

**UNED**

Escuela  
Internacional  
de Doctorado

**EIDUNED**

# **TESIS DOCTORAL**

**2021**



**CONCILIARISMO Y POLEMISMO EN  
ALFONSO DE MADRIGAL A TRAVÉS DEL  
*DEFENSORIO DE LAS TRES CONCLUSIONES***

**RAÚL MORALES MUÑOZ**

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA E  
HISTORIA DEL ARTE Y TERRITORIO**

**DIRECTOR: ENRIQUE CANTERA MONTENEGRO, CATEDRÁTICO  
DE HISTORIA MEDIEVAL DE LA UNED**

# ÍNDICE

<b>1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES .....</b>	<b>4</b>
<b>2. OBJETIVOS Y CONTENIDO DE LA TESIS DOCTORAL .....</b>	<b>7</b>
<b>3. ESTADO DE LA CUESTIÓN .....</b>	<b>10</b>
3.1. La Baja Edad Media: conciliarismo como ideología y polemismo como actitud ...	10
3.1.1. El conciliarismo bajomedieval y su presencia en los territorios hispánicos ...	12
3.1.2. El polemismo bajomedieval ...	26
3.2. Alfonso de Madrigal y el <i>Defensorio de las tres conclusiones</i> : tratamiento historiográfico ...	30
<b>4. ALFONSO DE MADRIGAL Y EL <i>DEFENSORIO DE LAS TRES CONCLUSIONES</i> .....</b>	<b>43</b>
4.1. Alfonso de Madrigal ...	43
4.1.1. El hombre ...	43
4.1.2. El intelectual ...	45
4.2. El <i>Defensorio de las tres conclusiones</i> ...	52
4.2.1. Valoración general de la obra ...	52
4.2.2. El <i>Defensorio</i> en la producción de Alfonso de Madrigal ...	54
4.2.3. Título ...	56
4.2.4. Proceso y fecha de composición ...	57
4.2.5. Manuscritos y ediciones impresas ...	60
4.2.6. Finalidad de la obra ...	62
4.2.7. Estructura ...	63

4.2.8. Ideas y contenido ...	65
4.2.9. El polemismo de Alfonso de Madrigal en el <i>Defensorio</i> ...	79
a) El polemismo y Alfonso de Madrigal: consideraciones generales ...	80
b) El análisis interno del pecado ...	82
c) Cristo y la anticipación de la Pascua ...	84
d) Cristo y el pan de la Pascua ...	85
e) Cristo y la datación de su muerte ...	87
f) La autoridad de los libros ...	92
g) La teoría conciliar de Alfonso de Madrigal. Su relación con el conciliarismo de otros autores ...	95
h) Los calendarios ...	105
i) Las reformas del calendario ...	106
4.2.10. Racionalismo y cientifismo en el <i>Defensorio</i> ...	108
4.2.11. La astronomía y el <i>Defensorio</i> ...	109
4.2.12. Fuentes del <i>Defensorio</i> ...	111
4.2.13. Estilo ...	113
4.2.14. La presente edición del <i>Defensorio</i> ...	115

**5. EDICIÓN CRÍTICA DEL *DEFENSORIUM TRIUM CONCLUSIONUM* / EL *DEFENSORIO DE LAS TRES CONCLUSIONES* ..... 120**

Primera parte del *Defensorio* ... 120

Segunda parte del *Defensorio* ... 259

**6. ÍNDICES DE CITAS ..... 931**

6.1. Citas bíblicas contenidas en el *Defensorio* ... 931

6.2. Autores y obras citados en el *Defensorio* ... 938

6.3. Documentos del derecho canónico citados en el *Defensorio* ... 941

**7. CONCLUSIONES ..... 942**

**8. POSIBLES VÍAS PARA PROFUNDIZAR EN LA INVESTIGACIÓN ..... 947**

**9. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA ..... 952**

9.1. Fuentes ... 952

9.1.1. Fuentes clásicas y medievales ... 952

9.1.2. Ediciones de las obras de Alfonso de Madrigal ... 955

a) Ediciones antiguas ... 955

b) Ediciones modernas ... 956

9.2. Bibliografía ... 957

9.2.1. Iglesia y pensamiento religioso en la Baja Edad Media ... 957

9.2.2. Iglesia y vida religiosa en la España de la Baja Edad Media ... 959

9.2.3. Estudios sobre Alfonso de Madrigal ... 962

9.2.4. Bibliografía general ... 965

## 1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Sabido es que realizar una tesis doctoral no constituye una tarea fácil. Y no sólo porque una tesis doctoral debe adoptar la forma de una investigación consistente y original, sino también, y no hay que olvidarlo, porque el doctorando suele carecer de experiencia en el desarrollo de trabajos de esa naturaleza, siendo con frecuencia la tesis el primero que acomete. Por estas razones, la tesis doctoral conlleva el empleo de un período de tiempo considerable, que abarca desde la inicial y difícil elección de un tema que permita aportar novedades en el ámbito académico hasta la defensa final del trabajo ante el tribunal evaluador, pasando, claro está, tanto por el proceso de investigación propiamente dicho -la recogida y el análisis de los datos pertinentes- como por la redacción del texto de la tesis -primero, el borrador o borradores previos; después, la versión definitiva en que se convierten aquellos cuando se han introducido las modificaciones pertinentes-.

Nuestra tesis no podía ser una excepción al respecto. A ella hemos dedicado varios años, en el transcurso de los cuales se han sucedido en nuestro ánimo momentos de desasosiego -ante las dificultades que inevitablemente se nos han suscitado-, de tedio -por el largo tiempo dedicado a la tesis- y hasta de euforia -cuando hemos creído alcanzar un descubrimiento “brillante”-. Creemos que, en mayor o menor medida, resulta inevitable percibir estas sensaciones al abordar un trabajo de esta envergadura, por lo que parece que quien sostenga lo contrario no hace honor a la verdad. Por esta razón, un importante reto al que se enfrenta el investigador en formación consiste en minimizar el impacto de todas esas sensaciones, incluso las que puedan parecer positivas, de tal manera que, sobreponiendo a ellas el esfuerzo persistente que debe caracterizar a cualquier labor de investigación, se pueda llevar a buen término la tarea comenzada. En nuestro caso, consideramos que hemos concluido satisfactoriamente el trabajo emprendido. No obstante, corresponde a quienes se acerquen a él determinar si estamos en lo cierto.

El motivo de la elección del tema sobre el que versa la tesis doctoral hunde sus raíces en el tiempo, hasta la época en la que cursábamos lo que en aquellos momentos era la Licenciatura de Historia. En los primeros años de nuestros estudios, y como lectura

propuesta en una asignatura, tuvimos ocasión de leer el *Breviloquium de principatu tyrannico papae* de Guillermo de Ockham, por medio de la edición castellana que lleva el título *Sobre el gobierno tiránico del Papa*. Su título combativo nos sorprendió, principalmente porque implicaba un cuestionamiento de la idea de la omnipotencia pontificia medieval que siempre habíamos asumido como cierta, especialmente en los inicios de la carrera, cuando nuestros conocimientos sobre la Edad Media todavía estaban influidos por los aprendizajes, impregnados de tópicos no siempre ciertos, adquiridos en las enseñanzas medias. Como resultado de esta lectura y de otras que, ya sumidos en el deseo de profundizar en la temática, realizamos posteriormente en la misma línea, nos adentramos en la problemática conciliarista europea de la Baja Edad Media. Muchos años después, cuando tuvimos que proceder a la elección del tema de nuestro Trabajo de Fin de Máster, quisimos averiguar si el conciliarismo europeo bajomedieval tenía su correlato en el ámbito peninsular. Y a ello dedicamos el trabajo<sup>1</sup>. Tras indagar en el asunto, pudimos comprobar que, efectivamente, lo tenía, como mínimo y de forma indiscutible en el *Defensorium trium conclusionum* de Alfonso de Madrigal. Así las cosas, y llegado el momento de definir el tema de la tesis doctoral, optamos por analizar el conciliarismo de Alfonso de Madrigal que se contiene en esa obra. Para ello, nos propusimos traducir primero la obra al castellano, con la idea de poder abordar más fácilmente sus ideas conciliaristas. Al hacerlo constatamos que el *Defensorium trium conclusionum* era mucho más que un tratado conciliarista, destacando de modo especial el polemismo general que lo recorre de principio a fin. En consecuencia, finalmente decidimos que la tesis versaría sobre la obra en su conjunto, aunque prestando una especial atención al referido polemismo y, por supuesto, al conciliarismo presente en ella.

Durante la realización de la tesis hemos recibido la colaboración de distintas personas, a las que no podemos dejar de citar aquí, como forma de expresarles nuestro más sincero agradecimiento. En primer lugar, mencionamos a nuestros familiares y allegados, quienes a menudo se han visto privados de nuestra atención y compañía por causa del trabajo llevado a cabo, aunque a cambio hayan sido activos interlocutores a la hora de compartir los conocimientos que íbamos adquiriendo en el transcurso de la tarea

---

<sup>1</sup> El TFM tuvo por título *El conciliarismo bajomedieval en los reinos hispánicos. Líneas de investigación y balance historiográfico*.

indagadora. Igualmente debemos recordar a distintos especialistas a los que hemos planteado algunas cuestiones y de quienes hemos solicitado ciertas aclaraciones, casi siempre puntuales, pero que han recibido una temprana y desinteresada respuesta por su parte. Hablamos de Nuria Beloso Martín, de Emiliano Fernández Vallina, de Jesús Gómez Garzas, de José Antonio González Marrero, de José Carlos Martín Iglesias, de Francisca del Mar Plaza Picón, de Salvador Rus Rufino y de Carlos Solís Santos. Todos ellos nos han ayudado de distintas formas.

Especial reconocimiento por nuestra parte merece D. Enrique Cantera Montenegro, catedrático de Historia Medieval de la UNED, quien ya había dirigido nuestro Trabajo de Fin de Máster, al que ya hemos aludido, y que aceptó amablemente dirigir también la tesis doctoral. El profesor D. Enrique Cantera se ha mostrado en todo momento dispuesto a colaborar con nosotros, resolviéndonos no pocas dudas, tanto formales como de contenido, y corrigiendo varias veces los borradores del texto que le presentábamos, todo ello con una predisposición y prontitud loables. Sin su ayuda, la tesis no sería lo que es. Es seguro que sería peor.

También queremos hacer mención de distintos centros bibliotecarios, cuyos fondos hemos utilizado y cuyo personal se ha mostrado por lo general solícito a prestarnos la ayuda que les hemos requerido. Es el caso de la BNE, de la Biblioteca Central de la UNED, de la Biblioteca Histórica Complutense y de la Biblioteca de la Casa de Velázquez. En ellos ha desempeñado un papel fundamental la digitalización de una parte importante de sus colecciones. Esta digitalización, que comporta el hecho de poder consultar muchos de sus materiales en formato online, ayuda sobremanera a la realización de un trabajo de investigación, poniendo al alcance del investigador documentos de una manera rápida y cómoda, más si cabe cuando el acceso a las instituciones se ha visto restringido por la crisis sanitaria que se originó en el año 2020 y que ha coincidido con la última fase de realización de la tesis. En el mismo sentido de la digitalización de los fondos documentales destacamos la propia existencia de Internet. De no existir la red, y así ha sido hasta hace poco, el investigador tendría que ir a los centros a buscar la información que precisaba, empleando gran cantidad de horas y realizando desplazamientos que ahora son innecesarios, dado que por medio de Internet la “información viene a nosotros”.

## 2. OBJETIVOS Y CONTENIDO DE LA TESIS DOCTORAL

En consonancia con lo que antes hemos establecido, dos son los objetivos principales que persigue esta tesis doctoral.

En primer lugar, realizar un estudio crítico de la obra de Alfonso de Madrigal que lleva por título *Defensorium trium conclusionum*. Para ello se ha considerado necesario proceder, en primer lugar, a traducir su texto originario latino a la lengua castellana, algo que no se había hecho hasta ahora, con lo cual se ofrece la primera versión en castellano de esta obra, a la que, por esa razón, podemos empezar a denominar a partir de ahora el *Defensorio de las tres conclusiones* o, simplemente, el *Defensorio*.

En segundo lugar, aunque en relación con lo anterior, la tesis doctoral pretende utilizar la obra para evidenciar dos aspectos que se reflejan claramente en sus páginas y que constituyen un buen indicador del talante ideológico de su autor. Creemos que estos aspectos apenas han sido puestos de relieve hasta hoy y, desde luego, no han recibido el interés que merecen. Nos referimos al “conciliarismo” y al “polemismo” que se traslucen del texto y que son rasgos distintivos de la mentalidad del autor. De ellos nos ocuparemos de forma específica, explicando en qué consisten, cómo se reflejan en la obra y qué consecuencias tienen en el pensamiento del autor. Es por eso por lo que en esta ocasión estudiaremos cuestiones que trascienden a la obra y que pertenecen a las convicciones ideológicas del autor, aunque, al estar presentes en el *Defensorio* y al ser su análisis precisamente uno de los objetivos de la tesis, lo utilizaremos como fuente primordial para concretar y ejemplificar nuestras afirmaciones. Si, desde el punto de vista anterior, la obra en sí era el objeto de estudio, ahora la obra será un apoyo, aunque imprescindible, para los aspectos propios del autor que queremos destacar.

Es así que, aunque pensamos que ya el análisis del *Defensorio*, que constituye el primer objetivo de la tesis, nos permitirá introducirnos en el pensamiento e ideas de Alfonso de Madrigal, queremos, de acuerdo con su segundo objetivo, que nuestro trabajo contribuya expresamente a resaltar la ideología conciliarista y la actitud polemista como elementos suyos.



Estos dos grandes objetivos explican la estructura de la tesis doctoral, que se abre con la exposición de un panorama historiográfico, a manera de “estado de la cuestión”, sobre los principales aspectos de interés en ella, que son el conciliarismo como ideología, el polemismo como método, Alfonso de Madrigal como autor y el *Defensorio* como obra suya. Este punto, además de realizar las precisiones conceptuales oportunas en cada caso, trata de recoger los estudios más relevantes que se han realizado sobre esas cuestiones hasta nuestros días.

A continuación, se trazarán las líneas maestras de la vida y la personalidad de Alfonso de Madrigal, con el objeto de poder comprender plenamente al autor y encuadrar de manera adecuada la obra que se va a estudiar.

Posteriormente, y este es un punto clave del trabajo, se incluye un estudio del *Defensorio*, que ayudará a entender el escrito y en el que se señalarán sus características más destacadas, tales como las circunstancias en que se redactó, la finalidad para la que se compuso, un resumen y análisis de su contenido, las ediciones realizadas del escrito, etc. Dentro del estudio cobra especial relevancia el apartado referente al conciliarismo y al polemismo que se reflejan en la obra, que conforman dos ejes centrales de la tesis.

Acto seguido, se procederá a la exposición del texto de la obra en su doble vertiente, la latina del autor y la castellana nuestra, acompañada esta última de sus correspondientes explicaciones en forma de notas a pie de página. Sin duda, es esta la parte más extensa de la tesis.

Después, y tras unos índices de referencias bíblicas, de autores y de obras citados en el *Defensorio*, que pretenden facilitar su localización en el texto, se sintetizan las conclusiones más relevantes del trabajo realizado, en tanto que recopilación suya, para que el lector tenga acceso de forma ordenada y sistemática a las aportaciones más relevantes de la tesis doctoral.

Luego se pautan unas orientaciones para trabajos futuros, sobre la base de los resultados obtenidos con el nuestro, pues una investigación siempre abre puertas a otras que la desarrollen o complementen.

Una relación de fuentes y bibliografía utilizadas para la tesis o que guardan relación con los temas en ella tratados ponen punto final a nuestra labor.

### 3. ESTADO DE LA CUESTIÓN

#### 3.1. La Baja Edad Media: conciliarismo como ideología y polemismo como actitud

La Baja Edad Media, que es cuando transcurre la vida de Alfonso de Madrigal, supone un período de transición desde el Medievo hacia la Modernidad. Como en todo período de transición, en este se producen importantes transformaciones que apuntan hacia realidades nuevas que imprimirán su fisonomía a la etapa posterior. A su vez, esas transformaciones tienen su reflejo en las mentalidades de las personas y los pueblos, que se ven inmersos en ellas y tienen que adaptarse a las mismas, configurándose una nueva forma de percibir el mundo y afectando hasta a sus concepciones vitales<sup>2</sup>.

Al impacto que estos cambios producen en el conjunto de los seres humanos, hay que añadir el que generan específicamente entre la intelectualidad, estimulando por parte de esta una serie de reflexiones que tratan, según los casos, de explicar, justificar o criticar esos cambios, a la vez que orientar su evolución en un determinado sentido. Es así que, aunque cualquier época se presta a teorizaciones, han sido las etapas de transición las que han visto proliferar de un modo especial este tipo de discursos, surgiendo gran cantidad de teorías y doctrinas nuevas. A este respecto, recuérdese el paso del mundo antiguo al medieval, que se produjo a raíz de la crisis y desintegración del Imperio Romano y que dio origen a las primeras interpretaciones teológicas de la historia en Occidente, con la de San Agustín a la cabeza<sup>3</sup>. O también la multitud de ideologías que surgieron en los siglos XVIII y XIX, durante el tránsito del mundo moderno al contemporáneo, tales como el nacionalismo o el marxismo, consecuencia de los cambios que se estaban produciendo en Europa en esos momentos.

---

<sup>2</sup> El estudio clásico de Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, constituye un referente en el tema de las mentalidades en el ocaso medieval. Aunque centrado en el espacio francés y en el de los Países Bajos, sus conclusiones pueden extrapolarse a toda la Europa cristiana. Véase HUIZINGA, J.: *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 2001.

<sup>3</sup> La interpretación agustiniana de la decadencia del mundo romano y el surgimiento del cristianismo se recoge en su *Ciudad de Dios*. Véase SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 2019.

La transición del Medievo a la Modernidad no podía escapar a esta situación. Por eso, y en consonancia con lo que hemos indicado, no nos puede sorprender encontrar aquí numerosas aportaciones doctrinales de teólogos, filósofos y eruditos en general. La Baja Edad Media, que es cuando se resquebrajan las estructuras medievales, asistió a profundos cambios en los campos demográfico, económico, social, político, religioso y cultural del occidente europeo, resultantes de la descomposición del mundo medieval. Estos cambios impactaron enormemente entre los coetáneos y proporcionaron un marco contextual proclive a la teorización y, en consecuencia, a la ebullición de nuevas ideas y corrientes doctrinales.

Un ámbito en el que se asiste durante la Baja Edad Media a importantes transformaciones es el correspondiente a la Iglesia. Estas transformaciones serán de tal intensidad y trastocarán de una forma tan radical las estructuras eclesiales que la llevarán a una de las mayores crisis de su historia.

La crisis que afecta a la institución eclesiástica a fines de la Edad Media es más significativa aún si tenemos en cuenta que, tras unos inicios humildes, la Iglesia había vivido durante la mayor parte de la Edad Media una época esplendorosa y se había constituido, no sólo en el indiscutible referente espiritual de los hombres, sino también en una fuerza política, social y cultural de primer orden. Es así que la Iglesia había adquirido un gran poder y prestigio en todas las facetas de la vida, lo que, no obstante, resultaba de gran utilidad si tenemos en cuenta que hablamos de unos momentos en que las instituciones y autoridades seculares adolecían de una gran debilidad.

Ahora, al finalizar el período medieval, ese poder y ese prestigio de la Iglesia parecen también declinar. Entre los factores que influyen en esa pérdida de capacidad de la Iglesia se encuentra el auge de las monarquías nacionales, que, igual que tratan de imponerse a la nobleza, también desean someter a los poderes eclesiales que existen en sus respectivos territorios. Otro factor que explica la decadencia eclesial, y que interesa de manera especial para nuestros propósitos, dado que será fundamental para comprender el auge del conciliarismo, viene determinado por el desprestigio que sufre un pontificado que adopta actitudes poco acordes con sus papeles de sucesor de Cristo y de guía espiritual de la Cristiandad. Y, por no prolongar nuestra enumeración, aunque existen muchos más causantes de la crisis eclesial, se pueden señalar por último las

corrientes secularizadoras que recorren el pensamiento filosófico y científico, y de alguna manera hasta el teológico, y que darán como resultado el desarrollo de la actitud polemista, la cual también se conforma en un referente primordial de nuestro trabajo. Estas corrientes secularizadoras, aunque no están reñidas con el dogma -de hecho, lo respetan- sí cuestionan los aspectos de la Iglesia que consideran inadecuados.

La Baja Edad Media impulsa distintas doctrinas que, aunque no todas surgen ahora, al menos sí se consolidan y adquieren caracteres definidos. Nos referimos, entre otras, al empirismo científico, al protorracionalismo filosófico, al misticismo religioso y, las más importantes para nosotros, dada su incidencia en el *Defensorio*, al conciliarismo ideológico y al polemismo metodológico. En última instancia, todas ellas afloran como consecuencia de una mayor dignificación del ser humano y de sus capacidades, con lo que se entrevé ya el movimiento humanista de los inicios de la Modernidad.

Vamos a abordar el conciliarismo y el polemismo bajomedievales, incidiendo en el tratamiento que han tenido entre los estudiosos.

