos. De todas formas, sólo recibe el Evangelio el que profesa la fe simplemente en el bautismo. Ciertamente, es esto lo que no lo hacen los mahometanos<sup>91</sup>.

De todas formas, ¿no ha colocado Santo Tomás dos especies de más? ¿Puede hablarse en realidad de diversidad de especies si no hay más que una? No hay duda de que lo afirmado por el Aquinate lo siguen comúnmente los teólogos<sup>92</sup>; pero, ¿no existen razones que se oponen a la distinción específica realizada por el Doctor Angélico? Se recordará en primer lugar a este respecto que la distinción específica del acto o del hábito se toma desde el objeto. Lo ha enseñado el mismo Santo Tomás en multitud de lugares<sup>93</sup>. Se dirá en segundo lugar que la diferencia específica no debe ser accidental. Resulta que la fe de los herejes y la de los judíos se diferencia sólo accidentalmente de la de los paganos. Es un rechazo de la misma fe aunque se añade el matiz de que unos rechazan la recibida y otros se opusieron a la que se iba a recibir. Este accidente no debería dar lugar a otras dos especies distintas. De la misma especie es el rechazo de la sobriedad tenida o no tenida. Se rechaza simplemente la forma de la recibida y se resiste a la que ha de recibirse. Así ocurre con el agua. Por su misma frialdad rechaza el calor recibido y ofrece resistencia al que va de recibir. Resistirá entonces el hombre de igual manera desde la misma especie de infidelidad la fe recibida y la no recibida. Consiguientemente, resultará imposible distinguir diversas especies en la infidelidad<sup>94</sup>.

---

89. Cf. nota 68.

90. Cf. nota 66.

91. Cf. nota 68.

92. Cf. nota 55.

93. Cf. nota 53.

94. Cf. nota 54.

Fray Pedro expone cuatro razones que llevan a dar la razón a Santo Tomás. Existen de hecho identidades entre el acto de la fe y el de infidelidad. La fe consiste en asentir a lo que es verdadero por haber sido revelado por Dios. La infidelidad tiene lugar cuando uno asiente a la sentencia contraria. Más que privación de fe, es la infidelidad oposición a la fe. Su objeto es contrario al de la fe<sup>95</sup>. También coinciden los de fe y de infidelidad en que son actos del entendimiento movidos por la voluntad. Cuando Santo Tomás dice que el pecado de infidelidad consiste ante todo en oponerse a la fe, se refiere más a la voluntad que al entendimiento. No se toman entonces las especies de la infidelidad como correspondientes a las sentencias que contrarían absolutamente a la fe. Si fuera así, todos los errores de los herejes contrarios a las diversas verdades de la fe, se distinguirían entre sí específicamente. Esto constituye una clara falsedad. Si se distinguen, es por haber un sentir contrario y esto pertenece a la voluntad. Dondequiera que hubiera una razón diversa para sentir contra la fe, debería colocarse también una especie distinta de infidelidad en cuanto a costumbres. El rechazo de la fe recibida ofrece una razón peculiar en la voluntad que difiere de la resistencia a la fe no recibida. La infidelidad de los paganos es, en cuanto resistencia a la fe no recibida, diversa específicamente<sup>96</sup>.

La segunda razón aportada por Fray Pedro es que el rechazo de la fe recibida explícitamente comporta un desorden distinto del que consiste en resistir a la fe recibida sólo en figura, lo que hace que sea distinta la especie de infidelidad de los herejes de la de los judíos. A ello se debe que Santo Tomás hubiera constituido de modo muy conveniente sólo estas tres clases de infidelidad. Es algo que ya se encuentra en la carta del papa Celestino a los obispos galos y tenido en el concilio de Éfeso. Se armoniza esto también con el rito acostumbrado de la Iglesia en el Viernes Santo de rezar solamente de manera especial por estos infieles: judíos, paganos y herejes. Esta forma de proceder es clara ya que el robo o el adulterio en el monje, que ha hecho profesión de pobreza y de castidad, son de razón diferente de los pecados que cometidos por el seglar. Así lo confiesan los doctores todos. Como el fiel prometió en el bautismo que había de guardar la fe y reside precisamente en ello la sustancia del cristianismo, el pecado de infidelidad del cristiano será de diferente razón que el cometido por los no bautizados<sup>97</sup>. Esto se confirma además porque, cuando uno promete dar limosna a otro y no lo hace, incurre

---

95. Cf. nota 55.

96. Cf. nota 56.

97. Cf. nota 57.

en un pecado diferente del que no hubiere hecho semejante promesa. Debe advertirse además que no guardar lo prometido y rechazar la fe recibida expresamente es lo mismo que no cumplir lo prometido. Existe entonces una gran coherencia entre la simple promesa y la profesión solemne. Las diversas recepciones de la fe constituyen por ello diversas especies de infidelidad. Es precisamente lo que se ha dicho aquí<sup>98</sup>.

Fray Pedro indica en tercer lugar cómo se distinguen estas tres especies de infidelidad entre sí por razón del objeto. Diverso es el objeto de la infidelidad de los paganos ya que la oposición se refiere a la fe no profesada ni prometida. La de los judíos rechaza por su parte la prometida. Los herejes son contrarios a la fe profesada. Se admiten entonces distintos objetos desde el género de costumbres a pesar de que se trate en definitiva de algo que es único y lo mismo. Las formas de ser que poseen tales especies en relación a la fe siguen a los objetos. Son más conocidas incluso para las personas que los objetos mismos. A ello se debe que se hable de diversas maneras de ser según la diversidad que presenta el objeto. Ciertamente, Santo Tomás no dijo que se distinguieran las especies de la infidelidad por los objetos sino por la manera de ser respecto a la fe; pero viene a ser lo mismo en definitiva. La prodigalidad y la avaricia se distinguen específicamente por los objetos. Mientras la prodigalidad se da en relación a un objeto que excede la medida en la que consiste la liberalidad, la avaricia se refiere a un objeto que no alcanza dicha medida<sup>99</sup>.