### 3.1.1. El conciliarismo bajomedieval y su presencia en los territorios hispánicos

Para adentrarnos en el conciliarismo y en la problemática que generó en los últimos siglos medievales, deberíamos comenzar por delimitar nítidamente el significado del término “conciliarismo”<sup>4</sup>. Para ello, diremos que por conciliarismo o teoría conciliar entendemos, según la definición clara y concisa propuesta por José Goñi Gaztambide, “la doctrina que considera el concilio como la instancia suprema de la Iglesia, por encima del Papa”<sup>5</sup>. Dentro del conciliarismo, distingue este autor entre un conciliarismo “moderado” y un conciliarismo “revolucionario”. El primero defiende que se debe recurrir al concilio sólo en circunstancias extraordinarias, tales como herejías o cismas,

---

<sup>4</sup> Mientras realizábamos esta tesis doctoral redactamos un artículo que contiene algunas ideas que recogemos aquí. Véase MORALES MUÑOZ, R.: “Hacia una revalorización del conciliarismo hispano bajomedieval: el *Defensorium Trium Conclusionum* de Alfonso de Madrigal”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 34 (2021), vol. II, pp. 569-604.

<sup>5</sup> Véase GOÑI GAZTAMBIDE, J.: “El conciliarismo en España”, *Scripta Theologica*, 10.3 (1978), p. 893.

mientras que el segundo postula que el concilio debe ser un órgano permanente de gobierno de la Iglesia<sup>6</sup>.

No obstante, creemos que hay que admitir que es el conciliarismo “revolucionario”, según la expresión de Goñi Gaztambide, el que mejor encuadra en la definición señalada de “conciliarismo”. Primero, porque parece que hace de la asamblea conciliar el órgano permanente del gobierno eclesial y no un mero instrumento ocasional destinado a actuar sólo en coyunturas difíciles. De hecho, habla del “concilio como la instancia suprema de la Iglesia”, sin acotar su actuación a ninguna circunstancia concreta. Segundo, porque, a decir verdad, hay pocos autores que no concedan que, a falta de otros medios, el Concilio constituye la forma de resolver las situaciones críticas que surjan en la Iglesia, por lo que, si tomamos en consideración exclusivamente el conciliarismo “moderado”, la práctica totalidad de los autores serían conciliaristas. Por esta razón, el conciliarismo “moderado”, sin negarle su existencia y relevancia, no constituye el conciliarismo propiamente dicho, el que provocó la polémica conciliar en la Baja Edad Media<sup>7</sup>.

El conciliarismo bajomedieval es el resultado, amén de otros factores menos relevantes, de la existencia de un Pontificado que, ya criticado antes por su opulencia económica y por su excesivo poder político<sup>8</sup>, presenta en la Baja Edad Media rasgos

---

<sup>6</sup> *Ídem*, pp. 893 y 894.

<sup>7</sup> Fue tal la confusión de los cristianos ante el Cisma de Occidente, que casi todos terminaron concediendo al Concilio el papel rector para acabar con la división de la Iglesia, siendo por ello “conciliaristas”. El problema surgió cuando algunos quisieron, una vez solucionado el Cisma, hacer del Concilio la instancia suprema de gobierno, con carácter permanente, surgiendo entonces los “conciliaristas” propiamente dichos. Por otro lado, con los autores que recurren al Concilio sólo en casos extremos y que, por lo tanto, no pueden ser considerados con propiedad conciliaristas sucede, en cierto modo, igual que con aquellos que, como San Isidoro o, ya en época moderna, el padre Mariana, defienden la deposición o incluso la muerte del rey que abusa de su poder. Estos últimos no deben calificarse como liberales, aunque a veces se haya hecho, pues sólo atacan al rey que abusa flagrantemente de su poder y no a los monarcas absolutos como tales, por lo que no son autores que se oponen al absolutismo como sistema político. Por ello, y de la misma manera, recurrir al Concilio cuando no hay otras opciones factibles no equivale a adoptar una postura verdaderamente conciliarista.

<sup>8</sup> Los tiempos medievales conocieron distintos movimientos subversivos que se enfrentaron abiertamente a un Pontificado que se encontraba muy alejado de la pobreza evangélica. Se pueden citar el de los valdenses, surgido en el siglo XII, o el de los franciscanos espirituales, que, con orígenes en el siglo XIII,

inéditos en su historia. Primero será su traslado a la ciudad francesa de Aviñón. Después protagonizará el “Gran Cisma de Occidente”, que duplicó e incluso triplicó la cabeza de la Cristiandad durante varias décadas<sup>9</sup>.

Aunque la fuerza que presenta el conciliarismo en la Baja Edad Media hace que este período conforme su etapa clásica, la idea conciliar no puede ser tenida por una innovación bajomedieval. No debemos olvidar que el Concilio es tan antiguo como la propia Iglesia, siendo además su órgano característico de gobierno en los tiempos primitivos del cristianismo<sup>10</sup>.

De otra parte, tampoco se debe sostener de forma inequívoca la existencia del conciliarismo por la mera existencia de concilios, pues la historia de la Iglesia ha conocido multitud de asambleas conciliares, sin que en todas las épocas se haya podido hablar con propiedad de ideología conciliarista<sup>11</sup>. Si se celebran concilios, pero estos no

---

se prolongó durante buena parte de la Baja Edad Media. Para un conocimiento de las herejías medievales que adquirieron tintes sociales, véase, entre otros, LAMBERT, M. D.: *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*, Madrid, Taurus, 1986, o MITRE FERNÁNDEZ, E.: *Sociedad y herejía en el Occidente medieval*, Vizcaya, Zero, 1972.

<sup>9</sup> Como estudio de conjunto sobre la Iglesia bajomedieval, véase la obra de RAPP, F.: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1973, que constituye una de las más completas síntesis sobre el tema. En ella se repasan los acontecimientos, las actitudes y las ideas que forjaron la Cristiandad de finales de la Edad Media, con apuntes específicos sobre los puntos controvertidos que existen en estos temas, de acuerdo con la estructura de la colección “Nueva Clío”, de la que forma parte la obra. Por otro lado, y centrado en el Cisma y la polémica conciliar, puede consultarse JEDIN, H.: “El Cisma de Occidente y los Concilios”, en *Manual de Historia de la Iglesia. Tomo IV. La Iglesia en la Edad Media después de la reforma gregoriana*, Barcelona, Herder, 1973, pp. 633-752. Del especialista español Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, podemos destacar su trabajo clásico sobre el Cisma de Occidente. Véase ÁLVAREZ PALENZUELA, V. A.: *El Cisma de Occidente*, Madrid, Rialp, 1982.

<sup>10</sup> En el *Defensorio* se hacen varias alusiones al llamado “Concilio de Jerusalén” o “Concilio de los Apóstoles”, celebrado en torno al año 50 d.C., como órgano de gobierno y toma de decisiones en la Iglesia primitiva, con la intención explícita por parte de Alfonso de Madrigal de mostrar la antigüedad de la práctica conciliarista. Véase segunda parte de la obra, caps. XXII, XXXVI, XXXVIII, L, LXVIII, LXXII y LXXVIII.

<sup>11</sup> Como obra genérica sobre los concilios en la historia, se puede reseñar el trabajo de Hubert Hedin. Véase JEDIN, H.: *Breve historia de los concilios*, Barcelona, Herder, 2011. También el de Klaus Schatz.

son considerados instancias de gobierno, sino que adoptan un carácter consultivo, no cabe hablar de conciliarismo.

No obstante, y volviendo a los orígenes del cristianismo, parece que en aquellos tiempos sí se percibe con nitidez la existencia de un conciliarismo, por cuanto que, aunque lo tengamos que calificar como “implícito”, dado que no existía una ideología conciliarista expresa, es evidente que el Concilio adquirió entonces una clara supremacía en la Iglesia, por encima del Pontífice. Esto ocurrió ya desde el mismo “Sínodo de los Apóstoles”<sup>12</sup>.

La situación no experimentó modificaciones durante el resto de la Antigüedad y tampoco en los primeros siglos del Medioevo. Considérense a los concilios de Nicea, Éfeso, Calcedonia, Constantinopla. Todos ellos eran fuente de poder, hasta tal punto que los papas los veneraban y respetaban sus decisiones, como reconocía el propio papa San Gregorio Magno (590-604 d.C.)<sup>13</sup>.

El prestigio de los concilios perduró hasta que el Papado se fue afianzando y terminó debilitando a la institución conciliar. Una vez que este afianzamiento tuvo lugar, primero de forma débil y después, a partir del paso del primer al segundo milenio, de manera intensa, la *plenitudo potestatis* de los papas vivió tiempos gloriosos. Bástenos considerar los ejemplos de un Gregorio VII o de un Inocencio III para entender lo que decimos. Y con este panorama de fondo se explica que los concilios celebrados en la Plena Edad Media (los cuatro concilios de Letrán y los dos concilios de Lyon) no dejaran de tener un papel supeditado al Papado, que fue quien los convocó, dirigió e impuso su criterio, no constatándose la presencia del conciliarismo. El Papado vivió entonces su hora mejor, ejerciendo un auténtico *dominium mundi*.

Pero al final de la Edad Media el poderío papal se resquebraja. Ya apuntábamos líneas más arriba que una serie de hechos, tales como el traslado de la sede pontificia a

---

Véase SCHATZ, K.: *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Madrid, Trotta, 1999.

<sup>12</sup> Véase nota 10.

<sup>13</sup> También en el *Defensorio* se alude a la gran estima que sentía San Gregorio Magno hacia los concilios. Véase los caps. XXII, XXXVIII y LXXXI de la segunda parte de la obra.



Aviñón y, sobre todo, el Cisma de Occidente, unido todo ello a ciertas actitudes nada loables por parte de los papas, hicieron que el conciliarismo adquiriese forma específica como doctrina y que combatiese activamente el poder pontificio.

Así, y aunque el conciliarismo no sea una creación original de la Baja Edad Media, nadie puede cuestionar que fue en este período cuando alcanzó su más alta expresión, como también que fue entonces cuando la idea conciliar generó una gran polémica entre los círculos intelectuales y eclesiales. Hasta tal punto, que la mayoría de los autores se creyeron obligados a pronunciarse al respecto, llevando a cabo algún tipo de reflexión sobre el tema y decantándose por alguna postura, sea conciliar o anticonciliar, no siendo infrecuente la presencia de algunos que cambiaron su posición más de una vez, lo que trasluce su desorientación ante una realidad que para todos era nueva.

Por ello, en la Baja Edad Media asistimos al nacimiento del conciliarismo como ideología, generando controversias nunca antes alcanzadas y chocando frontalmente con un Papado que se creía omnipotente. Ya el Concilio de Vienne, celebrado en los años 1311 y 1312, mostró que el poder del Pontificado disminuía, a la vez que aumentaba el poder de las monarquías, francesa en este caso, en el proceso de reafirmación de los poderes regios por encima de los poderes feudales y eclesiástico que es característico de la Baja Edad Media. A partir de ese momento, el Papado estuvo supeditado a la monarquía francesa, lo que corroboró, inmediatamente después, el hecho de que la sede del pontificado se trasladase a Aviñón y que comenzaran a sucederse en la Cátedra de San Pedro una serie de pontífices de origen francés, sin olvidar que la inmensa mayoría de los cardenales del período aviñonés fueron también de esa procedencia.

Pero son sobre todo los concilios posteriores al de Vienne los que presenciaron el fin del poder absoluto del Pontificado y, al tiempo, la aparición y desarrollo del conciliarismo. Los concilios bajomedievales posteriores a Vienne, especialmente los de Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1445), son “conciliaristas”, no sólo porque pretenden imponer su autoridad a la del Papa, sino sobre todo porque en ellos “los concilios reflexionan sobre los concilios”, esto es, sobre su convocatoria, su composición, sus funciones, el papel del Papado en ellos... Todos estos puntos, y otros muchos, se trataron en estas asambleas, por lo que hallamos en ellos la teoría conciliar formulada, ahora sí, de forma explícita.

El Concilio de Pisa, celebrado en 1409, vislumbró las ideas conciliaristas, pues fue convocado para acabar con el Cisma de Occidente, encuadrándose por esta razón en el conciliarismo “moderado”, del que antes hablábamos. Sin embargo, lo que hizo realmente fue intensificar el problema, al añadir un tercer pontífice a los dos que ya se disputaban el papel de cabezas de la Cristiandad, terminando así en un rotundo fracaso.

Es en la asamblea conciliar de Constanza donde el conciliarismo deja de ser exclusivamente una ideología para convertirse en una práctica, de manera que el Papado se compromete a otorgar al Concilio un poder notable en la dirección de la Iglesia (decreto *Haec Sancta*), Concilio que además se reuniría periódicamente (decreto *Frequens*). Es por esto por lo que podemos afirmar que en Constanza hace su aparición el conciliarismo pleno, el que hace del Concilio un órgano de gobierno habitual en la Iglesia.

Después tiene lugar el Concilio de Basilea, en el que, debido al sesgo que tomaba el conciliarismo, puesto en evidencia en Constanza, se consumó la ruptura entre el Concilio y un Pontificado reticente a ver recortadas sus prerrogativas. A partir de ahí el Pontificado, aprovechando el extremismo de los planteamientos conciliaristas, que restó apoyos a la causa conciliar incluso entre algunos conciliaristas, optó por volver a la tradicional omnipotencia papal, infligiendo una notoria derrota al conciliarismo. No obstante, y aunque al final del período medieval el Papado saldría aparentemente victorioso en su lucha contra el conciliarismo, perdería poco después buena parte de la Cristiandad, que pasaría a engrosar las filas del luteranismo.

Una vez hechas estas precisiones conceptuales e históricas del conciliarismo, ¿qué lectura podemos hacer de la ideología conciliar que se desarrolló en la Baja Edad Media?

El conciliarismo europeo bajomedieval puede ser interpretado como la reacción contra una Iglesia decadente y que ha agotado todas las posibilidades para encauzar los distintos problemas que se le presentan a finales del período medieval, entre los que destaca el Cisma de Occidente. Estamos ante el conciliarismo “moderado” del que habla Goñi Gaztambide. Pero también puede considerarse, sencillamente, como la propuesta de una forma de gobierno y de gestión alternativas al tradicional papismo y que se basa

en el Concilio como órgano de gobierno, con independencia de la situación, positiva o negativa, que atravesase la Iglesia en un momento determinado. Aquí nos hallaríamos ante el conciliarismo “revolucionario” del citado autor.

Si entendemos el conciliarismo como una solución excepcional y de urgencia, la solución del Cisma daría por acabada la experiencia conciliar. Pero si tomamos el conciliarismo como la defensa de una forma de gobierno alternativa a la teocracia pontificia, la ideología conciliar se asentaría definitivamente en la Iglesia como algo inherente a ella.

Sin embargo, no resulta inadecuado pensar que en la Baja Edad Media se entremezclan ambos conciliarismos, que, más que conciliarismos distintos, deben ser considerados una misma ideología que apela al Concilio por distintas causas, a saber, por problemas concretos que se plantean o como modo general de gobierno. Sobre la base de esta fusión entre ambas formas de concebir el papel del Concilio podría explicarse la virulencia que adquirió el conciliarismo bajomedieval. Pues pudiera ocurrir que, ante el Papado de Aviñón y, sobre todo, ante el Cisma, se recurriese al concilio como solución desesperada, pero que, una vez percibida su utilidad, se hiciese de él un órgano permanente de gobierno. Así parece se entendió el conciliarismo en Constanza y así parece que lo entendieron también los conciliaristas más radicales presentes en el Concilio de Basilea, tras la ruptura de estos conciliaristas con Eugenio IV, por concebir el Papa al Concilio como algo excepcional y limitado en el tiempo.

El conciliarismo es una ideología compleja, que admite muchos matices, más allá incluso de la simple división entre el conciliarismo radical y el conciliarismo moderado de la que habla Goñi Gaztambide, aunque esta división bipartita pueda resultarnos útil para hacernos una idea de conjunto de la esencia del conciliarismo.

Es tan compleja la teoría conciliarista que no hay dos autores que sostengan una teoría conciliar formulada en idénticos términos. Por poner un ejemplo, pensemos en el papel que debe desempeñar el Papa en la dirección de la Iglesia. Así, entre el recurso al Concilio exclusivamente en casos excepcionales, salvaguardando la primacía pontificia eclesial, o la apelación permanente al Concilio, que rebaja la figura papal a un rango simbólico, están aquellos que hablan de un cogobierno entre el Concilio y el Papado, de

manera que ambas instancias colaboren en pro de la dirección de la Iglesia en feliz armonía. En lo concerniente al poder pontificio, pues, al menos serían tres los “conciliarismos” existentes: el que defiende un Papado con papel simbólico habitualmente, el que postula un Papado que cede su primacía al Concilio sólo en coyunturas excepcionales o el que reivindica un Papado con autoridad suprema, pero permanentemente compartida con el Concilio.

Si intentamos establecer una graduación entre la “perfección” de las distintas teorías conciliaristas, los problemas no desaparecen. Antes, al contrario, se intensifican. Consideremos lo siguiente.

Hemos señalado que parece natural mantener que el conciliarismo más logrado consiste, como no podía ser de otra forma, en la apelación al Concilio como organismo de gobierno permanente de la Iglesia, mientras que la defensa de un Concilio como institución de gobierno ocasional y limitado a ocasiones críticas daría lugar a un conciliarismo más imperfectamente modelado.

Entonces, y siendo consecuentes con eso, el mentado cogobierno entre el Concilio y el Papa parece que se situaría por debajo del conciliarismo pleno, esto es, el que reivindica un Concilio como órgano supremo y único de la Iglesia. Pero, ¿qué posición adquiriría respecto del conciliarismo ocasional? ¿Sería más o menos “conciliarismo” que este? Parece que tendría más categoría, pues señala un Concilio como órgano de gobierno de la Iglesia eminente y permanente, no ocasional, lo mismo que hace el conciliarismo radical, aunque el Concilio no tenga la exclusividad en el gobierno eclesial, sino que compartiría su honor con el Pontífice. Pero, por otro lado, es cierto que nunca reconoce la superioridad del Concilio sobre el Papa, siendo ambos iguales, cosa que sí hace el conciliarismo ocasional en situaciones críticas. ¿Es, pues, más o menos “perfecto” que el moderado? No pretendemos resolver el problema, sólo plantearlo.

Sin prolongar nuestro discurso sobre la complejidad de la idea conciliar, pues esto escapa a los objetivos de este trabajo, diremos que esta idea, con su inherente problemática y complejidad, ha recibido un tratamiento extenso en la historiografía, tanto en su componente abstracto como en su aplicación práctica durante la Baja Edad

Media. Son muchos los estudios al respecto, pero la mayoría de ellos proceden de autores extranjeros y no están traducidos al castellano, además de que aplican sus conceptos a ámbitos europeos y no hispánicos<sup>14</sup>.

Por su parte, y sin olvidar los estudios monográficos a que nos acabamos de referir, lo más habitual ha sido dedicar a la idea conciliar unas páginas en las grandes obras referidas a la historia de la Iglesia o del pensamiento teológico y político<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Aunque podemos encontrar estudios sobre la idea conciliar procedentes de autores hispanos (véase, entre otros, MARÍN MORENO, J. L.: “Conciliarismo y escepticismo. La crisis del pontificado en los siglos XIV y XV”, *Revista de Filosofía*, 36, (2005), pp. 53-64), los grandes trabajos sobre el tema proceden de investigadores europeos. Entre ellos, pueden verse, sin pretender ser exhaustivos, los siguientes: ULLMANN, W.: *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*, Londres, Methuen, 1949; TIERNEY, B.: *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge University Press, 1955; BROOSE, O. de la: *Le pape et le concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, París, Editions du Cerf, 1965; FINK, K. A.: “Die konziliare Idee im späten Mittelalter”, *Vorträge und Forschungen*, 9 (1965), pp. 119-134; OACKLEY, F.: *Council over Pope? Towards a provisional ecclesiology*, Nueva York, Herder and Herder, 1969; SCHNEIDER, H.: *Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie*, Berlín, De Gruyter, 1976; BLACK, A.: *Council and Comune. The conciliar movement and the fifteenth century heritage*, Londres, Burns Oates, 1979; ALBERIGO, G.: *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia, Paideia, 1981; SIEBEN, H. J.: *Traktate und Theorien zum Konzil*, Fráncfort del Meno, 1983; KREUZER, G.: “Die konziliare Idee”, en *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, t. 2, Munich, 1993, pp. 447-495; LANDI, A.: *Le radici del conciliarismo. Una storia della canonistica medievale alla luce dello sviluppo del primato del papa*, Turín, Claudiana, 2001.

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, los siguientes trabajos: JEDIN, H.: “La idea de la Iglesia y del Estado en la polémica del Siglo XIV”, en *Manual de Historia de la Iglesia. Tomo IV. La Iglesia en la Edad Media después de la reforma gregoriana*, Barcelona, Herder, 1973, pp. 571-588; ULLMANN, W.: “El conciliarismo”, en *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 208-211; VILANOVA, E.: “La crisis de la conciencia eclesiológica”, en *Historia de la teología cristiana. Vol. II*, Barcelona, Herder, 1989, pp. 36-52; SABINE, G. H.: “La teoría conciliar del gobierno de la Iglesia”, en *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1994, pp. 251-261; ORLANDIS, J.: “La época del conciliarismo”, en *Historia de la Iglesia. La Iglesia Antigua y Medieval*, Madrid, Palabra, 1995, pp. 389-410; JEDIN, H.: “¿Está el Concilio por encima del Papa?”, en *op. cit.*, pp. 75-162.

En lo que se refiere a los grandes autores conciliaristas europeos (Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham son los más célebres), aunque la mayor parte de los trabajos sobre ellos emanan de la pluma de autores europeos, como no podía ser de otro modo, en este caso también han atraído la atención de algunos investigadores españoles, quienes, además de realizar estudios sobre ellos, han traducido al castellano y editado algunas de sus obras más relevantes, acercándolas al público de habla hispana. En concreto, nos referimos a Luis Martín Gómez, a Bernardo Bayona Aznar y a Pedro Roche Arnás, en lo relativo a Marsilio de Padua<sup>16</sup>, y a Pedro Rodríguez Santidrián, a Juan Carlos Utrera García y a Pedro Mariño Gómez, en lo que respecta a Guillermo de Ockham<sup>17</sup>. Gracias a ellos, y sin desdeñar sus estudios monográficos sobre Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, tenemos acceso directo, en lengua castellana, a los textos de los dos autores conciliaristas europeos más sobresalientes.

En los reinos hispánicos, por su parte, y aquí entramos en el núcleo de la cuestión a la que queríamos llegar, la doctrina conciliarista no llegó a tener la importancia que tuvo en otros territorios europeos. He aquí la gran aseveración que ha condenado al conciliarismo español. El conciliarismo hispano presentó todos los rasgos desfavorables que pueden imaginarse y que contribuyeron a mitigar su furor: fue tardío en su asimilación, moderado en su intensidad y escaso en sus seguidores. Por eso no requeriría estudio.

---

<sup>16</sup> Luis Martín Gómez ha traducido y editado *El Defensor de la paz*, la gran obra de teoría política y eclesiológica del autor paduano, mientras que Bernardo Bayona y Pedro Roche han hecho lo propio con otros dos escritos de Marsilio, que son *La transferencia del Imperio* y, sobre todo *El defensor menor*, un compendio de *El Defensor de la paz*. Véase MARSILIO DE PADUA: *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 2009; MARSILIO DE PADUA: *Sobre el poder del Imperio y del Papa. El defensor menor. La transferencia del Imperio*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

<sup>17</sup> Estos autores han traducido al castellano y han editado distintos escritos de Ockham referidos al poder pontificio y sus límites. Véase GUILLERMO DE OCKHAM: *Guillermo de Ockham. Obra política (I). Ocho cuestiones sobre la potestad del Papa. Si el Príncipe puede para ayuda propia, a saber, de guerra, recibir bienes eclesiásticos aun contra la voluntad del Papa. Consulta sobre causa matrimonial*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, editado por Pedro Mariño Gómez. También GUILLERMO DE OCKHAM: *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Madrid, Tecnos, 2008, editado por Pedro Rodríguez Santidrián. Y GUILLERMO DE OCKHAM: *Sobre el poder de los emperadores y los papas*, Barcelona, Marcial Pons, 2007, edición a cargo de Juan Carlos Utrera García.

Con esto en mente, se puede decir que el conciliarismo hispano no ha sido estudiado... ¡porque se ha negado su existencia! Esta negación ha sido su sentencia de muerte. En las “historias de la Iglesia en España”, igual que en las “historias de la teología hispánica”, se alude a la problemática conciliar bajomedieval y a su reflejo en los territorios hispanos, pero casi en todas las ocasiones de forma somera, sin profundizar en el tema<sup>18</sup>.

La participación de los teólogos hispanos en las asambleas conciliares de la época tampoco es bien conocida por no haber sido estudiada adecuadamente, pese a que algunos especialistas se hayan ocupado de ella. Pero sus aportaciones no siempre contribuyen a nuestro propósito, pues la mayoría de las veces se limitan a reseñar que los asistentes hispanos se decantaron mayoritariamente por la institución pontificia como entidad suprema de gobierno de la Iglesia, con lo cual no se pasa de hacer un breve recuerdo, si es que se hace, a los participantes de tendencia conciliarista, que, sin embargo, los hubo. Además, el carácter genérico de estos trabajos y el hecho de centrarse en las asambleas conciliares más que en los autores dificultan que se penetre en la ideología de sus participantes individualmente considerados<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Así vemos que sucede, entre otros ejemplos que podrían ponerse, en las dos colaboraciones de Melquíades Andrés Martín para la *Historia de la Iglesia en España* dirigida por Ricardo García Villoslada, donde el tratamiento del conciliarismo hispano es superficial y no acorde a la importancia que tiene, aunque en el caso de esta obra la brevedad de su tratamiento se podría justificar por el propio carácter genérico del trabajo, que no hace viable profundizar en los temas tratados. Véase ANDRÉS MARTÍN, M.: “Los grandes teólogos del siglo XV” y “El problema del poder del Papa. Conciliaris mo y eclesiología en el siglo XV”, en GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.): *Historia de la Iglesia en España. Volumen III.2º. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, BAC, 1980, pp. 290-293 y 306-309, respectivamente.

<sup>19</sup> Contamos con escasos trabajos de carácter global sobre la participación de los reinos hispanos en los concilios bajomedievales. Una excepción la constituye el de Goñi Gaztambide, que, con el título de *Presencia de España en los concilios generales del siglo XV*, analiza cada asamblea conciliar en particular (Pisa, Constanza, Pavía-Siena, Basilea, Ferrara-Florenia y Lateranense V) y, dentro de cada una, valora la posición en ella de los diferentes reinos hispanos (Castilla, Aragón y Navarra). Véase GOÑI GAZTAMBIDE, J.: “Presencia de España en los concilios generales del siglo XV”, en GARCÍA - VILLOSLADA, R. (dir.): *Historia de la Iglesia en España. Volumen III. 1º. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, BAC, 1980, pp. 25-114. Pero lo habitual es que los estudios realizados se centren en un reino o concilio concreto. Véase AMETLLER Y VINYAS, J.: *Alfonso V de Aragón y la crisis religiosa del siglo XV*, Paciano Torres ed., Gerona-S. Feliú de Guixols, 1903-1928, 3 vols.;

Con todas estas ideas se ha ido formando un estereotipo difícil de eliminar, y ni siquiera de matizar. Por si fuera poco, como los estereotipos suelen presentar un gran poder seductor, este ha hecho que muchos desistan de indagar sobre el conciliarismo hispano, dejándose llevar por su supuesta irrelevancia.

Por fortuna, algunos estudiosos han resistido a estos tópicos y han intentado combatirlos. Pero, a pesar de todo, las actitudes despectivas hacia el conciliarismo

---

MARQUÉS DE CALDAS DE MONTBUY: *Los embajadores de los estados españoles en el Concilio de Constanza*, Barcelona, Horta, 1948; SUÁREZ FERNÁNDEZ, L.: *Castilla, el Cisma y la crisis conciliar (1378-1440)*, Madrid, CSIC, 1960; GOÑI GAZTAMBIDE, J.: “Los obispos de Pamplona del siglo XV y los navarros en los concilios de Constanza y Basilea”, *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 7 (1962), pp. 381-423; GOÑI GAZTAMBIDE, J.: “Los españoles en el Concilio de Constanza. Notas biográficas”, en FLICHE, A. y MARTIN, V. (dirs.): *Historia de la Iglesia, Vol. XV, El Gran Cisma de Occidente*, Valencia, EDICEP, 1977, pp. 369-489; ÁLVAREZ PALENZUELA, V. A.: *La situación europea en época del Concilio de Basilea: informe de la delegación del reino de Castilla*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1992. Por su parte, la *Historia de España* dirigida por Menéndez Pidal dedica sendos capítulos a cada uno de los dos grandes reinos hispanos: Castilla y Aragón. Para el caso castellano tenemos la colaboración de Luis Suárez Fernández (véase SUÁREZ FERNÁNDEZ, L.: “El retorno a la unidad de la Iglesia”, en MENÉNDEZ PIDAL, R. (dir.): *Historia de España. Tomo XV. Los Trastámara de Castilla y Aragón en el Siglo XV*, Madrid, Espasa-Calpe, 1993, pp. 51-67). Y para Aragón, la de Ángel Canellas López (véase CANELLAS LÓPEZ, Á.: “La Iglesia Católica en Aragón”, en MENÉNDEZ PIDAL, R. (dir.): *op. cit.*, pp. 565-583.). Sobre otros trabajos acerca de las relaciones entre la Iglesia y los diversos estados hispanos en la Baja Edad Media, véase NIETO SORIA, J. M.: *Iglesia y génesis del Estado Moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid, ed. Complutense, 1994; VILLARROEL GONZÁLEZ, Ó.: *El rey y el papa. Política y diplomacia en los albores del Renacimiento (el Siglo XV en Castilla)*, Madrid, Sílex Ediciones, 2009. Cabe recordar, por otro lado, el papel insigne que desempeñó la universidad salmantina y los teólogos formados en sus aulas en la crisis conciliar. Por esta causa, en los trabajos referentes a la historia de la Universidad de Salamanca no ha sido raro dedicar atención al problema conciliar. Véase BELTRÁN DE HEREDIA, V.: “Castilla en el Concilio de Constanza. Representación de las Universidades de Valladolid y Salamanca”, en *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, Vol. I, Universidad de Salamanca, 1970, pp. 250-285; VÁZQUEZ JANEIRO, I.: “Teología en el siglo XV”, en RODRIGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. (coord.): *Historia de la Universidad de Salamanca*, Universidad de Salamanca, 2006, pp. 171-201; PENA GONZÁLEZ, M. A.: “Proyecto salmantino de Universidad pontificia e integración de la Teología en el Siglo XV”, en RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. y POLO RODRÍGUEZ, J. L. (eds.): *Salamanca y su universidad en el primer Renacimiento: Siglo XV. Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Universidad de Salamanca, 2011, pp. 121-160;



hispano han hecho perder adeptos a su causa. De ahí el desinterés hacia el mismo que prevalece en nuestros días.

El mejor artículo sobre el tema del conciliarismo hispánico, y casi el único que aborda directamente la cuestión, debe su haber al ya mencionado Goñi Gaztambide<sup>20</sup>. En él se sostiene que el conciliarismo apenas estuvo representado en los reinos hispánicos, excepción hecha de Juan de Segovia y de nuestro autor, Alfonso de Madrigal. Se dice que hubo más figuras que tuvieron atisbos conciliaristas, pero que su conciliarismo fue fugaz, débil y, a la postre, terminó siendo consumido por el papismo, por lo que no podemos encuadrarlos históricamente en la corriente conciliar. Ante ello, sólo las dos figuras citadas caerían por derecho propio dentro del conciliarismo<sup>21</sup>.

El hecho de que Goñi Gaztambide consagre un artículo al tema ya es digno de destacar. Más significativo todavía es que, a pesar de constatar la escasez de figuras conciliaristas en los reinos hispánicos, el trabajo realza y se detiene en el tratamiento de las figuras de Juan de Segovia y de Alfonso de Madrigal como claros partidarios de la idea conciliar en los territorios hispanos<sup>22</sup>.

En la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal se señala igualmente el conciliarismo de estos dos autores, “aunque su labor científica supere, con mucho, la producción de carácter eclesiológico”, reconociéndose así la gran valía intelectual de

---

<sup>20</sup> Véase GOÑI GAZTAMBIDE, J.: “El conciliarismo...”.

<sup>21</sup> En el artículo, Goñi Gaztambide analiza la postura ideológica de distintos autores hispanos, para concluir que los conciliaristas más genuinos y a los que se les puede otorgar el calificativo sin reparos son Juan de Segovia y Alfonso de Madrigal. A pesar de eso, es innegable que muchos autores tuvieron inclinaciones conciliares, siquiera en momentos críticos para la Iglesia, en la línea de lo que hemos definido como conciliarismo “moderado”.

<sup>22</sup> A pesar de todo, la teoría conciliar de Juan de Segovia ha sido objeto de algunas publicaciones específicas, lo que no sucede con la de Alfonso de Madrigal. Véase VERA-FAJARDO, G.: “La eclesiología de Juan de Segovia en la crisis conciliar (1435-1447)”, *Boletín de la Institución Sancho el Sabio, XI* (1967), pp. 53-86.

ambos, que va más allá de la mera elaboración de una teoría conciliar como posicionamiento concreto adoptado en la disputa eclesiológica bajomedieval<sup>23</sup>.

Idéntica adscripción conciliar de Alfonso de Madrigal y de Juan de Segovia encontramos en la obra de José Luis Orella Unzué, una de las más completas de cuantas se han publicado sobre las posturas ideológicas -o “partidos políticos”, que es la denominación que en la obra se les da- mantenidas por los distintos autores durante la crisis religiosa bajomedieval. Aunque el trabajo tiene como eje geográfico el conjunto de Occidente, trata a los autores españoles de forma amplia<sup>24</sup>.

De los trabajos citados parece forzoso concluir que en los reinos hispánicos las dos grandes figuras conciliaristas -y para muchos las únicas- fueron Juan de Segovia y Alfonso de Madrigal. Pero esto ya nos proporciona argumentos suficientes para combatir la tradicional minusvaloración del conciliarismo hispano, pues, incluso otorgando a estos dos teóricos un protagonismo exclusivo dentro del conciliarismo hispano, lo que no decimos que tenga que ser cierto necesariamente, hemos de reconocer que ambos muestran una inclinación conciliar tan aguda que basta para defender categóricamente la presencia de la idea conciliar en suelo hispano. Es más, en lo que concierne a Alfonso de Madrigal, que es el autor objeto de nuestra atención, su doctrina conciliar está formulada de forma directa y sistemática, algo que se echa en falta en la mayoría de los autores europeos, los cuales se extravían durante el desarrollo de sus teorías y llegan a conclusiones alejadas de la tesis de que la asamblea conciliar debe ser el supremo órgano de gobierno de la Iglesia, afirmación que, sin embargo, supone la genuina esencia del conciliarismo. Eso sin olvidar que los autores europeos casi siempre terminan otorgando la plena potestad del gobierno eclesial al Emperador, al rey o a otras instancias que no son el Concilio General.

---

<sup>23</sup> Véase FERNÁNDEZ CONDE, F. J.: “Teología polémica y sistemática en una época de controversias”, en MENENDEZ PIDAL, R. (dir.): *Historia de España. Tomo XVI. La época del gótico en la cultura española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994, pp. 478-489.

<sup>24</sup> Véase ORELLA UNZUÉ, J. L.: *Partidos políticos en el primer Renacimiento (1300-1450)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976, obra que, aunque antigua, es quizá el más completo estudio de las corrientes eclesiales de finales de la Edad Media. Igual que ocurre con Goñi Gaztambide, el autor también distingue entre un conciliarismo moderado, que el denomina “de sentencia media”, y un conciliarismo radical o extremo.

Como ya comprobaremos cuando procedamos al análisis de la obra, nada de esto ocurre en el *Defensorio*, donde, desarrollando una argumentación de manera clara y metódica, se alcanza la conclusión de que nadie, sino el Concilio, constituye el órgano supremo de la Iglesia. Por tanto, no debemos confundir, por ejemplo, la laicización de la vida religiosa del célebre “conciliarista” Marsilio de Padua con el conciliarismo puro de Alfonso de Madrigal. Ambos quitan el poder al Papa, al menos el poder absoluto, pero el primero lo transfiere a instancias ajenas a la Iglesia (reyes, emperadores, corporaciones diversas...), mientras que Alfonso de Madrigal lo conserva dentro de la Iglesia, en el Concilio General<sup>25</sup>. No cabe duda de que nuestro autor defiende el conciliarismo por convicción propia, sin estar condicionado por intereses personales que lo desvirtúan.

### 3.1.2. El polemismo bajomedieval

En realidad, el conciliarismo bajomedieval es un exponente más, aunque muy característico, de las mentes de unos hombres vivaces que se resisten a aceptar teorías establecidas únicamente sobre la base de una tradición consolidada, aun si esta tradición viene bendecida por la autoridad de la Iglesia. Se critica el poder absoluto del Papa, y, de ahí, el auge del conciliarismo. Pero también se cuestionan otras ideas asumidas desde hacía siglos. Por ello, la teoría conciliar debe insertarse en un movimiento crítico más amplio que se desarrolla en el atardecer del Medievo. Las actitudes que podemos llamar “racionalistas”, y que implican posturas polemistas o criticistas, se imponen y son la base del humanismo renacentista y de la ciencia moderna. Asistimos a los inicios de la nueva manera de concebir el saber y la ciencia, que caracterizará el período posterior a la Edad Media.

---

<sup>25</sup> Véase BAYONA AZNAR, B.: *El origen del estado laico desde la Edad Media*, Madrid, Tecnos, 2009, donde se detallan los principales autores contrarios al poder pontificio: Marsilio de Padua, Ockham, canonistas, Dante, Egidio Romano..., tratando también el conciliarismo como corriente que se opone a un poder papal pleno.

Igual que hacíamos antes, a propósito del conciliarismo, vamos a desentrañar el significado del término “polemizar”<sup>26</sup>. Y diremos que polemizar consiste, según el diccionario de la RAE, en “sostener o entablar una polémica”. Por su parte, una polémica es “una discusión sobre un tema que provoca controversia o discusión”. Ante ello, podemos definir polemizar como “discutir acerca de un tema controvertido”, siendo imprescindible por tanto, y según lo que se desprende de la definición, que el tema objeto de polémica no pueda resolverse en base a argumentos o pruebas irrefutables, pues en ese caso perdería su carácter “controvertido” y, por ende, polémico, si bien aquellos versados en las tácticas polemistas suelen presentar la habilidad de convertir en polémicos asuntos que, *a priori*, parecen no serlo.

Para discutir un asunto, especialmente si este está rodeado de controversia, es conveniente, por no decir necesario, aducir argumentos a favor de la postura que uno toma en el mismo. Por su parte, los argumentos utilizados deben serlo de forma estructurada y coherente, pues, de no ser así, verán perder consistencia, incluso si su mensaje de fondo es adecuado.

En consecuencia con todo lo anterior, concluiremos que polemizar consiste en tratar temas controvertidos, exponiendo ideas que sostengan la posición adoptada al respecto y que refuten las teorías de los adversarios, ideas que es preciso que se desarrollen de forma coherente y sistemática. El polemismo, más que una ideología, es una metodología o, mejor, una actitud a la hora de reflexionar y adquirir saberes. Para polemizar hay que mostrar una serie de rasgos: tener las ideas claras, saber defenderlas, ser capaz de rebatir al contrario y adoptar un proceder ordenado en la exposición de argumentos.

Vistas así las cosas, hay que reconocer que polemizar no es algo negativo ni destructivo, aunque a veces dé esa sensación, sino, al contrario, algo positivo y

---

<sup>26</sup> Hemos de dejar constancia de que, a diferencia de lo que ocurre con la idea conciliar, el polemismo bajomedieval no ha sido tratado por parte de la historiografía en cuanto tal. A lo más, se han hecho análisis parciales al hilo del tratamiento de determinados autores que mostraban tal tendencia. Pero no se han realizado estudios de conjunto sobre el método o la actitud polemistas en el sentido crítico que nosotros le damos. Por ello, en este punto nos limitaremos a exponer algunas precisiones conceptuales y a resumir su trayectoria histórica hasta la Baja Edad Media.

constructivo, que sirve para asentar, reforzar y desmentir teorías, estimulando las mentes de quienes se adentran en prácticas polemistas. Polemizar, pues, agudiza los ingenios.

La polémica se opone al dogmatismo. Procediendo en la línea polemista es como el conocimiento progresa, aunque el polemismo llevado a sus últimas consecuencias puede desembocar en el escepticismo. No obstante, la polémica evidencia el talante crítico y reflexivo que debe caracterizar al ser humano, que, no en vano, es un *homo rationalis*.

En la cultura occidental, el origen de la actitud polemista suele ubicarse en el mundo griego, cuyo culto a la razón inspiró el sentido crítico y, con él, el polemismo y el nacimiento de la filosofía como forma racional de captar la verdad. El mundo griego, como después el romano, rindió una veneración exacerbada al arte de la argumentación, dando origen con ello a la actitud polemista. Resultado de este proceder fue, en primer lugar, el movimiento sofista, que tanta importancia tuvo en Grecia. También el método socrático puede entenderse como una forma de polemizar. Recuérdese que Sócrates pretendía desmontar una serie de ideas preconcebidas que el individuo poseía, las cuales carecían la mayoría de las veces de fundamento y que, por lo tanto, eran fácilmente refutables<sup>27</sup>.

Relacionada con la polémica está la oratoria, que, al margen de sus aspectos demagógicos, tiene un claro componente polemista y que tantos personajes ilustres aportó en época griega y, sobre todo, en época romana. Demóstenes y Cicerón valdrían como sendos ejemplos de ello.

En la transición de la Antigüedad al Medievo, durante los primeros siglos del cristianismo, el polemismo, lejos de decaer, adquirió un verdadero esplendor. En estos momentos hubo que perfilar la fe cristiana, para enfrentarse a los múltiples ataques que sufría, tanto del paganismo como de las numerosas desviaciones heréticas que proliferaron dentro de ella. Ante eso, el polemismo cobró mucha importancia,

---

<sup>27</sup> Para un conocimiento global de la filosofía grecolatina, podemos consultar la clásica obra de Frederick Copleston. Véase COPLESTON, F.: *Historia de la Filosofía. Tomo I. De la Grecia antigua al mundo cristiano*, Barcelona, Ariel, 2011.

polemismo que da nacimiento a la apologética cristiana, que tan gran cantidad de figuras dio a la Iglesia en sus primeros siglos de existencia.

El resto del período medieval mantuvo su afición a polemizar. No olvidemos que la dialéctica constituyó una de las siete artes liberales.