La cuarta razón aportada por Fray Pedro a este respecto es que esta diversidad de objetos queda explicada por la diferente manera de ser que tienen los mismos respecto a la fe<sup>100</sup>. Rechazar la forma recibida o la que ha de recibirse marca una diferencia accidental cuando se habla de la recepción en absoluto y tal diferencia es incapaz de constituir diversas especies. Así lo prueba el argumento. Pero, si se habla de la aceptación de la fe por profesión, que es lo que sucede cuando uno recibe una fe o religión determinada profesándola además, el rechazo de la fe recibida o no recibida constituye en costumbres una diferencia esencial y no accidental. Ello da lugar a diversas especies de pecado moral. Además, aunque la promesa, o no promesa, sea resultado de la fe, no le pasa lo mismo al acto por el cual uno se opone a la misma. No toma de ella su especificación. Es lo que le ocurre al acto cuando uno no quiere dar la limosna prometida. Semejante acto queda especificado por la

---

98. Cf. nota 58.

99. Cf. nota 59.

100. Cf. nota 59.

propia promesa aunque sea accidental dicha promesa o no promesa de entregar el dinero<sup>101</sup>.

Pero, ¿no son de la misma especie la infidelidad que se opone a la figura y la que lo hace a la verdad figurada? Lastimar las semillas y lastimar la mies que se contiene de modo implícito en las mismas pertenecen al mismo género moral como especie de pecado. Lo mismo pasa si se contradice a los principios y a las conclusiones. Es lo que ha de decirse entonces desde el mismo motivo en esta cuestión<sup>102</sup>. ¿No será posible objetar entonces diciendo que la fe de los padres del antiguo testamento y la existente en la actualidad es de la misma especie, a pesar de que la fe de los padres versara sobre verdades contenidas implícitamente en figura mientras la actual versa sobre la contenida de modo explícito en el Evangelio, para concluir de ello que son de la misma especie la infidelidad opuesta a la verdad como explicitada y la opuesta a la misma como figurada?<sup>103</sup> Si las cosas son así, no será suficiente decir que la diferencia específica asignada entre la herejía y la perfidia judaica sea la que media entre el rechazo de la fe recibida explícitamente y la fe rechazada en figura porque pertenecen a la misma especie la figura como tal y la verdad figurada. Es la misma fe la del antiguo y la del nuevo testamento. Por eso, la infidelidad opuesta a la figura y a la verdad figurada será la misma. Además, la figura como tal y la verdad figurada difieren sólo como lo implícito y lo explícito, lo cual no basta para constituir especies diversas en costumbres<sup>104</sup>.

Aunque la fe de los padres antiguos y la actual sean de la misma especie debido a la unidad del objeto, la infidelidad opuesta a la fe explícita en el Evangelio difiere de la opuesta a la fe implícita en figura porque, como enseña Santo Tomás, el hombre se sirve diversamente de su único objeto en la fe y la infidelidad. A él se convierte el creyente. No actúa así el infiel. Actúa éste desde las sentencias mismas que contrarían a la figura o a la verdad clara. Los vicios opuestos a la caridad no alcanzan su unidad y distinción por el objeto de la caridad sino de la conversión a diversos bienes temporales mediante los que se aparta uno de Dios como objeto único de la caridad. Por otra parte, la recepción de la fe en figura vino a ser simplemente como una promesa hecha a los judíos. La recepción de la fe explícita es como la profesión solemne en materia moral. Se distinguen entonces tales pecados específicamente. Queda por ello claro lo que debe responderse a los demás argumentos<sup>105</sup>.

---

101. Cf. nota 60.

102. Cf. nota 62.

103. Cf. nota 65.

104. Cf. nota 62.

105. Cf. nota 65.

La diferencia entre lo implícito y lo explícito puede hacer referencia a dos realidades diversas al hablar de los judíos y de los paganos. Es posible que se indique en primer lugar como realmente cierto lo que se dice de modo implícito o explícito. No hay entonces distinción específica alguna ya que lo mismo es lo contenido implícitamente en uno y explícitamente en otro. La misma conclusión es la explicitada en sí misma y la contenida implícitamente en los principios. Asimismo, el mismo es el trigo que se contiene antes en semilla implícitamente que el que aparece luego de modo explícito. También es el mismo hombre el que estuvo primero en potencia y se encuentra luego en acto. La misma es finalmente la verdad que antes estaba contenida implícitamente en las figuras del antiguo testamento y la contenida en la actualidad en el Evangelio<sup>106</sup>. Si se hace referencia a la diferencia entre lo explícito y lo implícito, se indican los modos como algo se halla contenido implícitamente en otro. Se señalan las cosas mismas en cuanto reclaman para sí tales modos de ser. La diferencia entre lo implícito y lo explícito dará entonces lugar a una distinción específica. Es lo que resulta por los ejemplos aducidos. A pesar de que sea la misma conclusión la contenida de modo implícito en los principios y la explicitada en sí, distintos son específicamente los principios que contienen implícitamente. Aunque el trigo contenido implícitamente en la mies y aparecido luego de modo explícito sea igual específicamente, esa misma mies queda diferenciada en cuanto especie del trigo mismo. Deberá decirse igualmente que, aunque es la misma verdad de fe la contenida implícitamente en el antiguo testamento y la que ha quedado explicitada en la actualidad en el nuevo, la figura misma del antiguo testamento se diferencia específicamente de la verdad de fe contenida sólo implícitamente. Así, la infidelidad opuesta a la verdad en cuanto explicitada y la opuesta a la misma verdad en cuanto figurada, son distintas<sup>107</sup>.