Quizá se observa un debilitamiento del polemismo durante la Alta Edad Media, una vez que la fe cristiana estuvo firmemente asentada. Pero después del siglo XI vuelve a resurgir con fuerza el espíritu combativo. Un hito al respecto viene dado por la filosofía escolástica y su metodología, en su afán por clarificar las verdades cristianas. La escolástica medieval utilizó el procedimiento de plantear un tema y discutir sus múltiples puntos de vista, argumentando y refutando ideas. Esto es especialmente perceptible en Santo Tomás, de quien Alfonso de Madrigal toma muchas teorías y también el mismo método argumentativo, lo que se palpa en el *Defensorio*, como tendremos ocasión de comprobar.

En la Baja Edad Media, el polemismo se extiende, habida cuenta de la etapa crítica y de transición en la que nos encontramos, como ya hemos referido<sup>28</sup>. Y este polemismo desviará gran parte de sus energías hacia el poder pontificio, cuyo autoritarismo e ineptitud en muchos casos algunos critican. Así surgirá, como también se ha señalado, el conciliarismo. Pero a la vez se cuestionan otras realidades e ideas con las que no todos están de acuerdo, algunas veces sin abandonar el ámbito de las creencias religiosas. En este punto debemos recordar las célebres “disputas” entre religiones, en las que los territorios hispánicos jugaron un gran papel y que constituyen intentos de “racionalizar” las verdades dogmáticas. Nos referimos a la “disputa de Barcelona”<sup>29</sup> y,

---

<sup>28</sup> Ilustrativo al respecto de lo que venimos diciendo es que, en la *Historia de España* dirigida por Menéndez Pidal, el capítulo que se dedica al pensamiento religioso bajomedieval lleve por título “Teología polémica y sistemática en una época de controversias”, denominación que refleja muy adecuadamente el ambiente que se respiraba en la Baja Edad Media en el campo del pensamiento teológico. Véase FERNÁNDEZ CONDE, F. J.: *op. cit.*

<sup>29</sup> Encuentro celebrado en el Palacio Real de Barcelona en 1263 y protagonizado por el fraile dominico Pablo Christiani y el rabino gerundense Nahmánides.

sobre todo, de la “disputa de Tortosa”<sup>30</sup>, aunque no debemos llevarnos a engaño con el término que las define, pues más que “disputas” fueron “imposiciones”. En ellas se “debatieron” los aspectos controvertidos con los rabinos, para intentar alcanzar algún tipo de síntesis entre las religiones cristiana y hebrea, pero lo que se logró fue someter, a veces por la fuerza, a los representantes del judaísmo, que tuvieron que hacer profesión pública de sus errores. En todo caso, el polemismo, interesado de manera especial en los asuntos religiosos, flota en el ambiente de los siglos que cierran el Medievo. Cuando este polemismo deje de centrarse en cuestiones teológico-doctrinales y se aplique a aspectos empíricos estaremos ante el nacimiento de la ciencia moderna, que en la Baja Edad Media empieza a despuntar.

### **3.2. Alfonso de Madrigal y el *Defensorio de las tres conclusiones*: tratamiento historiográfico**

En nuestra opinión, Alfonso de Madrigal carece del reconocimiento que merece. Si preguntáramos por este autor, no ya a personas cualesquiera, sino a medievalistas, es muy probable que no nos pudieran proporcionar muchos datos sobre él, eso cuando no ignoraran hasta su existencia. Mediante nuestra indagación, únicamente podríamos constatar en algunas mentes la presencia de un vago recuerdo del “Tostado”, como se le conoce habitualmente<sup>31</sup>, aunque su conocimiento quizá pudiera ser algo más amplio

---

<sup>30</sup> Debate desarrollado, por iniciativa de Benedicto XIII, a lo largo de 67 sesiones durante los años 1413 y 1414 en Tortosa, posteriormente, en San Mateo (Castellón). Fue, sin duda, el “debate” religioso más importante de todos los que se llevaron a cabo.

<sup>31</sup> No está claro el motivo por el cual a Alfonso de Madrigal se le conoce como el “Tostado”. Se ha dicho que es su apellido, con lo que sería legítimo, y hasta obligado, referirse a él de esta manera. En ocasiones, por el contrario, se ha aludido a su presunta tez morena como justificación del término. Nuria Belloso hace referencia a este problema en su edición del *De optima politia*, pareciendo que se decanta por la segunda opción, la de la tonalidad de la piel (véase ALFONSO DE MADRIGAL: *El gobierno ideal*, Pamplona, EUNSA, 2003, p. 13). No obstante, nosotros creemos que sería más adecuado pensar en el apellido, pues existen razones de peso para pensar en ese sentido. Entre ellas, el hecho de que la mayoría de sus biógrafos, entre los que destaca Cándido María Ajo, constatan que fue hijo de Alonso Tostado (véase AJO GONZÁLEZ, C. M.: *Historia de Ávila y de toda su tierra, de sus hombres y de sus instituciones, por toda su geografía provincial y diocesana. Tomo XII. El Siglo XV: primer Siglo de Oro*

dentro de la ciudad de Ávila, o, a lo sumo, en la provincia homónima, por haberse desarrollado los años iniciales y finales de su vida de en estas tierras<sup>32</sup>.

Pese a ello, nos resistimos a aceptar que este desconocimiento se deba a que Alfonso de Madrigal no posee una gran sublimidad entre la intelectualidad hispana de todos los tiempos y, de manera muy especial, dentro de la de época bajomedieval, que es el período en el que transcurre su andadura. Y es que, a su faceta de teólogo erudito poseedor de una gran sabiduría, algo que destacan quienes se han acercado de él<sup>33</sup>, hay que añadir otros dos rasgos que le caracterizan y que le confieren una gran originalidad, por lo que se hace merecedor de una gloria mayor dentro de nuestro elenco de personalidades ilustres. Estas dos facetas apenas han sido analizadas, y hasta han sido escasamente señaladas. Hablamos del polemismo y del conciliarismo que están presentes en algunos de sus escritos. A resaltar estas dos características, ya hacíamos mención de ello, va destinada de modo primordial esta tesis doctoral.

Casi todos los estudiosos del Tostado señalan esta carencia de atención que ha sufrido su figura. Proliferan las alusiones al respecto. Por ejemplo, José Manuel Sánchez Caro destaca que sus obras están “hoy todavía faltas de los estudios

---

*abulense*, Ávila, Institución “Alonso de Madrigal”, 1962, p. 58). Por su parte, muchos autores se pronuncian también en la línea del apellido, como Pablo Luis Suárez (véase SUÁREZ, P. L.: “En el V centenario de Alfonso Tostado de Madrigal”, *Salmanticensis* 2, (1955), p. 140. Además, resulta interesante constatar cómo Fernando del Pulgar, quien, al vivir poco después del Tostado o incluso ser coetáneo de él durante los primeros años de su vida, debía tener acceso a informaciones de primera mano sobre el personaje, no alude a su tez morena en la descripción que hace de nuestro autor en sus *Claros varones de Castilla* (véase FERNANDO DEL PULGAR: *Claros varones de Castilla*, Madrid, Cátedra, 2007, p. 196) y queda fuera de duda que, de ser cierto, Fernando del Pulgar no podría dejar de citar el hecho, al ser el color oscuro de su piel tan llamativo como para originar el apodo de “el Tostado”. Por otro lado, no es infrecuente referirse a Alfonso de Madrigal como “el Abulense”, por haber desempeñado la dignidad episcopal en la ciudad de Ávila durante los últimos años de su vida.

<sup>32</sup> Existe en la capital abulense una calle y un centro educativo de enseñanza secundaria que llevan su nombre, sin olvidar que en su Plaza Mayor hay un monumento dedicado a personalidades ilustres de la villa, entre las que, como no podía ser de otro modo, figura el Tostado.

<sup>33</sup> Como tendremos ocasión de comprobar en el *Defensorio*, el Tostado posee una capacidad cultural y científica que va más allá de lo que cabría esperarse de su condición clerical, aun cuando en su época es a la misma condición de prelado ya le proporcione unos conocimientos superiores a los del grueso de la población.



monográficos pertinentes”<sup>34</sup> y también afirma que “un juicio global y fundamentado sobre toda su obra está aún por hacer... Como en tantas otras cosas, aquí también tenemos una tarea pendiente”<sup>35</sup>. El gran especialista tostadiano Emiliano Fernández Vallina se expresa en estos términos: “El tratar de la vida y obras de Alfonso Fernández de Madrigal entraña una gran dificultad por dos razones principales: a) por la enorme extensión de la obra de nuestro autor; b) por el cúmulo de datos sin organizar sistemáticamente que presentan los estudios parciales dedicados hasta ahora al abulense”<sup>36</sup>. Ángel Losada define al Tostado como “una voz que se ha callado durante cinco siglos”<sup>37</sup>. Por su lado, Joaquín Carreras y Artau señala que es “un gran escritor español de otros tiempos, demasiado olvidado en los nuestros, acerca del cual carecemos de una monografía definitiva y hasta escasean las noticias y las publicaciones”<sup>38</sup>.

Abundan afirmaciones similares a las recogidas. Por medio de ellas podemos ver que el Tostado no ha sido estudiado como debería, ni su figura ni sus ideas. Exceptuamos, aunque con reservas, su pensamiento político sobre cuestiones de gobierno y, por extensión, sobre política internacional, asuntos estos algo más trabajados<sup>39</sup>. Claro que

---

<sup>34</sup> Véase SÁNCHEZ CARO, J. M.: “Alonso de Madrigal, el Tostado”, en DEL SER QUIJANO, G. (coord): *Historia de Ávila IV. Edad Media (Siglos XIV-XV, 2ª parte)*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba de la Exma. Diputación, 2009, p. 743.

<sup>35</sup> *Ídem*, p. 744.

<sup>36</sup> Véase FERNÁNDEZ VALLINA, E.: “Introducción al Tostado: de su vida y de su obra”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 15, (1988), p. 153.

<sup>37</sup> Véase LOSADA GARCÍA, A.: “En la España del Siglo XV, la voz de un eminente teólogo español se alza contra la acusación de deicidio: Alfonso Fernández de Madrigal El Tostado”, en *Encuentros en Sefarad. Actas del congreso internacional “Los judíos en la Historia de España”*, Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1987, p. 266.

<sup>38</sup> Véase CARRERAS Y ARTAU, J.: “Las repeticiones salmantinas de Alfonso de Madrigal”, *Revista de Filosofía*, 5 (1943), p. 235.

<sup>39</sup> La teoría política y antropológica del Tostado cuenta con estudiosos de la talla del ya nombrado Emiliano Fernández Vallina, quien ha publicado un breve artículo en el que, sobre la base de las obras de Alfonso de Madrigal *De optima politia* y de *Breyloquyo de amor e amiçiçia*, analiza diversas ideas del autor: concepto del poder, la amistad, la familia, la sociabilidad del hombre, la moral humana, etc., resaltando la continuidad entre su pensamiento y el aristotélico, en el que el Tostado se basa. Véase FERNÁNDEZ VALLINA, E.: “Poder y buen gobierno en Alfonso Fernández de Madrigal (El Tostado)”, *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 23 (1996), pp. 255-274. Más antiguo es el estudio de Agustín de

parte de la explicación de esta circunstancia debe recaer en el carácter inédito de la mayoría de sus obras, que nos privan de un conocimiento directo y amplio de su pensamiento.

Paradójicamente, Alfonso de Madrigal no posee la aureola que tienen algunos autores que pueden ser considerados seguidores suyos, los cuales recogen parte de sus teorías. Nos referimos a ciertos componentes de la “Escuela de Salamanca”, como Suárez, Mariana, Vitoria y tantos otros, en cuyos escritos se entrevén muchas de las doctrinas del Tostado, especialmente su concepción del derecho internacional. Ellos sí son bien conocidos y han sido bien estudiados. Es como si se hubiese ensalzado más a los “discípulos” que al maestro.

Resulta más lamentable este descuido que ha sufrido Alfonso de Madrigal en nuestros días si fijamos nuestra atención en el hecho de que su figura pronto despertó interés, ya incluso entre sus coetáneos. Esto explica que Fernando del Pulgar, cronista de los Reyes Católicos, le incluyera, bajo el calificativo de “Obispo de Ávila”, entre los *Claros varones de Castilla*<sup>40</sup>, lo que parece constituir un signo inequívoco de su admiración por este autor y de la celebridad de que gozaba durante su vida y en los

---

Asís, quien en 1955 llevó a cabo una publicación con el título de *Ideas sociopolíticas de Alonso Polo (el Tostado)*, en la cual, al margen del evidente error de identificación del autor con el editor de sus obras, recalca las tesis del Tostado en lo concerniente a muchos temas sociales y políticos: formas de poder y gobierno, concepto de ciudad y reino, teoría familiar, etc. Véase ASÍS GARROTE, A. de: *Ideas sociopolíticas de Alonso Polo (el Tostado)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1955. Por su parte, las concepciones de derecho internacional de Alfonso de Madrigal han sido tratadas, entre otros, por Vicente Luis Simó Santonja en el estudio que, bajo el título de *Doctrinas internacionales de Alonso de Madrigal “El Tostado”*, realizó de su teoría política internacional, resaltando su contribución a la forja de una doctrina que culminaría luego en la figura de de Las Casas y de la Escuela de Salamanca en su conjunto, doctrina que comprende conceptos como el de “guerra justa”, “comunidad política internacional” o “derecho de gentes”. Para este autor, el Tostado es un claro partidario de la democracia, a la vez que un acérrimo pacifista en el orden internacional. Véase SIMÓ SANTONJA, V. L.: *Doctrinas internacionales de Alonso de Madrigal “El Tostado”*, Ávila, Diputación Provincial, 1959. En la misma línea se mueve el trabajo sobre las doctrinas internacionales del Tostado de Luciano Pereña Vicente. Véase PEREÑA VICENTE, L.: *El sistema de “El Tostado” sobre el derecho de gentes*, Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, 1956.

<sup>40</sup> Véase FERNANDO DEL PULGAR: *op. cit.*, pp. 196-198.

tiempos inmediatamente posteriores a la misma (nótese que la obra de Fernando del Pulgar se edita en 1486, mientras que la muerte del Tostado se produjo en 1455).

Después de la época en que vivió, tampoco fue infrecuente que los autores se ocuparan de él. En el siglo XVII, Gil González de Ávila redactó una *Vida y Hechos del Maestro Don Alonso Tostado de Madrigal, Obispo de Ávila*, obra dividida en siete capítulos y en la que recoge los hechos fundamentales de la vida de tan insigne y olvidada figura de la Iglesia bajomedieval española<sup>41</sup>. En el siglo XVIII, José de Viera y Clavijo, bajo el título de *Elogio de Don Alonso Tostado, Obispo de Ávila*, realiza una reseña biográfica de nuestro autor (premiada en 1782 por la Real Academia Española), muy favorable a su persona, como su título indica, destacando especialmente su erudición, buen tacto y extensa producción escrita<sup>42</sup>.

Es habitual que las “historias generales de Ávila” dediquen algunas páginas a la figura del Tostado, dada la gran relevancia que ha tenido en la historia de la ciudad y de su obispado. Y este recuerdo hacia el Tostado en los estudios históricos abulenses se encuentra también, lógicamente, en las obras dedicadas a los personajes ilustres de Ávila en el pasado, como ocurre en el trabajo de Luis Ariz, *Historia de las grandezas de la ciudad de Ávila*, en la que se dedican unos párrafos a Alfonso de Madrigal<sup>43</sup>. Igual en la *Historia de Ávila, su provincia y obispado* a cargo del académico D. Juan Martín

---

<sup>41</sup> Véase GONZÁLEZ DE ÁVILA, G.: *Vida y Hechos del Maestro Don Alonso Tostado de Madrigal, Obispo de Ávila*, Salamanca, Francisco de Cea Tesa ed., 1611. La obra está escrita en un tono laudatorio y apologético, perceptible desde el comienzo de la obra (“scrivo la vida, y hechos de un Obispo sancto y sabio, venerado de las naciones cristianas, como de su nacion propia por el mas alto sugeto, que ha producido España, en ciencia y saber católico...”). De este trabajo interesa especialmente para nuestro propósito el capítulo quinto, donde se habla de “Como Don Alfonso fue a Roma a defender ciertas proposiciones y como el Rey Don Juan el Segundo le hizo dar el obispado de Ávila”. En él se narra el viaje de nuestro personaje a Roma a defender ciertas tesis que mantenía y que le habían valido la acusación de heterodoxia. Esta defensa constituye el acta de nacimiento del *Defensorio*. No obstante, la estancia en Roma no sólo le sirvió para convencer al Pontífice de la verdad o, al menos, de la plausibilidad de sus proposiciones, sino que además causaron la admiración de Eugenio IV, quien accedió a la petición del rey castellano Juan II de proveerle del obispado abulense. Véase GONZÁLEZ DE ÁVILA, G. *op. cit.*, pp. 35-42.

<sup>42</sup> Véase VIERA Y CLAVIJO, J. de: *Elogio de Don Alonso Tostado, obispo de Ávila*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1782.

<sup>43</sup> Véase ARIZ, L.: *Historia de las grandezas de la ciudad de Ávila*, Alcalá de Henares, 1607, pp. 84 y 85.

Carramolino, publicada en 1872, al final de cuyo segundo volumen se halla una referencia al Tostado<sup>44</sup>.

De entre estas publicaciones sobre el pasado de Ávila, debemos otorgar un lugar preeminente a la realizada por Cándido M. Ajo González, la cual posee, entre otros, el mérito de habernos proporcionado la mayor cantidad de informaciones de nuestro personaje, tanto biográficas como doctrinales, aunque casi siempre a partir de datos de autores anteriores. En esta monumental obra sobre la historia abulense, concretamente en el volumen XII, dedicado a *El Siglo XV: primer Siglo de Oro abulense*, las referencias al Tostado son tan abundantes que sería imposible pretender hacer una enumeración de ellas, dedicándose tres partes completas del referido volumen a su figura. Estas tres partes llevan por títulos *La figura del Maestro Alfonso de Madrigal con la historia madrigaleña*<sup>45</sup>, *Alfonso V de Madrigal el Tostado*<sup>46</sup> y *Ávila cultural y científica: el Tostado*<sup>47</sup>. La última es la que tiene mayor valor, pues nos transmite una larga y fecunda información sobre la producción literaria y los demás trabajos del Tostado, manuscritos e impresos, incorporando notas sobre la valoración crítica que sus obras han recibido, tanto en las épocas pasadas como en las más recientes, pasando luego a analizar la relevancia del Tostado en su carácter polifacético como humanista, historiador, filósofo, jurista y teólogo.

En el siglo XX los trabajos sobre el Tostado no son tan abundantes como cabría esperar en una época en la que el interés por el pasado ha revolucionado la historiografía y ha hecho que se multipliquen extraordinariamente los trabajos históricos, especialmente en su segunda mitad. No obstante, podemos señalar en este sentido que, a raíz del V centenario del fallecimiento del Tostado, conmemorado en el año 1955, Pablo Luis Suárez quiso contribuir a su recuerdo, dedicándole unas páginas

---

<sup>44</sup> Véase MARTÍN CARRAMOLINO, J.: *Historia de Ávila, su provincia y obispado. Tomo II*, Ávila, 1999, pp. 448-458.

<sup>45</sup> Véase AJO GONZÁLEZ, C. M.: “La figura del Maestro Alfonso de Madrigal con la historia madrigaleña”, en *op. cit.*, pp. 57-81

<sup>46</sup> Véase AJO GONZÁLEZ, C. M.: “Alfonso V de Madrigal, el Tostado”, en *op. cit.*, pp. 503-508.

<sup>47</sup> Véase AJO GONZÁLEZ, C. M.: “Ávila cultural y científica: el Tostado”, en *op. cit.*, pp. 871-935.

en las que se hace una síntesis de sus datos biográficos y de sus trabajos<sup>48</sup>. Poquísimos tiempo después, en 1957, José Sanz y Díaz publicó en la popular colección “Temas Españoles” un cuadernillo sobre el Tostado, de carácter divulgativo y sintético, como el anterior<sup>49</sup>. Por su parte, el *Diccionario de historia eclesiástica de España* dirigido por Quintín Aldea, Tomás Marín y José Vives, recoge en su segundo volumen una referencia completa, aunque escueta, al Tostado. Aquí tenemos, en un espléndido compendio, la trayectoria biográfica, la referencia de sus principales obras y unas indicaciones bibliográficas sobre el personaje<sup>50</sup>. De igual modo, contamos con una entrada sobre el Tostado en el volumen V de la obra de Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*. En ella se resume la vida del Tostado y, además, se proporciona un amplio listado de su producción y una extensa bibliografía sobre el personaje<sup>51</sup>.

En su tratado sobre el pensamiento medieval español, los hermanos Carreras y Artau dedican un extenso capítulo a Alfonso de Madrigal, en el que trazan unos esbozos biográficos del autor y refieren sus principales obras, estableciendo entre ellas una clasificación tripartita: escritos exegéticos bíblicos, escritos teológicos doctrinales y en ocasiones polémicos y escritos “de sabor renacentista”. En el segundo grupo estarían sus obras conciliaristas, a las cuales se dedican unos interesantes párrafos. Los autores señalan la existencia de algunas obras sobre el tema conciliar que no se conservan, teniendo que recurrir para el examen de su pensamiento eclesial a su *Defensorium*,

---

<sup>48</sup> Véase SUÁREZ, P. L.: *op. cit.*, pp. 140-150. Suárez divide su exposición en cinco partes: persona (léase biografía, en la que se indican los habituales datos de formación y obra del Tostado, aludiendo a su defensa del conciliarismo), obra (consideraciones genéricas sobre las innovaciones fundamentales que aporta la misma), relación con la Universidad de Salamanca (descripción de sus años de aprendizaje y docencia), obras (enumeración de ellas, así como de las ediciones que de las mismas se han llevado a cabo) y elogio final (inclusión de diversas loas que se han compuesto hacia el Tostado por distintas personalidades de la cultura española).