### **Gravedad**

La infidelidad es de suyo pecado más grave que los cometidos contra las cosumbres. Además, el pecado de infidelidad es también más grave en el fiel que en el infiel pese a tratarse del único y mismo pecado<sup>108</sup>. Respecto a la primera afirmación podría objetar alguien que cualquier pecado mortal aparta

---

106. Cf. nota 63.

107. Cf. nota 64.

108. Cf. nota 45.

totalmente de Dios, resultando imposible imposible que, por razón alguna, se considere la gravedad de un pecado como existente desde la mayor separación respecto a Dios. Aquí se niega la consecuencia. Aunque es verdad que cualquier pecado mortal aleja de Dios del todo, es cierto también que un pecado separa más que otro. Es lo que ocurre con un muro de diez pies respecto a una pared de un pie. Aunque ambos impiden el paso de la luz, no hay duda que separa más de la misma el primero que el segundo pese a que ambos priven de luz totalmente. Ostaculiza más el muro por ser mayor que la pared. Es lo que ocurre precisamente con un pecado más grave en relación a Dios<sup>109</sup>.

Si se pregunta en concreto por qué es el pecado de infidelidad más grave en el fiel que en el infiel, se recurre para mostrarlo al ejemplo de cómo el adulterio es más grave en el fiel que en el infiel debido al conocimiento de la verdad desde la fe o desde los misterios de la fe que se le han infundido y a los que ultraja cuando peca. ¿Será entonces peor la condición del fiel que la del infiel? Según Santo Tomás, hay dos maneras de comparar la situación en la que se encuentra el fiel con la del infiel. Si considera el estado de vida, no hay duda que se hallan en peor estado los infieles que los fieles, por muy pecadores que fueren éstos, ya que a los infieles les falta la fe, la cual es el fundamento primero de la vida entera espiritual y de la gracia. No se olvide que, sin la fe, es imposible agradar a Dios (Hebr 11,6). Cuando la comparación se refiere al pecado mismo que ambos cometen, pecará más gravemente el fiel que el infiel debido a que posee el conocimiento de la fe. En la carta de Santiago (4,17) se dice que se le imputa a pecado el que sabe el bien y no lo hace<sup>110</sup>.

Santo Tomás de Aquino considera la gravedad del pecado de infidelidad mayor que la de los que atentan contra las virtudes morales<sup>111</sup>; pero, ¿en qué consiste la infidelidad? Es ésta cierta ceguera mental que impide a los hombres poseer conocimiento verdadero. Así consta por el texto de San Pablo en la carta segunda a los Corintios (4,4)<sup>112</sup>. La infidelidad es de suyo y formalmente incompatible con la verdad al ser su objeto algo perteneciente al entendimiento<sup>113</sup>. El hombre carece en verdad del conocimiento de Dios si es infiel<sup>114</sup>. ¿Qué es lo que hace entonces que el pecado de infidelidad sea más

---

109. Cf. nota 39.

110. Cf. nota 45.

111. Cf. nota 15.

112. Cf. nota 18.

113. Cf. nota 19.

114. Cf. nota 21.



grave que los cometidos contra las virtudes morales? De la doctrina de Santo Tomás se desprende que la razón está formalmente en la aversión a Dios. Aunque todo pecado es aversión a Dios, la aversión provocada por el pecado de infidelidad hace que el hombre se aleje todavía más de Dios que cuanto lo alejan el resto de los pecados cometidos contra las virtudes morales porque separa desde la voluntad y desde el entendimiento. Implica un afecto desordenado y un conocimiento falso<sup>115</sup>. Cuando uno peca en cambio contra las virtudes morales, se aparta de Dios sólo desde la voluntad por un afecto desordenado. Como se aleja precisamente más el infiel, será también mayor su pecado<sup>116</sup>.

La mayor separación del pecado de infidelidad es tenida por Fray Pedro tan cierta que no puede decirse lo contrario sin incurrir en error<sup>117</sup>. Según el Aquinate, el de infidelidad es pecado mayor por ser más grande en el mismo la aversión a Dios<sup>118</sup>, y es también pecado mayor, porque la infidelidad implica un afecto desordenado y un conocimiento falso, mientras los pecados cometidos contra las costumbres se deben únicamente a un afecto desordenado<sup>119</sup>. ¿Acierta el Doctor Angélico en ambas razones? ¿Puede decirse lo uno y lo otro de verdad sin incurrir en error?

Si el pecado es aversión a Dios, será entonces pecado más grave el que separe más de Dios, lo cual se confirma por la Sagrada Escritura ya que, en ella, se presenta la infidelidad como el mayor de los pecados. Cuando San Agustín explica contra Pelagio el pasaje del evangelio de San Juan (16,8-9) referido a que, cuando venga el Consolador arguirá al mundo de pecado porque no creyeron en Él, se entiende ante todo bajo el nombre de pecado la infidelidad de la misma manera que, bajo el nombre del Apóstol, se hace referencia concreta a San Pablo. Había muchos pecados en el pueblo de Israel que daban motivo al castigo; pero dijo Cristo (Jn 3,19) en qué consistía el juicio conducente al mundo a su condena. Estaba en que vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz<sup>120</sup>.

Es mayor el pecado de infidelidad porque, desde su primera intención, aparece la misma como separación de Dios ya que consiste en la negación de la verdad primera. Los pecados contra las costumbres, como es el caso del adulterio y del robo, no se sitúan en su primera intención en la separación de

---

115. Cf. nota 15.

116. Cf. nota 16.

117. Cf. nota 24.

118. Cf. nota 16.

119. Cf. notas 16 y 24.

120. Cf. nota 26.

Dios sino en el apetito de algo que se juzga como conveniente y que provoca la aversión a Dios. La infidelidad será por ello pecado mayor que el robo<sup>121</sup>. Además, es pecado mayor desde su propia naturaleza el que se opone a un bien mayor y superior. La razón de mal queda así constituida en la separación del bien. Supera ciertamente el pecado de infidelidad a los pecados realizados contra las virtudes morales. La infidelidad va contra un bien divino de suyo. Los pecados realizados contra las virtudes morales atentan en cambio contra un bien humano. La infidelidad se opondrá entonces a un bien mayor<sup>122</sup>. Asimismo, todos consienten en que los pecados que van contra los mandamientos de la primera tabla son más graves que los realizados contra los de la segunda tabla. La infidelidad será en consecuencia un pecado mayor. No debe olvidarse que la infidelidad separa ante todo y de suyo de Dios mientras que el adulterio y el robo, así como el resto de pecados cometidos contra las virtudes morales, no separan de suyo sino accidentalmente o según las circunstancias<sup>123</sup>. La infidelidad incluye también en sí misma los mayores males, ofreciendo incluso muchas razones para pecar. Incluye en primer lugar la soberbia, la cual es la que hace al hombre creer más a sí mismo que a la Iglesia católica. Incluye la impiedad, la cual lleva a no conocer a Dios pese a proceder del mismo todo bien. Por todos estos motivos de razón, se deducirá que la infidelidad es pecado mayor que cualquiera otro realizado contra las virtudes morales<sup>124</sup>.

Si el mal se mide por su oposición al bien, ¿no debería reconocerse entonces lo contrario, afirmando que son precisamente el homicidio y el adulterio, así como todos los pecados realizados contra las virtudes morales, los se oponen más al bien que el de infidelidad? ¿Habría que considerarlos entonces realmente como mayores males? Ciertamente, el homicidio y el adulterio se oponen de suyo y formalmente al bien al estar colocados en la potencia apetitiva cuando el objeto formal de la misma es el bien. Ha de tenerse en cuenta asimismo que la justicia y la sobriedad, a las que se oponen el homicidio y el adulterio, son propia y formalmente virtudes mientras la fe, a la que se opone la infidelidad, no es virtud formalmente aunque llega a serlo de todas formas por algo exterior: su unión con la caridad. Los pecados opuestos a la justicia y a la sobriedad ofrecen entonces motivo mayor que la infidelidad a la hora de ser considerados como tales<sup>125</sup>.

---

121. Cf. nota 25.

122. Cf. nota 24.

123. Cf. nota 25.

124. Cf. nota 26.

125. Cf. nota 19.

Es preciso tener en cuenta a este respecto que la gravedad en un pecado puede venir por dos caminos: desde el objeto y desde las circunstancias. La gravedad que se deriva del objeto es intrínseca y esencial al pecado mismo. La proveniente de las circunstancias es accidental y extrínseca. Pese a comportar la misma una gravedad esencial, es algo que pertenece a las circunstancias. No alcanza entonces el objeto del que se deriva la especie. La gravedad proveniente desde el objeto no podrá en consecuencia modificarse en orden a su aumento o disminución. La gravedad proveniente en cambio desde las circunstancias varía en razón de cómo pueden cambiar las causas mismas de las cuales arranca<sup>126</sup>. Además, no debe atenderse a la gravedad proveniente de las circunstancias cuando se trata de explicar si el pecado de infidelidad es más grave que los realizados contra las virtudes morales. Por no ser tan segura ni hallarse tan determinada, en modo alguno podrá ser conocida por los hombres con seguridad y determinadamente. Si se hace una comparación al respecto, la misma habrá de hacerse dentro del mismo género. Es entonces cuando aparece presupuesta una cierta y determinada forma en ambos extremos. De todas maneras, será preciso atender en tal caso a la gravedad proveniente del objeto, la cual es cierta y determinada. Ésta es esencial al acto mismo<sup>127</sup>.

¿Es entonces posible que separe más de Dios la infidelidad que el resto de los pecados cometidos contra las costumbres? La infidelidad separa de Dios ante todo y de suyo ya que su objeto es disentir de lo que propone Dios para creer. Los pecados realizados contra las virtudes morales tienen en cambio esto sólo accidentalmente. ¿No deberá decirse que Santo Tomás se ha equivocado ya que el odio para con Dios separa ante todo y de suyo igual que la infidelidad y se halla dentro de los pecados contra las costumbres?<sup>128</sup>.

Se llega de esta forma a la segunda razón aportada por Santo Tomás para sostener que el de infidelidad es pecado mayor que los cometidos contra las virtudes morales. El Aquinate señala que ello es debido a que aparta al hombre de Dios desde el entendimiento y desde la voluntad cuando los otros lo alejan solamente desde la voluntad. ¿Acaso no puede argumentarse contra este razonamiento diciendo que, si valiera algo el motivo aportado, se seguiría por la misma razón que la infidelidad sería pecado más grave que el odio para con Dios? ¿No constituye esto una falsedad? No va incluso contra la doctrina del propio Santo Tomás?<sup>129</sup>.

---

126. Cf. nota 22.

127. Cf. nota 23.

128. Cf. nota 36.

129. Cf. nota 20.

Los pecados realizados contra las virtudes morales no comportan ante todo y de suyo la separación de Dios por su propia naturaleza o por la intención del que actúa. No quiere separarse de Dios el que, ante todo y de suyo, quiere robar. El mismo busca únicamente alcanzar un bien deleitable que lleva adjunta la separación. No es esto algo que sucede desde su propia naturaleza ya que tales pecados no tienen, ante todo y de suyo, a Dios como objeto. Es en la infidelidad distinto el caso ya que incluye el disentir voluntario respecto a lo que propone Dios. Está incluido como objeto de la voluntad cuando se trata del pecado de infidelidad. De ello resulta que la malicia misma incluida por su propia naturaleza en la voluntad y por su objeto separe de Dios, lo cual es imposible que corresponda a los otros pecados realizados contra las virtudes morales. Es desde este contexto desde el que se comprende la razón expuesta por Santo Tomás<sup>130</sup>.