<sup>49</sup> Véase SANZ Y DÍAZ, J.: *Alonso de Madrigal*, Madrid, Temas Españoles nº 301, 1957.

<sup>50</sup> Véase BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, J.: “Alfonso de Madrigal”, en ALDEA, Q., MARÍN, T. y VIVES, J. (dirs.): *Diccionario de historia eclesiástica de España. Volumen II*, Madrid, CSIC, 1977. pp. 1390 y 1391.

<sup>51</sup> Véase DÍAZ DÍAZ, G.: *Hombres y documentos de la filosofía española. Vol V*, Madrid, CSIC, 1995, pp. 64-69.

realizando un breve resumen de las tesis conciliares allí contenidas<sup>52</sup>. Recientemente, José Manuel Sánchez Caro también ha dedicado un apartado al Tostado, una reseña divulgativa sobre la figura y obra de nuestro personaje<sup>53</sup>.

La vinculación entre Alfonso de Madrigal y la Universidad de Salamanca, primero como alumno y luego como profesor, fue tal que los estudios históricos llevados a cabo sobre esta institución universitaria han aportado datos sobre esta figura eminente de sus aulas<sup>54</sup>. Así procede Vicente Beltrán de Heredia, al consagrarle un capítulo en la obra a que nos hemos referido antes sobre la universidad salmantina<sup>55</sup>. En la misma línea situaremos la colaboración de Emiliano Fernández Vallina que lleva por título *La importancia de Alfonso de Madrigal, “el Tostado”, maestrescuela en la Universidad de Salamanca*<sup>56</sup>, verdadero resumen general de la vida y obra del Tostado, con indicación de sus principales datos biográficos y una enumeración de sus obras más relevantes, así como un comentario de sus teorías, aunque sólo aludiendo superficialmente a su conciliarismo. Dentro de la obra que contiene el trabajo anterior también hay que hacer mención del trabajo de la que son autoras Inmaculada Delgado Jara y Rosa María Herrera García y que se denomina *Humanidades y humanistas en la Universidad de Salamanca del siglo XV*<sup>57</sup>, la cual contiene una breve referencia al Tostado en tanto que figura humanista de la Universidad de Salamanca.

---

<sup>52</sup> Véase CARRERAS Y ARTAU, T. y J.: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV. Tomo II*, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1943, pp. 542-558.

<sup>53</sup> Véase SÁNCHEZ CARO, J. M.: *op. cit.*, pp. 737-744.

<sup>54</sup> Decíamos antes que esta institución universitaria, la más célebre de la España bajomedieval, formó, además de al Tostado, a importantes teólogos, que tuvieron un papel relevante en la polémica conciliar que se gestó entonces. Para una bibliografía sobre la relación entre la universidad salmantina y el conciliarismo, véase nota 19.

<sup>55</sup> Véase BELTRÁN DE HEREDIA, V.: “Don Alfonso Fernández de Madrigal, el Tostado. Rectificaciones históricas”, en *op. cit.*, pp. 474-499.

<sup>56</sup> Véase FERNÁNDEZ VALLINA, E.: “La importancia de Alfonso de Madrigal, *el Tostado*, maestrescuela en la Universidad de Salamanca”, en RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. y POLO RODRÍGUEZ, J. L. (eds.): *op. cit.*, pp. 161-178.

<sup>57</sup> Véase DELGADO JARA, I. y HERRERA GARCÍA, R. M.: “Humanidades y humanistas en la Universidad de Salamanca del siglo XV”, en RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. y POLO RODRÍGUEZ, J. L. (eds.): *op. cit.*, pp. 258 y 259.

De todos modos, estos trabajos genéricos sobre Alfonso de Madrigal, la mayoría de los cuales poseen un carácter divulgativo o incluso versan sobre otro tema y sólo tratan tangencialmente de nuestro autor, no alcanzan a cubrir la necesidad de conocimiento que el Tostado requiere, por lo que en ningún caso llenan, todo lo más mitigan, la falta de obras de envergadura que traten de una figura tan relevante como es la de este intelectual.

Algunos especialistas han abordado aspectos particulares sobre la figura del Tostado<sup>58</sup>, como ha hecho Ángel Losada, que se ha interesado por la visión que sobre los judíos tiene nuestro autor<sup>59</sup>, o Luisa Cuesta, quien ha indagado acerca del periplo que siguieron sus obras cuando se llevó a cabo la primera edición de las mismas<sup>60</sup>. También podríamos citar a Florencio Marcos Rodríguez o a Joaquín Carreras y Artau como autores que han trabajado aspectos particulares de Alfonso de Madrigal; el primero, la importancia de ciertos manuscritos de sus obras<sup>61</sup>; el segundo, el tema de sus “repeticiones”<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> Para los estudios sobre las ideas sociopolíticas de Alfonso de Madrigal, véase nota 39.

<sup>59</sup> Ángel Losada ha resaltado un aspecto casi desconocido de Alfonso de Madrigal: su labor apologetica hacia el pueblo hebreo, frente a la acusación de deicidio que tradicionalmente se ha lanzado contra él, acusación que es bien sabido que en muchos casos justificó la segregación e incluso la agresión física hacia este colectivo por parte de la sociedad cristiana medieval. Losada analiza cómo el Tostado, en su *Comentario al Evangelio de San Mateo* y mediante el recurso a citas bíblicas, dándonos con ello un vivo ejemplo de su “polemismo”, resaltó la ignorancia, que no la malicia, de los judíos hacia la divinidad de Jesucristo. Con esta interpretación, nuestro autor adopta una postura más humanitaria que algunas figuras consideradas defensoras de las libertades de los pueblos, como Las Casas, quien en realidad no deja de culpar a los judíos por la muerte de Cristo, pese a reconocerles su derecho a una existencia libre. Véase LOSADA GARCÍA, A.: *op. cit.*

<sup>60</sup> De gran relevancia es el tema de las variadas vicisitudes por las que pasó la ingente producción doctrinal del Tostado después de su muerte. A este respecto, Luisa Cuesta ha estudiado el camino, tortuoso, que siguieron sus obras hasta poder ver la luz la primera edición de sus obras completas por impulso de la Corona Española. Así, tras la edición de algunas obras individuales del Tostado y tras sufrir largos avatares, es Alonso Polo el encargado de llevar la empresa a feliz término en Venecia. Véase CUESTA GUTIÉRREZ, L.: “La edición de las obras del Tostado, empresa de la Corona Española”, *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, LVI (1950), pp. 321-334.

<sup>61</sup> Véase MARCOS RODRÍGUEZ, F.: “Los manuscritos de Alfonso de Madrigal conservados en la biblioteca universitaria de Salamanca”, *Salmanticensis*, 4 (1957), pp. 3-50, donde se estudian los 39 volúmenes manuscritos conservados en la Biblioteca Universitaria de Salamanca sobre el Tostado: procedencia de los manuscritos, cronología, contenidos, etc.

En tiempos recientes, Nuria Beloso Martín ha trabajado sobre el Tostado. Esta profesora de Derecho de la Universidad de Burgos, que ya dedicó su tesis doctoral a la figura de Alfonso de Madrigal<sup>63</sup>, ha publicado algunas monografías dedicadas a este autor y asimismo ha traducido al castellano y ha editado el *De optima politia*, con el título de *El gobierno ideal*<sup>64</sup>. A ella debemos el estudio *Política y humanismo en el Siglo XV. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, quizá una de las mejores monografías existentes hoy sobre nuestro personaje<sup>65</sup>. En esta obra se analiza, tras un primer apartado consagrado al obligado repaso a los datos biográficos del Tostado, su pensamiento antropológico (parte segunda de la obra) y sus doctrinas políticas, sociales y teológicas (parte tercera). En la obra se abordan sus concepciones sobre la vida, la racionalidad humana, la realización del hombre en tanto que ser racional, la sociabilidad humana, el derecho natural, la amistad, la familia, el dominio de las cosas, la guerra, el estado y la Iglesia, todo ello con bastante detalle y basándose en citas textuales de distintos escritos del Tostado, aunque adolezca del uso de un número muy reducido de sus escritos (destaca el recurso desproporcionado al *Breviloquyo de amor e amiçia*).

Dentro del análisis del pensamiento eclesiológico del Tostado que Nuria Beloso lleva a cabo, se trata la concepción político-religiosa del autor, lo que lleva a tantear sus teorías conciliares, sin ser estas objeto de estudio detenido<sup>66</sup>. Se parte de la similitud entre su teoría política democrática -donde el príncipe representa a la comunidad, pero puede ser depuesto por ella si actúa mal- y su teoría eclesiológica conciliar -donde el Papa representa a la Iglesia, pero el Concilio General puede deponerle-. Se realiza la

---

<sup>62</sup> Joaquín Carreras y Artau ha tratado el gran papel jugado por las “repeticiones” en la universidad de la época, en base al hallazgo, en la edición *princeps* de las obras del Tostado (Venecia, 1507), de una serie de obras del autor calificadas como “opúsculos” y que son en realidad (cuatro de ellas lo afirman explícitamente) “repeticiones” o resúmenes de sus lecciones en las aulas universitarias salmantinas. Llevan los títulos de *Opúsculum de Sanctissima Trinitate*, *In locum Isaiae*, *Contra clérigos concubinarios*, *De statu animarum post hanc vitam* y *De optima politia*. En el artículo se analiza el contenido de cada una de ellas, prestando especial atención a la última, dada su importancia. Véase CARRERAS Y ARTAU, J.: *op. cit.*, pp. 211-236.

<sup>63</sup> Con el título de *Hombre, sociedad y derecho en el pensamiento de Alfonso de Madrigal (el Tostado)*

<sup>64</sup> Véase ALFONSO DE MADRIGAL: *op. cit.*

<sup>65</sup> Véase BELLOSO MARTÍN, N.: *Política y humanismo en el Siglo XV. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Universidad de Valladolid, 1989.

<sup>66</sup> *Ídem*, pp. 153-155.



afirmación, con la que nosotros comulgamos, de que la obra para estudiar las ideas conciliares del autor -lamentando la pérdida de otras dos obras suyas, las cuales nos aclararían más su pensamiento en este sentido- es el *Defensorium trium conclusionum*.

Ante las referencias, como la recogida, que algunos autores hacen al conciliarismo de Alfonso de Madrigal, cabe preguntarse sobre el tratamiento historiográfico específico que ha recibido la teoría conciliar de este autor.

Aquí entramos en una de las grandes deficiencias del medievalismo hispano, que nuestra tesis quiere empezar a solventar. Sin dejar de reconocer la postura conciliarista del autor, casi todos los que se han ocupado del Tostado se limitan a señalar el hecho, sin profundizar ni explicitar más en el asunto. Sírvanos como ejemplo esta referencia de Adolfo de Castro, que resulta muy ilustrativa en ese sentido: “Asistió el Tostado al Concilio de Basilea. Siguió el parecer de los que quisieron privar de la Santa Sede a Eugenio IV por no acudir al llamamiento del Concilio. Creía que este era superior al Papa”<sup>67</sup>. Con estas palabras, el polígrafo gaditano “compendia” el conciliarismo del Tostado.

Para conocer el pensamiento conciliar de Alfonso de Madrigal debemos acudir, pues, a trabajos referidos a otros aspectos del autor que apuntan, con mayor o menor extensión, su tendencia conciliarista.

Es obligado citar en este punto a Marcelino Menéndez Pelayo, quien, dentro de su peculiar estilo literario, recoge en su *Historia de los heterodoxos españoles*, bajo el sugerente título de “Vindicación del abulense”, unas sucintas referencias a las ideas del Tostado que dieron lugar a la polémica que motivó la redacción del *Defensorio*. En este trabajo adopta una postura claramente defensora del Tostado, al que afirma que le han sido formuladas acusaciones contundentes de heterodoxia, tanto en su época (recordemos su viaje a Roma, la oposición a sus ideas que mostró Juan de Torquemada y la redacción del *Defensorio*), como después de ella, recalcando que este autor es

---

<sup>67</sup> Véase CASTRO Y ROSSI, A. de: *Biblioteca de autores españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Obras escogidas de filósofos. Tomo LXV*, Madrid, Atlas, 1953, p. XXIX. Nótese que este autor sostiene que Alfonso de Madrigal estuvo en el Concilio de Basilea, lo que no todos comparten. Véase al respecto la nota 90.

considerado un antecesor claro del protestantismo por parte de autores como el abate Marchena<sup>68</sup>. Menéndez Pelayo mantiene que sus doctrinas, pretendidamente heterodoxas, han sido aceptadas después y que, aunque es innegable su filiación conciliarista, piensa que su tendencia conciliar se ha exagerado, además de que en ningún caso debe olvidarse que esta actitud de nuestro autor fue muy común en aquellos tiempos, en unas mentes turbadas por los confusos acontecimientos que se estaban sucediendo en la Iglesia<sup>69</sup>.

La única publicación que trata con cierto detenimiento el conciliarismo del Tostado es la ya reseñada obra de José Luis Orella Unzué, en la que se dedican varias páginas al examen de sus tesis conciliares. Sobre la base del propio *Defensorio*, del que se transcriben párrafos íntegros, se analiza cómo el Tostado considera al Concilio General el genuino representante de Cristo y de su Iglesia, más que el Pontífice, al que, sin embargo, le otorga cierto papel directivo en el pueblo cristiano<sup>70</sup>.

Respecto a los escritos propiamente conciliares del Tostado, ninguno de ellos nos resulta accesible. El único texto castellano del autor que teníamos a nuestro alcance para poder captar su pensamiento eclesial era el *De optima politia*, en la edición que Nuria Belloso ha realizado y a la que antes nos hemos referido<sup>71</sup>. Pero este texto versa

---

<sup>68</sup> Hay más autores que han considerado que las ideas del Tostado constituyen un antecedente del protestantismo. Véase BESSON, P.: *Un precursor español de la reforma. El Tostado*, Buenos Aires, 1910.

<sup>69</sup> Véase MENÉNDEZ PELAYO, M: “Vindicación del abulense”, en *Historia de los heterodoxos españoles. Vol. I*, Madrid, BAC, 1978, pp. 562 y 563.

<sup>70</sup> Véase ORELLA UNZUÉ, J. L.: *op. cit.*, 1976, pp. 420-424. Aunque se trata de un estudio referido genéricamente al Occidente medieval, dedica una atención especial a los autores hispanos, con lo que todos ellos, incluyendo a Alfonso de Madrigal, quedan correctamente contextualizados en el universo teológico europeo de finales de la Edad Media.

<sup>71</sup> Véase notas 31 y 64. Por su parte, Miguel Avilés, al referirse a la teoría conciliar del Tostado, incide en este punto, recalcando que el autor postula un conciliarismo en consonancia con la teoría democrática que plantea en su trabajo *De optima politia*. Avilés también habla de la teoría eclesial de Juan de Segovia, el otro gran conciliarista hispano, y se lamenta de que este autor se vea inmerso en un desconocimiento que no merece, en gran parte por no haberse estudiado los numerosos manuscritos de sus obras que conservamos, lo que hemos dicho que se puede aplicar igualmente a Alfonso de Madrigal. Véase AVILÉS FERNÁNDEZ, M.: “La teología española en el siglo XV”, en VVAA: *Historia de la teología española Vol. I Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Madrid, Fundación Universitaria Española,

realmente sobre cuestiones políticas y, en consecuencia, con él sólo podíamos aproximarnos indirectamente a su concepción eclesial. Por otra parte, sus obras específicamente conciliares se han perdido<sup>72</sup>. Así, a la vista de estas dos dificultades, el *Defensorio* nos muestra su valía, aun cuando sea mucho más que una obra que refleja el pensamiento eclesial de su autor. Pero el *Defensorium* se encontraba en su lengua latina originaria y, además, no había sido objeto de ediciones recientes. De ahí la importancia de nuestro trabajo, al acercarlo al público de nuestro tiempo y al convertir el *Defensorium trium conclusionum* en el *Defensorio de las tres conclusiones*.

Para finalizar este apartado referido a la producción historiográfica sobre Alfonso de Madrigal, debemos añadir que, si sus ideas conciliares han sido bastante olvidadas, como hemos tenido ocasión de apreciar, su talante polemista ha sido más descuidado todavía. Sin ser abordado de forma específica por ningún autor, únicamente podemos percibir su eco en la información que nos transmiten algunos trabajos, como el citado de Ángel Losada<sup>73</sup>.

---

1983, pp. 495-577. Para la teoría eclesial de Segovia, véase además ORELLA UNZUÉ, J. L.: *op. cit.*, pp. 412-417 y 479-481.

<sup>72</sup> Se trata de obras que nos consta que Madrigal compuso y que llevan títulos tan sugestivos para el tema conciliar como *De Conciliis Generalibus (Sobre el Concilio General)*, *De potestate Papae (Sobre el poder del Papa)* o *De reformatione Ecclesiae (Sobre la reforma de la Iglesia)*.

<sup>73</sup> Véase nota 59.

## **4. ALFONSO DE MADRIGAL Y EL *DEFENSORIO DE LAS TRES CONCLUSIONES***

A partir de los trabajos señalados en el punto anterior, podemos exponer las líneas maestras de la vida de Alfonso de Madrigal, como también realizar una valoración de su labor intelectual.

### **4.1. Alfonso de Madrigal**

#### **4.1.1. El hombre**

Alfonso de Madrigal nace en 1401 en Madrigal de las Altas Torres, villa que unos años después también sería la cuna de la Reina Católica. De agudo ingenio, pronto es enviado a estudiar al convento franciscano de Arévalo, para pasar luego a la Universidad de Salamanca, en la cual termina impartiendo docencia (en el *Defensorio* se alude a este magisterio<sup>74</sup>, aunque el grado académico que alcanzó es objeto de discusión<sup>75</sup>). Es en estos años salmantinos cuando recibe la ordenación sacerdotal.

Su espíritu inquieto e indagador le reparará problemas. Así, estando en Siena (el motivo de su presencia allí es incierto), donde a la sazón se hallaba la Curia Pontificia de Eugenio IV, se ofrece a defender en sesión pública y ante el mismo Papa una serie de tesis o conclusiones, fruto de sus investigaciones y reflexiones, veintiuna en número, no sin antes exponerlas por escrito durante unos días en las puertas de las iglesias y conventos de la ciudad para conocimiento de la gente. El que una disertación oral fuera precedida de una exposición escrita de las cuestiones que se iban a defender era algo muy habitual en la época. No obstante, algunas de las proposiciones fueron condenadas, concretamente las proposiciones referentes tanto a la absolución del pecado por parte de Dios o del sacerdote, como otras dos en las que se aborda la fecha de la muerte de Cristo. El Tostado indica en el *Defensorio* que con anterioridad a poder defenderse ya

---

<sup>74</sup> Véase primera parte de la obra, cap. II.

<sup>75</sup> Véase AJOGONZÁLEZ, C. M.: *op. cit.*, págs. 71-74.

habían sido rechazadas por algunos<sup>76</sup>. Es admitido que el acto de defensa tuvo lugar el 21 de junio de 1443<sup>77</sup> y, aunque algunos sostienen que Alfonso de Madrigal salió exitoso de la prueba, realmente con su intervención no se favoreció nadie, pues ni sus enemigos pudieron evidenciar la falsedad de las tesis ni Alfonso de Madrigal logró convencerlos de su veracidad. Por ende, el pontífice, el cual no está claro si se encontraba presente en la defensa, encargó a Juan de Torquemada la redacción de un opúsculo para refutar las teorías tostadianas<sup>78</sup>. Por su parte, parece ser que Alfonso de Madrigal envió un escrito a los jueces para justificarse<sup>79</sup>.

La defensa de las tesis tiene puntos confusos, pues hay quienes sostienen que dicha defensa no se realizó en presencia del papa, sino sólo ante cardenales y distintos personajes de la Curia, tras lo cual, y siendo algunas de ellas condenadas, Alfonso de Madrigal se las presentaría al Pontífice, para lo que le dirigió una carta, que sería la que se recoge en la mayoría de las ediciones al final de la primera parte del *Defensorio* y que nosotros también incluiremos en idéntico lugar. Esta teoría se apoya en el hecho de que, en varios pasajes de la obra, empezando por el mismo prefacio, el autor se lamenta de que no se le permitiese defender públicamente sus teorías. ¿O acaso las defendió y, tras la acusación recibida, solicitó otra audiencia, ahora no para exponerlas sino para fundamentarlas concienzudamente, y esta segunda audiencia fue la que se le negó?

---

<sup>76</sup> Véase primera parte de la obra, cap. II, hacia el final.

<sup>77</sup> Eso es lo que dice Cándido Ajo (véase AJO GONZÁLEZ, C. M.: *op. cit.*, p. 76) y la mayoría de los biógrafos, aunque habría que plantearse si la coincidencia viene determinada por cuanto que unos se limitan a transcribir la información que encuentran en los otros.