Precisamente, el odio para con Dios aleja únicamente al hombre de Dios desde la voluntad. El hombre posee entonces un afecto torcido. No se aparta el hombre con semejante odio desde el entendimiento. Puede poseer todavía entonces conocimiento verdadero. Como se aleja el hombre de Dios por la infidelidad desde la voluntad y desde el entendimiento, habrá que decir que, si se adoptara este criterio sobre la mayor gravedad de los pecados, sería mayor el pecado de infidelidad que el de odio para con Dios<sup>131</sup>.

Todo pecado consiste formalmente en la aversión a Dios; pero ésta puede ser considerada de dos maneras. Es posible verla como mal moral. Ciertamente, nada se constituye entonces en pecado desde la aversión, siendo necesaria la conversión al objeto, que es de donde le cae en suerte la especie a todo acto moral. Esto es ciertamente enseñanza de Santo Tomás; pero es posible ver la aversión como mal sin más. Desde esta perspectiva, el pecado se constituye verdaderamente desde la aversión a Dios. Cuando dice entonces el Aquinate que todo pecado consiste en la aversión, es algo que hace referencia al pecado como mal sin más. No hay referencia al pecado como mal moral<sup>132</sup>. Pero Santo Tomás dice además que un pecado es tanto más grave cuanto más separa de Dios. En orden a entender esta aseveración, debe advertirse que, según hay constancia en la *Prima Secundae*, la primera y sustancial gravedad de cualquier pecado proviene desde el objeto al cual se convierte uno cuando peca. Precisamente, al seguirse de esta conversión la aversión de Dios y al ser peor el objeto hacia el que se realiza la misma, resultará

---

130. Cf. nota 35.

131. Cf. nota 20.

132. Cf. nota 37.

que, cuanto peor sea el objeto, tanto será mayor la aversión a Dios. Por ello, se considera lo mismo decir que la gravedad del pecado consiste en la aversión de suyo que decir que consiste en la conversión<sup>133</sup>. Además, ¿se oponen efectivamente la infidelidad y el odio a Dios? Todo pecado, desde el momento mismo en que lo es, incluye el odio para con Dios de alguna manera porque destruye la amistad de Dios. Queda incluida necesariamente en la enemistad a Dios el odio. Es entonces imposible que, si uno cometiere pecado, no mantenga de manera diferente el odio contra el mismo Dios<sup>134</sup>.

Pero, ¿no son mayores o menores los pecados en razón de su mayor o menor voluntariedad? ¿No ha de tenerse en cuenta que la razón del pecado no se toma desde lo que se piensa sino desde lo que se quiere?<sup>135</sup>. San Agustín dice que, si algo es pecado, es por ser voluntario. Entonces, al ser la injusticia y el adulterio, con el resto de los pecados realizados contra las virtudes morales, acciones más voluntarias que la infidelidad, deberá decirse también que son más graves. Por otra parte, si la voluntad sigue al conocimiento, habrá menos voluntariedad donde existiere un conocimiento menor. Consiguientemente, el pecado será entonces menor<sup>136</sup>. ¿Qué se responde al respecto? Si la proposición según la cual el pecado es mayor cuanto más voluntario se refiere a la gravedad intrínseca y esencial, la proposición de Santo Tomás será falsa sin duda alguna; pero, si se refiere a la gravedad proveniente de las circunstancias, en nada queda afectada la conclusión del Aquinate. La voluntariedad es común a todo acto moral, independientemente de su bondad o maldad. Ningún acto puede alcanzar la razón de bueno o de malo en costumbres si el mismo no es voluntario. Por eso, la razón de acto bueno o malo no se toma desde la voluntariedad aunque la misma sea algo que se presupone. Desde el objeto al que tiende el acto, si se presupone siempre como necesaria la tendencia al mismo libre y voluntariamente, es de donde se toma la razón de bien o mal<sup>137</sup>.

Además, aunque la razón de la voluntariedad sea intrínseca y necesaria a todo pecado, existe lo que es más o menos voluntario. Es ciertamente esto algo accidental; pero es capaz de provocar que un pecado sea más voluntario que otro dentro de la amplitud que da la misma especie. Así ocurre en los robos existentes dentro de la misma especie. Pese a ello, puede darse que un

---

133. Cf. nota 38.

134. Cf. nota 34.

135. Cf. nota 21.

136. Cf. nota 18.

137. Cf. nota 30.

robo sea más voluntario que otro. Asimismo, aunque el robo sea más voluntario que la infidelidad, eso no lleva a sostener necesariamente que el robo sea pecado más grave si es que se habla de gravedad intrínseca y esencial. La razón de mayor o de menor voluntariedad corresponde a las circunstancias en vez de a la naturaleza. Además de ser malicia mayor la incluida en el objeto de la infidelidad, supera la misma las más de las veces a la proveniente del robo en el que se da mayor voluntariedad. Por todo ello, debe decirse que la infidelidad es pecado mayor implícita y absolutamente<sup>138</sup>.