<sup>78</sup> Del tratado se conservan varios ejemplares. Con el título *Ioannis a Turrecremata tractatus, in quo ponuntur impugnationes quarumdam propositionum, quas quidam magister in Theologia, nominatus Alphonsus de Matricali, posuit et asseruit in disputatione*, se halla, inédito, en la Biblioteca Vaticana (códice 5606). Como dice José Viera y Clavijo, “Torquemada compuso su *Tratado* contra el Tostado, que quedó inédito en la Biblioteca Vaticana: el Tostado compuso su *Defensorio*, que vió la pública luz, y corre impreso por todo el mundo” (véase VIERA Y CLAVIJO, J. de: *op. cit.*, p. 23). También existe una copia en la Biblioteca Nacional de Madrid (MSS/13250), bajo la intitulación *Impugnatio quinque propositiones quas in civitate Senensi Alphonsus de Matricali disputando tenuerat et presumpserat defensare*.

<sup>79</sup> En el capítulo III de la primera parte del *Defensorio* se hace referencia a él.

Sea como fuere, el carácter teórico-doctrinal del *Defensorio* hace que se pueda entender completamente sin necesidad de tener en cuenta estos detalles contextuales sobre la presencia o ausencia del Pontífice en la defensa de las tesis o sobre la existencia de una solicitud denegada de audiencia pública. La obra se concibe para su lectura, defendiendo unas tesis, frente a cualquiera que pretenda negarlas o, simplemente, para quien desee una justificación de las mismas por parte de su autor.

Poco después de estos sucesos, Alfonso de Madrigal vuelve a España. Recibe los hábitos monacales y entra en la cartuja tarraconense de Scala Dei, pero pronto es requerido por el rey castellano Juan II para ser su consejero. En 1445 es designado por el Papa, con la intercesión de Juan II, para ocupar la vacante del obispado de Ávila, cargo que desempeñará hasta su muerte en el año 1455.

#### 4.1.2. El intelectual

Alfonso de Madrigal vive y desarrolla su actividad en una época difícil, la primera mitad del siglo XV, en la que la Iglesia ya no es fortaleza que protege y referente que guía a los cristianos, como ocurría antes, aunque nunca hubieran faltado en ella grietas que se abrieran en forma de disidencias y herejías. Ahora, igual que sucede con muchas otras de las realidades de ese momento, la Iglesia se tambalea, en su caso titubeante entre el autoritarismo papal de antaño y los nuevos aires conciliaristas. No hacía mucho que habían tenido lugar acontecimientos inéditos en el mundo religioso. Primero fue el “Cautiverio de Aviñón”, que trasladó la residencia de los pontífices a esta villa francesa, fuera de la Ciudad Eterna, por primera vez. Como dice Rapp, “por espacio de tres cuartos de siglo, Roma no estuvo en Roma”<sup>80</sup>. Acto seguido, hizo su aparición el “Cisma de Occidente”, que puso sobre el escenario a tres papas simultáneamente, algo también desconocido, pues, si bien la existencia de cismas y antipapas es algo tan antiguo como la Iglesia, siempre quedó claro quién era el pontífice “verdadero” y quién o quienes los “usurpadores”.

---

<sup>80</sup> Véase RAPP, F.: *op. cit.*, p. 5.

Por si fuera poco, el conciliarismo hacía su aparición en el horizonte, primero como forma de resolver el espinoso asunto del cisma, a través de las asambleas conciliares, y después como manera habitual de ejercer el gobierno de la Iglesia, lo que sin duda incomodará a los pontífices, habituados a la teocracia pontificia<sup>81</sup>. Precisamente en la época de estos conflictos eclesiales conciliaristas es cuando tiene lugar la irrupción de la figura y la obra del Tostado.

El Tostado posee una erudición prolífica, polifacética y enciclopédica. Como se comprobará a través de las páginas del *Defensorio*, nos hallamos ante un autor versado en muchos temas (teológicos, políticos, filosóficos, astronómicos, lingüísticos, históricos, etnográficos, etc.), lo que puede constatarse con sólo examinar los títulos de las obras que componen su amplísima producción escrita, aunque en ocasiones nos veamos privados de poder analizar su contenido, al no haber llegado a nosotros muchas de ellas.

No obstante esa variedad de saberes, el Tostado es, por encima de todo, un teólogo, por formación y por condición, pues a la esmerada educación que recibió (en Arévalo primero y en Salamanca después, la cual hay que presuponer impregnada de un fuerte componente religioso, como era habitual en la época), hay que añadir el que fuera ordenado sacerdote primero y obispo finalmente. Por eso no puede extrañarnos que el grueso de su producción corresponda a obras sobre temas religiosos y que todas, incluso las que no poseen esta temática, desprendan halos teológicos.

Por otro lado, no ya catalogar, sino tan siquiera enumerar las obras de este autor, se torna una tarea casi imposible, tanto por la magnitud de su producción (precisamente, la sentencia popular castellana “escribir más que el Tostado” se fundamenta en esta gran capacidad para redactar obras que tenía Alfonso de Madrigal), como por el hecho señalado de que muchas de sus obras no han sobrevivido al paso del tiempo<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> La crisis de la teocracia pontificia se vio reforzada en estos tiempos por algunos hechos significativos. Recuérdese la labor del humanista Lorenzo Valla, que desmontó las aspiraciones políticas del Papado al demostrar la falsedad de la “Donación de Constantino”, lo que sin duda también asestó un duro golpe a las aspiraciones de dominio universal de los papas.

<sup>82</sup> Remitimos a los trabajos en los que se recoge el listado “completo” de la producción del Tostado. Ocupan entre ellos un lugar preeminente los del gran especialista Emiliano Fernández Vallina. Véase,

Por su labor exegética, Alfonso de Madrigal ha sido identificado como un estudioso y un comentador de libros bíblicos<sup>83</sup>. Por ello se le puede incluir, y de hecho así ha sucedido, dentro de la larga nómina de teólogos exegetas que han existido en la historia del cristianismo, aunque su amplísima producción justifique su encumbramiento sobre otros teólogos menos fecundos.

Tenemos que admitir que buena parte de su producción va orientada en ese sentido. Es así que disponemos de comentarios suyos a muchos de los libros de la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Estos escritos componen el grueso de los volúmenes que se han editado y que recogen su *Obra Completa (Opera Omnia)*<sup>84</sup>.

Pero debemos recalcar que Alfonso de Madrigal es más que un comentador. Alfonso de Madrigal, entre otras cosas, se caracteriza por poseer un manifiesto talante polemista, inherente a su forma de pensar y de percibir la realidad. El polemismo viene determinado por el hecho de que Alfonso de Madrigal no adopta una postura conformista y pasiva en la adquisición del conocimiento, limitándose a aceptar lo que la tradición o el magisterio de los autores le ofrecen, sino que se muestra crítico e indagador en pro de aprehender la realidad tal cual es, incluso si con su proceder traspasa la línea de la “ortodoxia”, lo que le ocasionará no pocos problemas y enemigos, como ocurrió con las tesis que dieron origen al *Defensorio*<sup>85</sup>. Percibimos aquí los ecos

---

entre otros trabajos de este autor, FERNÁNDEZ VALLINA, E.: “Manuscritos y ediciones del Tostado: caminos de ida y vuelta”, *Helmántica*, vol. 63, n° 190 (2012), pp. 277-289. También FERNÁNDEZ VALLINA, E.: “Podery buen gobierno...”, pp. 255-274.

<sup>83</sup> La faceta del Tostado como comentador es estudiada por David Gonzalo Maeso. Véase GONZALO MAESO, D.: “Alonso de Madrigal (Tostado) y su labor escrituraria”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Vol. IV (1955), pp. 143-185.

<sup>84</sup> Véase nota 82.

<sup>85</sup> No obstante, en los asuntos de fe, Alfonso de Madrigal, como teólogo y devoto cristiano, asume lo establecido por la Biblia. Este aspecto se trata en el *Defensorio*, por ejemplo al comparar el crédito incondicional que se debe a los autores bíblicos frente a la desconfianza que en ocasiones deben inspirar los demás autores, incluso los Santos Padres (véase segunda parte del *Defensorio*, caps. LXXXI a LXXXV). Pero esta “sumisión a la Biblia” no es óbice para que adopte una actitud indagadora y crítica en las cuestiones no recogidas en ella e, incluso, para que haga una lectura “racional” de muchos pasajes bíblicos, extrayendo conclusiones que en algunos casos se oponen a lo establecido por la Iglesia. De



de la sempiterna dicotomía entre fe y razón como fuente de conocimiento, presente ya desde los inicios del Medievo, durante siglos favorable a la fe y que ahora sin embargo parece que se inclina de forma cada vez mayor hacia la razón<sup>86</sup>, más decididamente si además se mantiene íntegramente todo aquello que afecta al dogma, como hace el Tostado<sup>87</sup>.

Pero para entender correctamente la actitud polemista del autor es obligado delimitar el término “polemismo” y proceder a limarlo, depurándolo de las connotaciones peyorativas con las que el término se suele presentar, según ya apuntábamos antes. Esto es especialmente importante en lo que se refiere al Tostado, pues no ha sido infrecuente equiparar el polemismo a la práctica de transgredir las ideas aceptadas por el mero hecho de hacerlo, algo así como quien incumple las normas establecidas con una intención provocativa e insumisa. Y en lo que respecta a Alfonso de Madrigal eso no es cierto, pues no somete a crítica verdades comúnmente aceptadas con un fin ofensivo, combativo o destructivo, sino que rechaza estas verdades porque piensa que realmente no son tales, al haber hallado, o haber creído hallar, mediante un análisis racional del asunto en cuestión, otras que las desmienten. Dicho de otro modo, no demuele ideas y

---

hecho, las ideas “polémicas” que expone en el *Defensorio* están sacadas, las más de las veces, de textos bíblicos.

<sup>86</sup> Las relaciones entre la razón y la fe como formas distintas de alcanzar la verdad se presentaron tortuosas desde los inicios del Medievo, al otorgarse a ambas un carácter excluyente, incompatible entre sí, a la vez que al considerarse a la fe como la fuente segura de conocimiento en todos los ámbitos, materiales y espirituales, frente a una razón errática. Este triunfo inicial de la fe se puede apreciar en la actitud gnoseológica de la mayoría de los Santos Padres, mas sin negar que en algunos de ellos se encuentren afirmaciones fundamentadas en argumentos racionales. Con el paso del tiempo, no obstante, se fueron armonizando sus relaciones, de manera que tanto la fe como la razón se tornaron válidas para llegar a conclusiones válidas sobre el mundo e, incluso, sobre Dios. Es esta la postura que encontramos en los escolásticos, como ocurre en Santo Tomás de Aquino. Posteriormente, y ya en las postrimerías del período medieval, será la razón la que vaya ganando terreno a una fe que, sin perder del todo su papel como forma de alcanzar las verdades teológicas, se verá relegada ante el conocimiento racional como modo de alcanzar el conocimiento del mundo, estando así ante la postura de los filósofos de finales del Medievo. Para seguir la evolución del pensamiento de la Edad Media puede consultarse cualquier obra genérica de filosofía medieval, siendo una de las más recomendables el clásico estudio de Étienne Gilson. Véase GILSON, E.: *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 2014.

<sup>87</sup> Véase nota 85.

teorías porque desee polemizar, sino que, a la inversa, polemiza porque desea derrumbar ideas o teorías que percibe que no se sostienen. De esta manera, la polémica se convierte en un medio y no en un fin, por más que pueda pensarse lo contrario, sobre todo cuando en sus argumentaciones deriva hacia otras cuestiones también escurridizas pero que no están directamente relacionadas con el asunto original, con lo que un tema controvertido enlaza con otro y así sucesivamente, pudiendo parecer que el objetivo perseguido es “polemizar por polemizar”<sup>88</sup>. Pero, insistimos, se trata de un polemismo edificador, que busca alcanzar la verdad.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos entender que, cuando Alfonso de Madrigal aplica su “polemismo” al asunto referente a quién debe tener el máximo poder en la Iglesia, una de las ideas a las que llegue sea la referente a que la instancia suprema de la Iglesia no puede ser sino el Concilio General, siendo este Concilio General la institución que debe encargarse de su gobierno, puesto que sólo él representa a la Iglesia adecuadamente y sólo él posee la garantía de no errar en sus determinaciones. Es tal la autoridad que concede al Concilio General, que considera que se halla por encima incluso del Romano Pontífice, a quien, llegado el caso, podría juzgar y deponer. Para arribar a esta verdad se basa en una serie de argumentos que él cree racionales y, por tanto, irrefutables, tales como el que muchos pontífices erraron en sus disposiciones, con lo que es claro que no poseían la verdad, o la interpretación de ciertos pasajes bíblicos sobre la base de que Cristo reconoció como instancia suprema de la Iglesia al Concilio General.

Alfonso de Madrigal, como todos los hombres de su época y según apuntábamos, se verá inmerso en el ambiente conciliar, no tanto por su participación directa en los concilios (su asistencia al Concilio de Basilea no es segura<sup>89</sup>), sino por el interés que

---

<sup>88</sup> Esto se percibirá muy bien en la segunda parte del *Defensorio*, por ejemplo, cuando el tema de la muerte de Cristo le haga adentrarse en otras cuestiones, tales como la crítica a la autoridad de la Iglesia y de sus autores o los calendarios y sus reformas, con lo que al final terminará abordando asuntos que se alejan mucho del tema inicial.

<sup>89</sup> Aunque algunos autores defienden la presencia del Tostado en Basilea, caso de los hermanos Carrera y Artau (véase CARRERAS Y ARTAU, T. y J.: *op. cit.*, pp. 542) o de David Gonzalo Maeso (véase GONZALO MAESO, D.: *op. cit.*, pp. 151 y 153), no existe unanimidad al respecto. Es más, la mayoría no se atreve a hacer afirmaciones categóricas al respecto, como Goñi Gaztambide, que se limita a señalar

muestra en adherirse a la doctrina conciliar aportando una correcta y completa formulación de ella<sup>90</sup>. La pugna que se produce en esta época entre las tendencias hierocráticas y las conciliares, pugna que podemos admitir que en el caso hispano se salda a favor de la hierocracia, no debe nunca silenciar al Tostado, un firme defensor del conciliarismo, por más que parezca inevitable reconocer que la victoria final en los territorios hispanos sea para los pontificalistas, abanderados por figuras de la talla de Juan de Torquemada, el gran rival de Alfonso de Madrigal y a quien se enfrenta ideológica y personalmente, razón por la cual Alfonso de Madrigal redacta el *Defensorio*, como alegato defensivo frente a las acusaciones que Torquemada le dirige<sup>91</sup>.

No obstante, y a pesar de los problemas que se le presentaron a lo largo de su vida, la Iglesia tiene a Alfonso de Madrigal por un digno hijo suyo. Este reconocimiento se debe, en primer lugar, a que él no dejó nunca de reconocerse como un fervoroso y respetuoso cristiano (en el *Defensorio* lo deja claro desde el principio<sup>92</sup>). Además, salvo en contadas ocasiones, muchas veces marcado por las circunstancias en que se vio inmerso, supo elegir el tono menos injurioso a la hora de exponer sus ideas. En esto se diferencia de otros autores europeos<sup>93</sup>. No olvidemos que el polemismo puede presentar

---

nuestro desconocimiento al respecto (véase GOÑI GAZTAMBIDE, J.: “El conciliarismo...”, p. 905). Orella Unzué únicamente dice que después de estar en Italia “pudo pasar por el Concilio de Basilea” (véase ORELLA UNZUÉ, J. L.: *op. cit.*, p. 420). Cándido Ajo consigna directamente el interrogante “¿estuvo en el Concilio?” (véase AJO GONZÁLEZ, C. M.: *op. cit.*, p. 76). Pero, incluso si no participó en la asamblea, eso no impide que Alfonso de Madrigal se involucrara en la problemática generada en los concilios, hasta tal punto que su teoría conciliarista constituye una aportación genial a la controversia ideológica alimentada por ellos.

<sup>90</sup> Desarrollaremos su teoría conciliar cuando nos ocupemos del estudio del *Defensorio*, pues es una parte importante de su contenido. Por su parte, Orella Unzué plantea sus líneas maestras sobre la base del texto latino de la obra, con un detalle poco habitual entre los autores (véase ORELLA UNZUÉ, J. L.: *op. cit.*, pp. 421-424).

<sup>91</sup> Véase nota 78.

<sup>92</sup> En el capítulo II de la primera parte de la obra deja constancia explícita de su adhesión a la fe cristiana cuando se pregunta: “¿Qué cristiano, e hijo de cristianos, convertido a la fe de Cristo desde la cuna e instruido y adoctrinado en esta fe a lo largo de todos los días y noches de su vida, rechazaría la remisión de los pecados?”.

<sup>93</sup> Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham son mucho más críticos y mordaces que Alfonso de Madrigal, sobre todo el primero, aunque también Ockham mantiene una manifiesta actitud

diversos grados y características según las personas y según la motivación que lo alimenta. Es en este punto donde encontraremos la diferencia fundamental entre autores como Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, de cuya pluma salen párrafos demoledores y con una fuerte carga de resentimiento en ocasiones, y autores como Alfonso de Madrigal, cuyo estilo crítico, perceptible en algunos pasajes del *Defensorio*, no deja de conservar una clara sobriedad<sup>94</sup>. Esta distinta actitud vendría explicada, sin negar su mayor inconformismo, por cuanto que los primeros se enfrentan a un problema muy concreto que les marca: un papa hostil, Juan XXII, que les persigue, y un emperador, Luis de Baviera, que les solicita una base doctrinal para poder justificarse frente al pontífice<sup>95</sup>. Alfonso de Madrigal, en cambio, ni es perseguido (pues, aunque los jueces de Siena le condenan, nunca sucumbió la amistad que mantenía con el pontífice Eugenio) ni tiene que defender a nadie, salvo a la verdad. A este respecto, es significativo que Guillermo de Ockham muera excomulgado y Marsilio de Padua desterrado, mientras que Alfonso de Madrigal lo haga ocupando la cátedra episcopal.

---

disconformista; baste citar las líneas finales del prólogo de su *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, cuando sostiene aquello de “buscaré la verdad ya investigando por mí mismo, ya preguntando a otros... Pero no estoy dispuesto a someter a la corrección de nadie lo que es evidente por las Sagradas Escrituras o por la razón. Tales cosas se han de probar y en modo alguno corregir” (véase GUILLERMO DE OCKHAM: *Sobre el gobierno...*, p. 4). La afirmación de Ockham podríamos ponerla también en boca de Alfonso de Madrigal. Los dos autores anteponen el conocimiento racional al obtenido de otras formas, aunque ambos salvaguardan la sublime autoridad de la Sagrada Escritura. Véase nota 85.

<sup>94</sup> Este talante conciliador sólo se pierde en momentos puntuales y como consecuencia de haber sufrido algún ataque que considera que atenta directamente contra la verdad y la equidad, lo que ocurre, por ejemplo, en el prefacio de la primera parte del *Defensorio*, cuando, al dirigirse a sus “enemigos”, quienes le acusaron de sostener doctrinas erróneas, les llega a calificar de “insignificantes e inoportunos perros”. No obstante, esto no puede considerarse un impropio, sino un símil que busca expresar de forma clara los sentimientos del autor hacia ellos.

<sup>95</sup> Recuérdense aquellas palabras que la tradición pone en boca de Ockham y que se dirigen al emperador: “Defende me gladio, ego te defendam calamo” (“Defiéndeme con la espada, que yo te defenderé con la pluma”).

## 4.2. El Defensorio de las tres conclusiones

### 4.2.1. Valoración general de la obra

El *Defensorio de las tres conclusiones*, pese a haber sido objeto de diversas ediciones antiguas en su lengua latina originaria (véase el apartado 4.2.5. de la tesis), no ha sido traducido al castellano hasta hoy<sup>96</sup>. No obstante, la mayoría de los que se han ocupado del estudio de la figura del Tostado hablan de este peculiar escrito suyo y de su contenido, lo que revela un conocimiento del mismo, habiéndose transcrito hasta párrafos completos de la obra para exponer las teorías de su autor, especialmente las conciliaristas<sup>97</sup>. Pero convendremos en que la lectura de fragmentos no equivale a la lectura de la obra completa, a la vez que el acercamiento a una obra a través de la selección que un autor hace de determinados fragmentos suyos no proporciona un conocimiento de la misma como su lectura directa, sin intermediarios que la expliquen o la utilicen para argumentar sus posturas. Por ello, creemos que el hecho de que el *Defensorio* carezca de ediciones modernas y, sobre todo, el que no haya sido nunca traducido íntegramente al castellano lo alejan, sin duda, de los lectores en general, pero también a veces de los especialistas, no siempre versados en lengua latina y que en no pocas ocasiones se han tenido que conformar con las aportaciones de quienes han

---

<sup>96</sup> En realidad disponemos de escasas ediciones modernas de las obras del autor. Una excepción la constituye el tratado *De optimapolitia*, editado y traducido por Nuria Belloso Martín con el título de *El gobierno ideal* (véase ALFONSO DE MADRIGAL: *op. cit.*). También contamos con la *Introducción al Evangelio según San Mateo*, editada por José Manuel Sánchez Caro, Rosa María Herrera García y M. Inmaculada Delgado Jara (véase ALFONSO DE MADRIGAL: *Introducción al Evangelio según San Mateo*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2008). Por su parte, las obras en castellano de Alfonso de Madrigal sí han sido editadas en tiempos más recientes. Véase el apartado “ediciones modernas”, dentro del punto 9.1.2. de la tesis, referido a las ediciones de las obras del Tostado.

<sup>97</sup> Como ocurre con Goñi Gaztambide, quien se basa en la transcripción de algunos párrafos del *Defensorio* para exponer el conciliarismo de Alfonso de Madrigal. Otro tanto hace José Luis Orella Unzué. Véase GOÑI GAZTAMBIDE, J.: “El conciliarismo...” y ORELLA UNZUÉ, J. L.: *op. cit.* En cualquier caso, todos los que hacen referencia al conciliarismo tostadiano aclaran que es en el *Defensorio* donde está desarrollada esta doctrina. Pero hemos de insistir en la necesidad que tiene el público de poder acercarse al *Defensorio* realizando una lectura completa del texto, que, además, encierra un contenido rico y diverso, superando la temática conciliarista.

expuesto partes de su contenido para hablar de las teorías del Tostado. Es por esto por lo que la faceta polemista del autor a la que antes se ha aludido, y que forma el eje vertebrador de nuestro trabajo, ha pasado desapercibida e, incluso, su pensamiento conciliar no se ha captado en su totalidad y de manera sistemática, sino de forma sesgada e inconexa, dado que de forma sesgada y parcial se ha presentado el contenido conciliarista del *Defensorio* hasta ahora, como una serie de párrafos aislados entre sí.

El *Defensorio* supone la respuesta a las acusaciones que recibieron en Siena tres proposiciones del autor<sup>98</sup>. Pero este aprovecha para disertar sobre temas de distinta índole, los cuales, sin perder del todo su relación con las tesis condenadas que se trata de justificar, se alejan en algunos momentos notablemente de ellas. Alfonso de Madrigal busca argumentar al máximo sus teorías y eso le lleva a abordar distintos asuntos que van saliendo al hilo de la exposición, de manera que, con frecuencia y a veces sin percatarse de ello, se aleja mucho de la idea inicial, lo cual confiere al texto su carácter multidisciplinar y su riqueza de contenido. No obstante, el engranaje de los distintos contenidos que se desarrollan en la obra está muy bien logrado, sin que quepa hablar de omisiones ni de repeticiones –salvo las necesarias- en la transmisión de las ideas; de ahí que en su conjunto sea un texto de fácil lectura y comprensión.

Los conocimientos que se desprenden de la obra nos ilustran suficientemente sobre el amplio y variado bagaje intelectual de su autor, por lo que el *Defensorio* se lee en ese sentido como una obra de síntesis del saber tostadiano.

El *Defensorio* puede considerarse tanto desde el punto de vista de su contenido como del su aspecto formal. Si se hace desde el contenido, nos hallamos ante una obra que pretende profundizar en varias ideas (absolución de los pecados, fecha de la muerte de Cristo, distintas cuestiones astronómicas, etc.). Si se hace desde el punto de vista formal, con independencia de los temas que la obra trate, estamos ante un escrito polemista, en la línea imperante en la época bajomedieval, aunque en este caso la

---

<sup>98</sup> Un trabajo interesante al respecto, aunque en idioma francés, lo constituye el artículo de Frédéric Gabriel. Véase GABRIEL, F.: “Canon textuel et autorité magistérielle: une controverse entre Alfonso de Madrigal et Juan de Torquemada (Sienne, 1443)”, *Revue des sciences religieuses*, 86/2 (2012), pp. 127-142. En él se contextualiza el proceso de Siena y se analiza brevemente la teoría eclesial de Alfonso de Madrigal.

polémica viniera motivada por un hecho muy concreto y definido como son las acusaciones de heterodoxia recibidas por el autor, lo que otorga a la obra un notable sabor defensivo. Es por eso por lo que el *Defensorio* tiene un fuerte componente doctrinal, pero también un claro componente metodológico. Dicho de otro modo, con el *Defensorio* adquirimos conocimientos, pero también perfeccionamos la capacidad de defender las propias ideas.

#### 4.2.2. El *Defensorio* en la producción de Alfonso de Madrigal

Dentro de la amplia producción de Alfonso de Madrigal, el *Defensorio* constituye una obra peculiar, presentando una serie de características particulares que la individualizan sobre el resto de escritos del autor.

La originalidad del *Defensorio* viene determinada por varios rasgos que presenta y que no hallamos en otros trabajos del Tostado. Los indicamos seguidamente.

En primer lugar, por el carácter coyuntural que preside la obra y que explica su génesis, al haberse redactado, no por libre deseo del autor, sino como consecuencia de un determinado hecho, en el que se vio involucrado: la acusación de heterodoxia de que fue objeto por parte de sus adversarios. Esto hace que el *Defensorio* tenga un objetivo específico que le marca y que le dicta su contenido, y que no es otro que la autodefensa del autor frente a esa acusación. Por este motivo, el contenido de la obra no puede desviarse sustancialmente del contenido de las tesis condenadas, tesis que trata de explicar Alfonso de Madrigal en sus páginas. Pero eso no significa que no pueda profundizar en temas colaterales a las tesis condenadas, sea de manera premeditada o incluso de manera involuntaria, algo que con frecuencia sucede al dar rienda suelta a sus ideas. No obstante, sus desviaciones temáticas se deben a su intención en profundizar o completar algún aspecto de las referidas tesis. Es así que la condena de las teorías del autor es un hecho que condiciona la obra y que explica su contenido y hasta el estilo lingüístico adoptado, siendo el referente presente a lo largo y ancho de sus páginas.

En segundo lugar, por su carácter polémico, al estar Alfonso de Madrigal dispuesto a mostrar la, en su opinión, falsedad de muchas ideas que se hallaban asentadas

firmemente en la tradición y autoridad de la Iglesia. Estas ideas falsas son más amplias que las que pretenden combatir las tres tesis que dan nombre a la obra, por lo que el *Defensorio* cuestiona muchas otras teorías que van apareciendo a medida que se critican las que dan razón de ser a la obra. Por ello, la recepción de la obra entre el público se podía presuponer impredecible, incluso era seguro que para algunos sería ofensiva, como en efecto lo fue. Pero Alfonso de Madrigal, aun siendo consciente de ello, sigue adelante con su labor. Parece que busca provocar a los lectores, con las consecuencias que eso tenga, una reflexión que haga ver que sus teorías son certeras, para lo cual no escatima en argumentos cuando las defiende.

En tercer lugar, y en lo que respecta al contenido del *Defensorio*, la originalidad de la obra viene determinada por la temática sobre el gobierno eclesial que en ella se trata, lo que desemboca en la idea conciliarista que ocupa buena parte del escrito. Este tema es tratado también en otras obras del Tostado que, por desgracia, se han perdido<sup>99</sup>. Ante esto, el *Defensorio* viene a ser una joya preciada para conocer la postura del Tostado en la controversia sobre el poder supremo en la Iglesia, que presidió el final del Medievo y a la que nuestro autor concedió mucha importancia, pues compuso varios tratados al respecto, aunque hoy en día tengamos que contentarnos con lo que expone en el *Defensorio* para conocer su posicionamiento al respecto.

En cuarto lugar, por su temática variada, pues ya se ha señalado que, aunque la obra tenga por finalidad explicar y justificar las tesis condenadas, el *Defensorio* no deja de ser un lugar para introducir los temas más diversos, eso sí, convenientemente hilvanados y encajados en el contenido general de la obra. Por ello, frente a otras obras del autor, más centradas en un determinado asunto, en el *Defensorio* encontramos informaciones de muy distinto signo. Por su heterogeneidad de contenidos, el *Defensorio* es difícil de encuadrar en el marco de la producción del Tostado desde el punto de vista temático<sup>100</sup>. No obstante, casi toda la producción tostadiana, aunque

---

<sup>99</sup> Véase nota 72.

<sup>100</sup> Algunos de los autores que se aventuran a clasificar la variopinta producción tostadiana incluyen el *Defensorio* dentro del apartado “obras teológicas”, junto a otros tratados del autor, tales como *De Sanctissima Trinitate* o *Ecce, Virgo concipiet*. Es el caso de Nuria Bellosó Martín (véase ALFONSO DE MADRIGAL: *El gobierno...*, pp. 49 y 50). Resulta evidente que el *Defensorio* supera ampliamente las otras obras de su “grupo”, obras dedicadas a tratar aspectos puntuales del dogma.



enfocada cada obra principalmente hacia un tema concreto, termina introduciendo y tratando aspectos diversos. Ahí reside gran parte de la originalidad y del interés del autor, quien, en sus obras, y por supuesto también en la que vamos a analizar, muestra los grandes conocimientos que posee.

Por todas estas razones, el *Defensorio* se nos presenta como un trabajo preciado del autor, un escrito con personalidad propia que no se diluye entre el resto de la producción de Alfonso de Madrigal.

#### 4.2.3. Título

La obra tiene por título latino *Defensorium trium conclusionum*. No obstante, en algunas ediciones aparece como *Defensorium trium conclusionum contra emulos in Romana Curia disputatarum*<sup>101</sup>, denominación que es más completa y que se corresponde mejor con la intencionalidad del autor. Por su parte, en la mayoría de los manuscritos conservados se intitula *Defensorium trium quaestionum disputatarum in urbe Senensi in Curia*<sup>102</sup>. En cualquier caso, siempre consta el carácter que posee en cuanto que “defensa” de las tres conclusiones condenadas. Por lo demás, ha sido habitual referirse a él como el *Defensorium trium conclusionum* o, simplemente, el *Defensorium* (de ahí que, al haberlo “castellanizado”, hablemos del *Defensorio*).

El *Defensorio* desarrolla las tres tesis combatidas en Siena, que son las relativas a la absolución del pecado por los ministros eclesiásticos, a la edad de Cristo al morir y al día concreto del año en el que se produjo la crucifixión. Aun así, hay quienes hablan de cinco tesis condenadas, pues dividen la primera conclusión, la de la absolución del pecado, y hacen de ella una triple afirmación, con lo que nos encontraríamos frente a cinco conclusiones rechazadas; es el caso de Menéndez Pelayo<sup>103</sup>, de David Gonzalo

---

<sup>101</sup> En concreto en la edición *princeps*, terminada en Venecia en el año 1531. Véase el apartado 4.2.5. de la tesis.

<sup>102</sup> Así ocurre, por ejemplo, con el manuscrito del Archivo Catedralicio del Burgo de Osma y con el de la Biblioteca Nacional de Madrid. Véase el apartado 4.2.5. de la tesis.

<sup>103</sup> Véase MENÉNDEZ PELAYO, M.: *op. cit.*, pp. 562 y 563.

Maeso<sup>104</sup> o de Pablo Luis Suárez<sup>105</sup>, entre otros. El mismo Juan de Torquemada, en su escrito contra las tesis del Tostado<sup>106</sup>, procede de igual modo. Para todos estos autores, las tesis condenadas serían cinco: primera, que Cristo no pudo morir en ningún otro año, salvo cuando empezó su año trigesimotercero; segunda, que Cristo no murió el 25 de marzo, como se creía, sino el 3 de abril; tercera, que ningún pecado, de cualquier condición que sea, es irremisible; cuarta, que Dios no absuelve de pena y culpa; quinta, que el sacerdote no absuelve de pena ni de culpa.

No obstante, el título de la obra es explícito al respecto, indicando que son tres las tesis condenadas, sin olvidar que el Tostado afirma, en los inicios de ella, que la tesis condenada referente al pecado es una y no tres, especificando, para más detalle, que, exceptuando la parte denunciada, el resto de la tesis fue aprobado, aunque no con agrado<sup>107</sup>.

#### 4.2.4. Proceso y fecha de composición

De acuerdo con la información suministrada en el propio *Defensorio*, podemos suponer que las dos partes en que se divide la obra se escribieron en momentos distintos y obedeciendo a circunstancias diferentes.

La primera parte, dedicada a Gutierre Álvarez de Toledo, arzobispo toledano que debió de gozar de la amistad de Alfonso de Madrigal, fue compuesta por deseo del propio autor, tal como se afirma explícitamente en el prefacio. En esta primera parte de la obra se aborda la conclusión condenada que versa sobre la absolución del pecado.

---

<sup>104</sup> Véase GONZALO MAESO, D.: *op. cit.*, p. 153.

<sup>105</sup> Véase SUÁREZ, P. L.: *op. cit.*, p. 141.

<sup>106</sup> Véase nota 78.

<sup>107</sup> Algunos autores actuales, quizá dejándose llevar por la difundida idea de las cinco proposiciones condenadas, se hacen eco de esta información y la reproducen en sus trabajos, como ocurre con Nuria Beloso Martín en su edición de *El gobierno ideal* (véase ALFONSO DE MADRIGAL: *El gobierno...*, p. 18).

La segunda parte, en cambio, fue escrita por mandato del cardenal Juan de Carvajal, a quien está dedicada, una vez que el Tostado había redactado la primera parte y a pesar de que no pensaba continuar la obra por considerar que las otras dos conclusiones condenadas y referidas a la fecha de la muerte de Cristo, que son las que se contienen allí, resultaban tan evidentes que no necesitaban un alegato justificativo. De todo ello se trata en el proemio de esta segunda parte del *Defensorio*.

En ambos casos, la obra es la respuesta a las acusaciones que se lanzaron contra el autor en relación a una serie de afirmaciones suyas. Pero, aunque esas acusaciones pudieran acrecentarse por enfrentamientos de índole personal entre Alfonso de Madrigal y sus oponentes, no se puede negar la existencia de una controversia doctrinal entre el autor y otras personas con otras ideas. Parece que en todo el proceso se entremezclan ambas motivaciones, la personal y la ideológica, aunque no podamos determinar el peso de cada una de ellas.

Las alusiones a conflictos y rencillas personales son constantes en la obra, con especial incidencia en los inicios de sus dos partes, momentos en los que Madrigal presenta el discurso que va a exponer.

Ya en el prefacio de la primera parte, en la dedicatoria a Gutierre de Toledo, se habla de la negación de sus detractores a concederle audiencia pública, aunque creemos que finalmente la audiencia tuvo lugar para evitar que su negativa dejara entrever sus maquinaciones y envidias. En el primer capítulo de la primera parte se puede percibir que el Tostado tenía problemas con sus detractores, que venían de antiguo. En el segundo capítulo se habla de que por causa de ello no pudo colgar sus tesis en las puertas de las Iglesias con suficiente tiempo. En el capítulo tercero se detalla que Alfonso de Madrigal hizo un escrito para los jueces que estuvieron implicados en la valoración y condena de sus tesis, como forma de justificarse y de hacer más eficaz la defensa oral que llevó a cabo. Parece que de este escrito está extraído el capítulo séptimo de esta primera parte. Por otro lado, en el proemio y capítulo inicial de la segunda parte también hay palabras críticas hacia los adversarios del autor, quien se lamenta de la envidia y maldad de sus adversarios, que tantos males le han acarreado.

En cuanto a la fecha de redacción, el *Defensorio* fue escrito con posterioridad a la defensa pública de las proposiciones que en él se sostienen, defensa que se suele situar en el 21 de junio de 1443<sup>108</sup>. En la obra hay varias referencias en las que se indica, no con exactitud, pero sí con mucha precisión, su fecha de redacción.

Todas las referencias aparecen en sus capítulos finales y por medio de ellas se deduce que el autor escribe estos capítulos a finales de ese año de 1443. Por otra parte, el hecho de que las referencias se hallen en los capítulos finales, unido a la unidad interna de la obra, lo que no hace plausible que el autor la compusiera por partes individuales, y menos todavía alterando el orden en el que aparecen en el *Defensorio* los distintos capítulos, permite suponer que Alfonso de Madrigal estaba terminando de redactar el *Defensorio* a finales de 1443.

En concreto, las referencias a las que hemos aludido son cuatro. Dos se hallan en el capítulo XC. En este capítulo se dice que “...desde aquel momento (la Natividad de Cristo) hasta hoy ha habido trescientos sesenta y un años bisiestos...”. Unas líneas más abajo, en el mismo capítulo, se recoge que “...cuando nosotros decimos ahora que debe comenzar el año mil cuatrocientos cuarenta y cuatro de Cristo, ellos (los astrónomos equivocados) dirían que debe comenzar el año mil cuatrocientos cuarenta y cinco...”.

Otra referencia se encuentra en el capítulo XCVII, siendo la más directa, pues incluso se afirma que se está a finales de 1443, dado que leemos que “...este año es el mil cuatrocientos cuarenta y tres y que el año mil cuatrocientos cuarenta y cuatro de Cristo comienza ahora en enero o, mejor, en el día de la Natividad...”. La expresión “ahora en enero” alude a la inminencia del comienzo de ese mes.

La última alusión está en el capítulo XCVIII, donde hallamos la expresión “...en los mil cuatrocientos cuarenta y tres años que han transcurrido desde la Natividad de Cristo hasta hoy...”.

De estas expresiones podemos derivar que el *Defensorio* se escribió en el segundo semestre de 1443, pudiendo afirmar que la redacción de la obra se inició no mucho

---

<sup>108</sup> Véase nota 77.

después de la defensa pública de las conclusiones. Además, sus dos partes debieron de escribirse de forma consecutiva y en un tiempo breve, pues en el lapso de seis meses la obra estaba acabada<sup>109</sup>.

#### 4.2.5. Manuscritos y ediciones impresas

Desde el momento de su composición, el *Defensorio* debió de tener una importancia fundamental en el conjunto de los escritos de Alfonso de Madrigal. Prueba de ello es que se conservan varios manuscritos de la obra y que, aunque no se conoce ninguna edición impresa que recoja de manera individual la obra (sí de otros escritos del autor), el *Defensorio* aparece en todas las ediciones existentes de la producción completa del Tostado<sup>110</sup>. De hecho, quienes en el pasado han indagado en su biografía (Gonzalo Maeso, Fernando del Pulgar, etc.) y los que en nuestro tiempo han trabajado sobre esta figura intelectual tienen siempre presente en sus trabajos el *Defensorio*. No en vano, y a diferencia de otras obras del autor, el *Defensorio* es inseparable de la vida del autor y de las peripecias que la misma le reportó.

Alfonso de Madrigal utilizó en esta obra, como en casi todos sus escritos, la lengua latina, que es la lengua en la que se halla su texto en todos los manuscritos y ediciones impresas del *Defensorio* habidas hasta hoy. Vamos a hacer un repaso de ellos.

En lo que se refiere a los manuscritos, conservamos varios, entre ellos uno en la Biblioteca Pública de Cáceres (nº 08371, fols. 73ra-139rb), otro en el Archivo Catedralicio del Burgo de Osma (nº 60, fols. 10r-106r) y otro más en la Biblioteca Nacional (MSS/16), sin descartar algún otro en archivos recónditos.

---

<sup>109</sup> Probablemente el autor permaneció durante el segundo semestre del año 1443 en Italia, para luego volver a España a ingresar en un monasterio. Véase AJO GONZÁLEZ, C. M.: *op. cit.*, p. 78. Sería entonces, durante su estancia italiana, cuando redactó la obra.

<sup>110</sup> Un buen estudio de los manuscritos y ediciones de las obras impresas de Alfonso de Madrigal lo constituye el trabajo de Emiliano Fernández Vallina: “Manuscritos y ediciones...”, pp. 277-289.

Las ediciones impresas de la obra completa de Alfonso de Madrigal<sup>111</sup> son cinco y, según se ha indicado, en todas ellas se recoge el *Defensorio*<sup>112</sup>.

La edición *princeps*, impulsada por la monarquía bajo la dirección de Gregorio de Gregori, Alonso Polo y Palacios Rubios, fue concluida en Venecia en el año 1531, en la imprenta de Pedro de Liechtenstein (esta edición se inició en 1507, pero sufrió diversos avatares); en ella se contiene el *Defensorio* en su volumen 13<sup>113</sup>.

En la segunda edición de las obras completas del Tostado, también realizada en Venecia unos decenios después, en 1596, en la imprenta de Domenico Nicolini y bajo la dirección de Bovosio y los hermanos Juan Bautista y Juan Bernardo Sessa, el *Defensorio* aparece en el volumen 27. La crítica admite que es la edición más bella y pulcra tipográficamente<sup>114</sup>.

La edición tercera, datada en Colonia en 1613, presenta el *Defensorio* en su volumen 12. Esta edición, dirigida por Juan Gymnich y Antonio Hieratus, fue impresa en los talleres de Baltasar Lipio y Juan Volmar. Presenta una gran sencillez tipográfica.

La cuarta edición, realizada en Venecia en 1615 por el eremita Paulino Berti, contiene el *Defensorio* en su volumen 25. Se realizó en la imprenta de Evangelista Deuchino. Fernández Vallina afirma que es la edición mejor y más completa<sup>115</sup>.

---

<sup>111</sup> Entendiendo por obra completa el conjunto de escritos del Tostado que se conservan, pues no pocos tratados se han perdido.

<sup>112</sup> Algunos hablan de seis ediciones, al dividir la edición *princeps* en dos, una primera realizada por De Gregori en 1507 y otra posterior en 1531, impulsada por el propio Carlos V como reparación por las vicisitudes que sufrió la de 1507. Ocurre, por ejemplo, con Pablo Luis Suárez. Véase SUÁREZ, P. L.: *op. cit.*, p. 147. Pero la mayoría de los autores la consideran una única edición.

<sup>113</sup> Esta edición primera sufrió diversos avatares hasta que finalmente pudo ver la luz; de ahí que algunos hayan hablado de dos ediciones distintas, según se ha dicho en la nota anterior. Véase CUESTA GUTIÉRREZ, L.: *op. cit.*

<sup>114</sup> En esos términos se expresa el gran especialista tostadiano Emiliano Fernández Vallina. Véase FERNÁNDEZ VALLINA, E.: “Manuscritos y ediciones...”, p. 284.

<sup>115</sup> FERNÁNDEZ VALLINA, E.: “Introducción al Tostado...”, pp. 167.