De todas formas, ¿no provienen la razón del pecado y la de la culpa en la infidelidad desde la voluntad? ¿No se toma la razón del pecado desde lo que se piensa sino desde lo que se quiere?<sup>139</sup> Si se mide el mal por su oposición al bien, deberá reconocerse que el homicidio y el adulterio, así como todos los pecados realizados contra las virtudes morales, se oponen más al bien que la infidelidad, circunstancia que llevará a considerarlos como males mayores. El homicidio y el adulterio se oponen de suyo y formalmente al bien por colocarse en la potencia apetitiva ya que el objeto formal de la misma es el bien. Se dice entonces que la infidelidad no es incompatible en cambio de suyo y formalmente con el bien. Lo es en cambio respecto a la verdad. Será algo que pertenece como objeto al entendimiento<sup>140</sup>. Pero se olvida a este respecto que la infidelidad no se opone únicamente a lo verdadero. Contraría también lo bueno. Tal pecado implica el error voluntario, el cual no puede darse sin oposición al bien ya que es objeto de la voluntad<sup>141</sup>. Si la amistad se coloca en la unión con Dios, el pecado destructor de tal amistad reside en el apartamiento y separación del mismo Dios. Ciertamente, esta separación tiene lugar por la voluntad precisamente. Se realiza gracias a la voluntad la unión que da lugar a la amistad<sup>142</sup>.

¿No consistirá el pecado en la oposición a la virtud? Si las cosas fueren así, resultará que el homicidio y el adulterio se oponen propia y formalmente a determinadas virtudes mientras la fe, a la que se opone la infidelidad, no es una virtud formalmente ya que llega a serlo precisamente por algo exterior: la caridad. Los pecados opuestos entonces a la justicia y a la sobriedad ofrecen un motivo mayor que la infidelidad a la hora de ser considerados como tales<sup>143</sup>. Pero no se debe olvidar que la gravedad del pecado no se toma

---

138. Cf. nota 31.

139. Cf. nota 21.

140. Cf. nota 19.

141. Cf. nota 32.

142. Cf. nota 34.

143. Cf. nota 19.

por su oposición a las virtudes sino por la mayor o menor aversión a Dios, así como por la conversión al bien inverso. Es posible la existencia de un acto no opuesto propiamente a virtud alguna. Esto resulta patente cuando se trata uno a sí mismo odiosamente y se causa incluso la muerte. Si alguien obrara de esta manera, pecaría más gravemente que el que odia o mata al prójimo. De todas formas, el acto de odio para consigo mismo, así como el que lleva a causarse uno su propia muerte, no se opone con propiedad a virtud alguna ya que no se coloca en el hombre virtud alguna para amarse. Se trata sólo de una inclinación de la naturaleza. El acto por el que uno odia a otro, o mata a otro, se opone propiamente a la justicia. Según Fray Pedro, cabe responder al respecto en segundo lugar diciendo que la infidelidad se opone de suyo, y directamente también, a la virtud. La infidelidad incluye siempre voluntad opuesta a la obediencia y a la religión, las cuales son propiamente virtudes<sup>144</sup>.

Queda una última dificultad. Se trata de averiguar si es posible que un pecado menos grave por el objeto se convierta alguna vez en más grave debido a determinadas circunstancias. Ciertos tomistas negaron esta posibilidad de plano, diciendo además que era eso lo que pensaba Santo Tomás. Es que, si la gravedad y malicia tomadas desde el objeto son la primera y principal razón en el acto del pecado, no será posible que sean superadas por alguna otra proveniente desde las circunstancias<sup>145</sup>. Al respecto dirá Fray Pedro que, si se dieran en igualdad todos los requisitos, resultaría pecado más grave el que fuera contra el objeto que es más noble. Pero se admite con esto que aquella mayor gravedad proveniente del objeto pueda quedar superada en alguna ocasión por otras que provienen desde las circunstancias. Ciertamente, el oro, cuyo valor es superior al de la plata, queda vencido en alguna ocasión por la plata si se dispone de una mayor cantidad<sup>146</sup>.

Fray Pedro no se opone a Santo Tomás con esta respuesta; pero se opone a cierta interpretación que hacen del mismo los tomistas<sup>147</sup> al considerar semejante opinión como abiertamente falsa. Aunque el homicidio sea por el objeto más grave que el robo, existe siempre la posibilidad de que crezca tanto la gravedad de un determinado robo que no sólo llegue a igualar, sino a sobrepasar incluso, la gravedad de un homicidio. Ocurriría esto si uno expo-

---

144. Cf. nota 33.

145. Cf. nota 27.

146. Cf. nota 29.

147. La distinción entre Santo Tomás y los tomistas es importante dentro de la Escuela de Salamanca. Cf. al respecto lo que yo expuse en mi obra: *Fray Pedro de Aragón. Un salmantino del siglo XVI*, (Madrid 1997) 24-30.

liara el erario público. Se pecaría entonces más gravemente que si se matara a un plebeyo. Ciertamente, aunque la blasfemia es pecado más grave por el objeto que el homicidio, la gravedad de éste puede aumentar de tal modo que sobrepase la de la blasfemia. Esto sucedería si uno matara al Rey<sup>148</sup>. Se prueba además esta afirmación por un motivo poderoso. La gravedad del homicidio es finita, no infinita. En una escala puede considerarse su gravedad como de diez. El robo de diez monedas de oro tiene una gravedad finita. Un pecado menor por el objeto puede resultar entonces mayor desde las circunstancias. En este caso podría el homicidio sobrepasar en malicia a la infidelidad<sup>149</sup>.

## CONCLUSIÓN

El tratamiento de la enseñanza de Santo Tomás sobre las especies y la gravedad de la infidelidad no debía despertar por principio demasiado entusiasmo entre los salmantinos del siglo XVI. Francisco de Vitoria había aconsejado a sus discípulos desde el primer momento que no se entretuvieran en el tratamiento de problemas abstractos para poder concentrar todos sus mejores esfuerzos en el esclarecimiento de aquéllos que precisaban respuesta concreta a diario. Vitoria y los salmantinos no perdían el tiempo disputando escolásticamente sobre problemas formales de lógica. No amaban la discusión por la discusión<sup>150</sup>. Es cierto que, si uno de ellos se hubiera detenido a determinar el número concreto de especies en la infidelidad y la mayor gravedad de ésta respecto a las virtudes morales, corría el riesgo de ser ridiculizado con todo derecho por afrontar problemas ridículos e intrascendentes, vulgarmente llamados de *lana caprina*. Pedro de Aragón dedicó su tiempo de todas formas en sus comentarios a la exposición de estos dos problemas: las especies y la mayor gravedad de la infidelidad. Lo hizo adrede con toda seguridad. Es posible que su propósito no fuera tanto exponer la doctrina en sí misma cuanto dejar plenamente aclarado cuál era el pensamiento auténtico del Aquinate sobre estos dos puntos concretos. Los salmantinos habían tomado la decisión de explicar la teología común sobre la Suma Teológica de Santo Tomás. Eran precisamente estos dos problemas concretos: la división de las

---

148. Cf. nota 28.

149. Cf. nota 29.

150. La decadencia de la teología era un hecho a principios del siglo XVI. Cf. R. GARCÍA VILLOSLADA, *Raíces históricas del Luteranismo*, (Madrid 1976) 97-104.



especies de la infidelidad y su mayor gravedad respecto a las virtudes morales, los que daban ocasión principal a que se achacara a Santo Tomás haber errado en su tratamiento más de lo debido.

Al principio de este trabajo se ha formulado la pregunta de si fue realmente acertado por parte de los salmantinos utilizar como base para sus comentarios la doctrina de un autor del siglo XIII: Santo Tomás de Aquino. A este respecto, cabe preguntar ahora si llegó a la Escuela de Salamanca la doctrina del Doctor Angélico mediatizada por algún autor determinado, como sería el caso de los Comentarios de Vío Cayetano. Juan Alfaro llama la atención sobre cómo la Suma del Angélico subía a las cátedras acompañada del Comentario de Cayetano<sup>151</sup>. Dice además que este cardenal del siglo XVI, el cual profesa devoción y admiración sin límites por la doctrina de Santo Tomás, es también crítico respecto a la dificultad de entender al Aquinate y a los cambios de opinión del Doctor Angélico respecto a otras obras propias<sup>152</sup>. Cayetano pone algún reparo a Santo Tomás en su doctrina de la infidelidad. Con gran serenidad, Pedro de Aragón demuestra como correcto lo afirmado por el Aquinate. Añade incluso que lo que Cayetano le echa en cara es algo que se deduce de la doctrina expuesta precisamente por el prestigioso cardenal y teólogo del siglo XVI. Aquí no se niega el influjo que hubieran podido ejercer los Comentarios de Cayetano sobre la Suma en los miembros de la Escuela de Salamanca<sup>153</sup>. Al contrario, se suscribe del todo que los salmantinos aprovecharon perfectamente la justa interpretación de Cayetano sobre Santo Tomás de Aquino; pero lo que no puede aceptarse sin más es que los salmantinos del siglo XVI recibieran condicionada su comprensión de Santo

---

151. "La aparición de su (de Cayetano) magistral Comentario a la Suma –el primer comentario completo impreso de la misma– tuvo lugar en el preciso momento en que la Suma era introducida como libro de texto en las escuelas en sustitución del Maestro de las Sentencias. De este modo la Suma del Angélico subía a la cátedra acompañada del Comentario de Cayetano. Esta circunstancia, añadida al valor interno de su Comentario, hicieron de Cayetano una figura de vanguardista en el segundo grande período de la Escolástica". Alfaro 10.

Alfaro=J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, (Madrid 1952).

152. "La devoción y admiración de Cayetano por la doctrina del Doctor Angélico no tiene límites; sin embargo esto no le impide señalar con claridad algunos puntos en que la encuentra difícil de ser entendida y aquellos en que según él, el Angélico cambia de opinión respecto a lo que en otras obras suyas ha dicho". Alfaro 11.

153. "Los teólogos dominicos (todos de la Escuela de Salamanca) que habremos de estudiar –todos ellos comentaristas de la Suma– no se enfrentan con el texto del Doctor Angélico sin tener también presente la interpretación del gran comentarista. Por eso, ningún teólogo ha ejercido, en conjunto, sobre ellos un influjo más hondo que Cayetano". C. POZO, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, (Madrid 1959) 43.

Tomás desde los Comentarios de Cayetano. A este respecto, Pedro de Aragón brinda un ejemplo claro cuando expone la infidelidad. Defiende en todo a Santo Tomás ante lo que dice Cayetano y, precisamente, lo hace armado con la misma doctrina del famoso teólogo y cardenal del siglo XVI.

Seguir a Santo Tomás fielmente no significa convertirse en tomista. Los miembros de la Escuela de Salamanca siguen al Doctor Angélico en su condición de maestro común de la teología católica. En modo alguno quieren aparecer como tomistas. Se limitan a ser seguidores del Aquinate<sup>154</sup>. El detalle de la diversidad entre tomismo y doctrina de Santo Tomás queda claramente expuesta en el presente trabajo sobre Fray Pedro de Aragón ya que éste, en una ocasión, desvincula la doctrina del Aquinate de la de los tomistas. Se opone decididamente a la de éstos, defendiendo la del Doctor Angélico. Esto ocurre cuando se trata de responder a si un pecado contra las virtudes morales puede convertirse en más grave que el de la infidelidad en atención al aumento de las circunstancias. No ve el agustino razón para obligar a identificar la sentencia de los tomistas con la de Santo Tomás. Él defiende siempre a Santo Tomás; pero deja claro en este punto concreto que no se identifica la doctrina del Aquinate con la de los tomistas. Cuestión diferente será la de si toda doctrina de la Suma Teológica de Santo Tomás es doctrina común de verdad. Aquí se podría dar una determinada opinión al respecto; pero, como se trata de un problema que cae fuera de la problemática de la materia aquí expuesta, será mejor dejar para mejor ocasión la contestación a semejante pregunta. Queda abierta a una concreta contestación la interrogación de si toda la doctrina expuesta por el Aquinate en la Suma Teológica es en realidad doctrina común católica. De todas formas, se puede decir en este lugar que los salmantinos que explican desde el principio en las cátedras de Prima y de Vísperas ciñen sus explicaciones al Aquinate como maestro común. A ello les obliga ante todo la condición de las citadas cátedras.

Ciertamente, no han pasado en vano los tres largos siglos que median entre Santo Tomás y la Escuela de Salamanca. Precisamente, se han producido en el tiempo intermedio desarrollos de verdadero interés, a veces basados en la doctrina del Aquinate, los cuales llevan a consecuencias diversas de las pensadas por el Doctor Angélico. Lo peor que puede sucederle a un intérprete cualquiera es perder la visión total de los problemas. Ello ocurre si se toma sólo una parte de la verdad en orden a desarrollarla a continuación al

---

154. Sobre la distinción entre escuela teológica y escuela de teólogos, así como entre seguimiento de Santo Tomás y tomismo, cf., si se desea, mi obra: *Fray Pedro de Aragón. Un salmantino del siglo XVI*, (Madrid 1997) 24-30.

margen de la parte que no se toma. Esto es precisamente lo que ha tratado de mostrar Fray Pedro de Aragón como ocurrido cuando se reprocha algo a Santo Tomás sobre la división de las especies y la mayor gravedad de la infidelidad. No se sostienen muchas de las correcciones que se pretenden hacer a Santo Tomás bajo la pretensión de que se contradice respecto a otra exposición. Aquí no se niega que se hubieran producido desarrollos posteriores a la exposición del Aquinate en el siglo XIII que llegan a ser vistos por determinados autores como corrección o superación de lo enseñado por el Doctor Angélico. De todas formas, la grandeza de la exposición de Fray Pedro reside en que no se queda ésta en lo que, en apariencia, dice Santo Tomás. Al contrario, un conocimiento profundo de lo que enseñó en realidad el Aquinate es lo que le conduce a comprobar cuál es el sentido exacto de determinadas aseveraciones del Angélico. A pesar de las apariencias, las mismas no se oponen en realidad a otras frases concretas. Están en verdadera armonía. Resulta entonces algo evidente cómo, en Salamanca, no se siguió servilmente la letra exterior expuesta en la Suma Teológica. Los salmantinos no fueron meros repetidores de una enseñanza surgida en el siglo XIII. Ellos son ante todo personas que conocen las profundidades que encierran las formulaciones escuetas y sobrias del Aquinate. Como se ha dicho al principio de este artículo, son los salmantinos capaces de sacar de la mina la mena sin prestar atención a la ganga.

A veces se sugiere que toda doctrina es fruto del tiempo en el que se expone oralmente o por escrito. Aquí no se discute la justeza de este punto de vista. Es cierto por los cuatro costados que la doctrina que Santo Tomás expuso en el siglo XIII estaba condicionada por un tiempo y un espacio concretos. Todo escritor redacta desde lo que le preocupa en un momento determinado. De todas formas, debe distinguirse entre lo que aparece exteriormente en una determinada época y aquéllo de donde sale esa concreta expresión circunscrita a un tiempo y espacio precisos. Constituirá siempre un lamentable error considerar sólo en una exposición concreta lo que queda expresamente al existir mucho que está oculto e implícito, siendo eso lo que tiene una validez universal y común que va más allá del tiempo y del espacio concretos. La verdadera inteligencia se demuestra en ver más allá de las apariencias. Ciertamente, hubiera sido todo un desatino querer transplantar todas y cada una de las afirmaciones expresadas de la Suma Teológica al siglo XVI. Eso no es lo que buscaron Vitoria y los miembros de la Escuela de Salamanca. Extrajeron de la gran obra de Santo Tomás aquellos principios universales y comunes. Mostraron a las claras dónde radicaba y se apoyaban determinadas aseveraciones que se presentaban a simple vista como gratuitas e infundadas.

En este artículo sobre la infidelidad puede decirse ya sin rubor alguno que Fray Pedro de Aragón aparece como un seguidor decidido de Santo Tomás. No duda en poner las cosas en su sitio en relación a Cayetano, a los tomistas y a cuantos sugieren que el Aquinate desacierta o se contradice en determinados momentos. Además, no es Fray Pedro un afirmador sin más. Demuestra frente a los que contradicen al autor de la Suma que la razón cae de parte del Doctor Angélico. Esta defensa de Santo Tomás por parte de Fray Pedro de Aragón con ocasión del tratamiento de la infidelidad, ¿es de todas formas aplicable a la entera doctrina de la Suma Teológica? Esto es algo que rebasa los estrechos límites de este artículo. Aquí no se hace semejante afirmación. Ésta es una pregunta que queda abierta del todo. Cuestión diferente es de todas formas averiguar si los salmantinos, incluido Fray Pedro, se ciñen en sus comentarios sólo a lo que es doctrina común en la Suma Teológica del Aquinate. Por último, la exposición de este fraile agustino del siglo XVI muestra con claridad que no se tomaba en la Escuela de Salamanca sólo la letra escueta y sobria de los escritos del Doctor Angélico. Más allá de la letra expresada, se atendía sobre todo a la base y fundamento de lo que aparecía redactado. Santo Tomás no dijo todo lo que se podía decir en el siglo XIII; pero cuanto dijo Santo Tomás entonces da lugar a una base sólida de carácter común y universal, la cual sirvió en concreto para afrontar con toda corrección los problemas de altura planteados en pleno siglo XVI.

IGNACIO JERICÓ BERMEJO