Por último, otra edición veneciana, fechada en 1728, fue realizada en la imprenta de Balleonio, y, como la anterior, también recoge el *Defensorio* en el tomo 25.

#### 4.2.6. Finalidad de la obra

La obra se redactó con una doble finalidad, una de carácter coyuntural y la otra de carácter académico. Expliquemos esta idea.

Como ya hemos señalado, el *Defensorio* fue redactado a raíz de la polémica en la que se vio envuelto Alfonso de Madrigal tras las acusaciones que recibieron algunas de sus tesis en Siena y la réplica a las mismas que compuso Juan de Torquemada. Como respuesta y justificación frente a esas acusaciones, Alfonso de Madrigal escribió la obra. Por ello estaríamos ante una obra con un carácter circunstancial, escrita ante unos acontecimientos concretos que exigen su redacción y en los cuales radica su razón de ser.

Eso no impide, sin embargo, que el Tostado utilice la obra como medio para llevar a cabo una demostración de su saber y que, aunque siempre a propósito de la defensa de las tesis condenadas, termine abordando temas, si no ajenos, cuando menos sí alejados de ellas. El *Defensorio* se convierte así en una forma de mostrar los conocimientos de su autor, con lo que tendríamos un escrito de carácter académico y doctrinal, de exposición de teorías, con independencia de cuál sea la causa concreta que animó a Alfonso de Madrigal a escribir la obra.

El autor, una vez que ha abandonado la curia sienesa y, con ello, los problemas que allí encontró, puede dedicarse a escribir de forma calmada y reflexiva acerca de lo que él considera irrefutable, esto es, las tres tesis rechazadas. Además, ahora puede hacerlo explayándose todo lo que estime oportuno, sin limitarse a incidir sólo en los puntos que pudieran serle más beneficiosos para su defensa jurídica. Teniendo esto presente, se entiende que el *Defensorio* supere fácilmente la coyuntura concreta que lo motivó y que se convierta en una exposición de asuntos variopintos, por más que vengan exigidos en última instancia por la controversia de las tesis condenadas. Pese a todo, es innegable que nunca se olvida la actitud apologética y justificativa que lo preside, se esté

defendiendo o no alguna de las ideas condenadas, lo que se aprecia, por ejemplo, en el hecho de que en la selección de citas que utiliza para esgrimir sus argumentos escoge aquellas que apoyan su causa y silencia las que no lo hacen, pues en la casi totalidad de los temas tratados, que ya de por sí tienen un marcado carácter polémico, es fácil encontrar discursos que invalidan sus teorías. Eso es especialmente significativo en lo concerniente a las citas bíblicas, que tanto abundan en el *Defensorio*, pues sabido es que en la Biblia se hallan a menudo referencias con las cuales se pueden defender tesis diversas, si no contrarias.

Al exponer sus ideas, Alfonso de Madrigal aprovecha para rechazar diversas teorías de algunos autores, a la vez que para ensalzar las de otros, pues la inmensa mayoría de sus ideas se fundamentan en obras y citas específicas.

#### 4.2.7. Estructura

La obra está estructurada, según se ha indicado anteriormente, en dos partes, de desigual extensión. La razón de esta división bipartita queda reflejada en el prólogo a la segunda parte y ya se ha expuesto en un apartado anterior (véase punto 4.2.4.).

La primera parte, más breve -integrada por siete capítulos-, desarrolla la tesis de la absolución de los pecados, presentando en el conjunto de la obra autonomía plena y total unidad temática, lo que no deja de ser natural, teniendo en cuenta que fue compuesta sin intención de ser continuada.

La segunda parte, mucho más extensa -formada por noventa y ocho capítulos-, se consagra a la defensa de las otras dos conclusiones condenadas, las dos referidas al momento de la muerte de Cristo, una a su edad al morir y otra al día y mes de su muerte. Es en esta segunda parte donde tiene cabida un gran número de asuntos colaterales a las conclusiones propiamente dichas, tanto por su mayor extensión como, por encima de todo, por la naturaleza de las tesis analizadas, que se prestan más a ello que la conclusión de índole puramente teológica y sacramental de la primera parte.



Las dos partes van precedidas de sendos prólogos, bajo la forma de dedicatorias. En lo que concierne a la primera parte, esta incluye en todas las ediciones impresas una carta al papa Eugenio IV, en la que el autor trata de justificar su posición; esta carta nosotros también la hemos incluido en nuestra edición, al final de la primera parte.

En lo que concierne a los capítulos que componen la obra, cada uno de ellos lleva un título, a veces detallado, en el que se resume su contenido. Estos títulos no proceden del autor, puesto que, aunque aparecen en todos los manuscritos y ediciones impresas de la obra, existen elementos que nos hacen sospechar que fueron añadidos por los copistas y editores posteriores. Entre ellos el hecho de que, a veces, en los distintos textos que recogen el *Defensorio*, y en especial en los de carácter manuscrito, aparezcan variantes, por lo común ligeras, que serían aportaciones personales de los copistas. Podemos señalar igualmente que en el título del capítulo primero de la segunda parte se haga alusión a la muerte del cardenal de Santo Ángel, muerte que fue posterior al fallecimiento del Tostado, por lo que no pudo ser este quien insertara ese título.

Los capítulos se muestran con una extensión en extremo desigual, desde algunos muy extensos, como el V y el VI de la primera parte o el LXXXVIII de la segunda parte, hasta los sucintos capítulos L, LX o LXI de la segunda parte, este último compuesto por un único y breve párrafo. Respecto a su contenido, por lo general presentan una coherencia interna bien lograda, de modo que la secuenciación en capítulos que aparece en el *Defensorio* se corresponde con la secuenciación de ideas y teorías que se van tratando en la obra, aunque en ocasiones un asunto pueda requerir para su completo desarrollo más de un capítulo, si bien en este caso la división de los varios capítulos consagrados al asunto en cuestión no deja de guardar coherencia<sup>116</sup>.

Gran importancia tiene, dentro de la segunda parte, el capítulo XVII, dado que posee en ella un carácter estructural, al dividirla en dos grandes secciones, pues los capítulos que van detrás de él se ocupan de desarrollar las ideas planteadas en ese capítulo XVII.

---

<sup>116</sup> Por ejemplo, cuando se analiza el significado de la cita bíblica “Si tu hermano ha pecado contra ti...”, el autor extrae cuatro conclusiones, que se abordan en los capítulos LXX, LXXI, LXXII y LXXV, respectivamente; pero como la tercera conclusión puede dividirse a su vez en dos partes, es tratada en los capítulos LXXII (planteamiento y primera parte), LXXIII (aclaraciones a la primera parte) y LXXIV (segunda parte).

Esta segunda sección de la segunda parte, que comienza con el referido capítulo XVII, es la más extensa de la obra, aunque, paradójicamente, ya no aborda ninguna de las conclusiones condenadas, sino que se limita a contrarrestar los argumentos que se pudieran hacer en favor del 25 de marzo como día de la muerte de Cristo. Pero no descuidemos que esta sección es de un enorme interés para nosotros, por cuanto que en ella se plantea, entre otros temas diversos, el del conciliarismo.

#### 4.2.8. Ideas y contenido

Con frecuencia se afirma que el *Defensorio* se compuso para defender las tres conclusiones de su autor que habían sido condenadas. Pero esta es una afirmación que, aunque cierta, debe matizarse para no llevarse a engaño, porque ya hemos insistido en que son muchos los temas que se tratan en el escrito, algunos con tanto detenimiento que llegan a eclipsar a las propias conclusiones condenadas, como sucede con sus ideas conciliaristas. Pero tampoco podemos aceptar que su autor concibiera la obra como un alegato conciliarista, por más que el tema conciliar sea uno de los que acaparan mayor número de capítulos de la segunda parte de la obra; porque, sin restar importancia a la doctrina conciliar que se recoge, hay que admitir que son muchas otras las cuestiones que también se analizan.

En consecuencia, hay que concluir que el contenido de la obra es muy variado, pues abundan las consideraciones de tipo teológico, por supuesto, pero también las de índole ética, lógica, astronómica, histórica, cronológica, antropológica, jurídica, lingüística, etimológica..., aunque el eje vertebrador de la obra sea, por supuesto, la defensa de las tres tesis que motivaron su redacción.

Estas tres tesis son las siguientes: “Dios no absuelve de pena y culpa, ni tampoco ningún sacerdote puede hacerlo”, “Cristo murió cuando alcanzó su trigesimotercero año de vida” y “Cristo no murió el día de la Anunciación, como suele creerse, sino el día tercero de abril”.

No obstante, y como afirma Alfonso de Madrigal en el primer capítulo de la segunda parte de la obra, para justificar las dos últimas tesis citadas es necesario desarrollar otras

dos de las conclusiones presentadas, que parece que fueron aprobadas. Son las referidas a la negación de la anticipación de la cena pascual por parte de Cristo y a la utilización en ella de panes ácimos y no fermentados.

A lo largo de la exposición de todas estas teorías es cuando se produce la introducción de otros asuntos de distinta índole en el *Defensorio*.

Esquemáticamente, podríamos estructurar la distribución del contenido de la obra de la siguiente forma.

Primera parte:

- Capítulos I – III: exposición del proceso al que fue sometido el autor por sus adversarios e introducción a las ideas contenidas en la primera conclusión condenada, referida a la absolución de los pecados.
- Capítulos IV – VI: exposición detallada de la primera conclusión condenada y crítica del error de los adversarios del autor al condenarla.
- Capítulo VII: recapitulación de lo expuesto anteriormente.

Segunda parte:

- Capítulo I: planteamiento de la segunda parte de la obra.
- Capítulos II – X: exposición del cumplimiento de las obligaciones judaicas por parte de Cristo, incidiendo en que Cristo no anticipó la cena pascual ni consumió en ella panes fermentados.
- Capítulos XI – XV: exposición razonada de la segunda conclusión condenada, referente al año de la muerte de Cristo.
- Capítulo XVI: exposición razonada de la tercera conclusión condenada, referida al día de la muerte de Cristo.
- Capítulo XVII: enumeración de siete posibles objeciones a la tercera conclusión condenada.
- Capítulo XVIII: réplica a la primera objeción, referente a la autoridad de Agustín.
- Capítulo XIX: réplica a la segunda objeción, que versa en torno a la coincidencia de fechas entre la Concepción y la Pasión de Cristo.

- Capítulos XX – LXXX: réplica a la tercera objeción, referida a la autoridad de la Iglesia y a la autoridad de los padres.
  - a) Cap. XX: planteamiento de la cuestión.
  - b) Caps. XXI – XXXVIII: desarrollo del tema de la infalibilidad de la Iglesia.
  - c) Caps. XXXIX – LVIII: comparación entre la vieja y la nueva ley.
  - d) Caps. LIX – LXVII: tratamiento de las potestades y gobierno de la Iglesia.
  - e) Caps. LXVIII – LXXVI: desarrollo de las ideas conciliaristas.
  - f) Caps. LXXVII – LXXX: resolución de la cuestión.
- Capítulos LXXXI – LXXXV: réplica a la cuarta objeción, que se refiere a la aprobación de las obras de los autores por parte de la Iglesia.
- Capítulos LXXXVI – LXXXIX: réplica a la quinta objeción, correspondiente a los errores que se contienen en los calendarios.
- Capítulo XC: réplica a la sexta objeción, que versa sobre la omisión de los años bisiestos en los cálculos.
- Capítulos XCI – XCVIII: réplica a la séptima objeción, referida a las reformas en el cómputo cronológico a través de los tiempos.

A continuación, sintetizamos el contenido del *Defensorio*.

## PRIMERA PARTE

Está dedicada íntegramente a analizar la conclusión condenada referida a la absolución del pecado. En esta parte se lleva a cabo un análisis exhaustivo del pecado, examinando sus elementos internos, ocho según el Tostado, los cuales se definen y se indica, de cada uno de ellos, si se absuelve al hombre o no.

Tras una introducción, a manera de dedicatoria al arzobispo Gutierre de Toledo, en la que ya el autor expone sus divergencias con los que tratan de arrumbar sus teorías, la obra comienza (cap. I) exponiendo las dos causas que, en opinión del autor, han dado lugar a la condena de sus tesis por parte de sus enemigos: la envidia personal que muestran hacia su persona, ajena a una cuestión académica, y la ignorancia que presentan ante unas ideas que cualquier hombre versado consideraría ciertas. A continuación (cap. II) se desarrolla una serie de argumentos para defender que el autor en ningún caso ha negado el poder de remisión de los pecados por parte de Cristo ni de

la Iglesia, que es de lo que le acusan sus adversarios, habiendo ellos entendido eso como consecuencia de su tan deficiente como tergiversada interpretación de la tesis propuesta. Para confirmar su posición, Alfonso de Madrigal aduce múltiples citas bíblicas en las que se defiende expresamente la remisión de los pecados, a la vez que se afirma la incongruencia de la negación de esa remisión con la teología católica. Después se pasa a explicar (cap. III) que en realidad el problema que ha dado lugar a la polémica reside en una confusión terminológica, la cual hace que se entienda la pena y la culpa en el pecado con un significado distinto al que tiene de ellas el autor, pues se suele dar a ambos conceptos un sentido amplio, mientras que Alfonso de Madrigal los considera desde el punto de vista estrictamente teológico. A este respecto, el autor alude a textos jurídicos que parecen ir en la línea defendida por él y en los que se da a entender que, estrictamente hablando, resulta incorrecta la expresión “absolución de pena y culpa”, por más que, no restringiendo los significados de estos dos términos y perdiendo así rigor conceptual, se podría conceder la validez de la expresión.

Luego el autor pasa a defender (cap. IV) la existencia de ocho elementos en el pecado, exponiendo cada uno de ellos con el apoyo de diversas referencias bíblicas y de autores varios, entre los que sobresale Tomás de Aquino. Estos ocho elementos son el acto o acción que se lleva a cabo (o se deja de realizar) cuando se peca, la culpa o carencias existentes de las debidas circunstancias que rodean al acto, la ofensa a los perjudicados por el pecado, la mancha que impregna el pecado (entendida como algo que quita la belleza del alma o como impureza de dicha alma), la oscuridad que envuelve al pecado (a veces identificada con la mancha, como hace Aquino, pues la mancha oculta de alguna manera el resplandor de la luz divina), la falta u obligación contraída por el pecado, la pena que se merece por el pecado y la inclinación al mal como hábito por haber cometido un acto pecaminoso.

Acto seguido se justifica (cap. V) de cuáles de esos elementos se absuelve y de cuáles no, pues de muchos de ellos se perdona o se remite, e incluso algunos desaparecen por sí solos, por lo que resulta erróneo que de ellos se “absuelva”. En concreto, el acto o acción termina por sí solo una vez que el pecado se ha cometido, igual que termina su carencia o culpa, no teniéndose que hacer nada para acabar con ellos. La ofensa (tanto el hecho malvado que la causa en sí como la sensación que se genera en la persona ofendida, pues de ambas maneras se entiende la misma) desaparece

también sola con el hecho en el primer caso, mientras que en el segundo caso se perdona o borra, pero no se absuelve. La mancha es la deformación de la belleza originaria del alma, luego también es algo negativo, como la culpa; permanece después del pecado hasta que se borra por la gracia -del mismo modo que la desnudez se “borra” con el vestido-. La oscuridad por la privación de la gracia se puede identificar con la mancha, como hace Santo Tomás. De ella no somos absueltos, sino que se quita, se aleja..., pero no se absuelve de ella. La falta, entendida como obligación a la pena, sí es de lo que se absuelve, una vez que se suprime el vínculo que nos une a la pena. La pena hacia la que se produce la falta u obligación es algo separado del pecado -los otros elementos están dentro de él-, por lo que no se absuelve ni borra, sino que de ella se es liberado. Del hábito o inclinación al mal no somos liberados nunca, sino que permanece hasta que nosotros cambiamos nuestra forma de ser. Por ello, se niega rotundamente que de la pena y de la culpa, tal y como han quedado definidas en el anterior capítulo, pueda ser el hombre absuelto, por más que si se usan los términos en sentido amplio e impreciso sí lo sean. Sólo se absuelve, hablando con propiedad, de la falta.

El cap. VI profundiza en la imposibilidad de la absolución en lo relativo a la pena y la culpa en el pecado, como también explica por qué algunos, aunque usando términos impropios, se refieren a ellas así. En realidad, “absolver del pecado”, aunque se use mucho, es una expresión impropia, aunque en un principio resultase adecuada, pues los doctores todavía no habían delimitado los ocho elementos que lo componen y hablaban de “pecado” en cuanto elemento que engloba sus ocho componentes, incluyendo la falta, que es de lo que sí se absuelve. A veces se usaba “culpa”, englobando igualmente todos ellos. En ese caso y por las mismas razones, también es cierto que se absuelve de culpa. Pero si se entiende por culpa la carencia de las debidas circunstancias en el acto pecaminoso, es claro que no se puede absolver de ella. Y eso por dos razones. Primero, porque la culpa es algo negativo, y sólo se absuelve de lo que tiene existencia positiva. Segundo, porque la culpa no constituye un vínculo, y sólo se absuelve de los vínculos. Estas dos razones se aplican igualmente a la pena para excluirla de que pueda ser absuelta.

Por su parte, el capítulo VII consiste en una recapitulación de todo lo afirmado a propósito de la tesis condenada. Sobre la base del contenido de una cédula destinada a los jueces, según dice el autor, se repasan las ideas de los capítulos previos, tales como

que la expresión “absolver de culpa y pena” es incorrecta, que el Papa puede absolver plenariamente, pero no de pena y culpa, que, para obtener la remisión del pecado, los elementos que lo componen (se vuelven a describir en el capítulo) deben desaparecer, que unos lo hacen por sí mismos, mientras que otros son perdonados y borrados, que es de la falta de lo que se es absuelto o que, aunque no es correcto en términos estrictos, no resulta raro que, para poder llegar a ser entendido por todos, se utilice la expresión “absolver” para referirse a otros elementos del pecado distintos de la falta, incluso por parte de los doctores.

A continuación se recoge una carta, sin relación directa con la obra pero que en todas las ediciones impresas del *Defensorio* se recoge (no así en los manuscritos). En ella el Tostado se dirige al pontífice Eugenio IV para mostrar el verdadero sentido de sus tesis, a la vez que defiende su adhesión a la ortodoxia católica.

## SEGUNDA PARTE

La segunda parte del *Defensorio*, más amplia en extensión y más variada en contenidos que la primera, se ocupa del análisis de las otras dos conclusiones condenadas, referidas ambas a la fecha de la muerte de Cristo, una al año de su vida en que se produjo y otra al día y mes concreto en que su muerte tuvo lugar. Esta segunda parte de la obra se adentra en multitud de cuestiones adicionales que, aunque van surgiendo a propósito del estudio de las conclusiones condenadas, con frecuencia se alejan sustancialmente de ellas. En cualquier caso, su lectura y comprensión es mucho más sencilla que la de la primera parte, en tanto que ahora se tratan asuntos más empíricos y menos terminológicos, a pesar de que ciertos capítulos dedicados a temas astronómicos puedan presentar algunas dificultades<sup>117</sup>.

Tras una dedicatoria al cardenal de santo Ángel (cap. I), en la que se plantean las tesis condenadas que se defenderán en ella, esta parte comienza analizando dos tesis aceptadas, pero necesarias para defender las rechazadas, y que se refieren a que Cristo no anticipó la celebración pascual y a que en ella consumió panes ácidos.

---

<sup>117</sup> Así ocurre claramente con el capítulo LXXXVIII, largo y complejo.

Por eso se afirma (cap. II), utilizando citas bíblicas, que Cristo observó las fiestas judaicas durante toda su vida, incluyendo la Pascua, distinguiéndose a continuación (cap. III) entre la fiesta de los Ácimos y la de Pascua, aunque alguna vez se confundan y se identifiquen ambas, para lo que se detallan las principales diferencias entre las dos solemnidades. Después (cap. IV) se alude a dos aspectos controvertidos sobre la última Pascua que vivió Cristo, esto es, si se anticipó en su celebración y si utilizó en ella panes fermentados en lugar de ácimos. A continuación, el autor aduce motivos (cap. V), generalmente a partir de textos bíblicos, por los que parecería que efectivamente se anticipó, que es lo que defienden los griegos, incluso si ellos no los han considerado, para después analizar (cap. VI) la coherencia de tales argumentos. No obstante, se señalan otros argumentos (cap. VII), también con la Biblia como fundamento, por los que quedaría claro que no se anticipó, para luego proceder a responder (cap. VIII) en sentido contrario a los seis argumentos aducidos antes en favor de la anticipación. Después se pasa a la cuestión de los ácimos (cap. IX), proporcionándose distintas razones por las que piensa el autor que Cristo no consumió panes fermentados, sino ácimos, máxime si aceptamos que no anticipó la cena. Finalmente se concluye (cap. X) que se debe usar el pan ácimo, por haber procedido Jesús así, aunque se dice que, si una Iglesia utiliza panes fermentados, sus presbíteros deben utilizarlos igualmente, además de indicarse que, al fin y al cabo, el fermento es un accidente del pan que no modifica en nada su esencia, con tal que sea pan de trigo.

Luego se pasa al análisis de las dos conclusiones condenadas, relativas a la fecha de la muerte de Cristo, tanto al año de su vida como al día y mes de la misma. En relación al primer aspecto, se sostiene que murió en su año trigesimotercero, lo que se demuestra en primer lugar desde el punto de vista histórico (cap. XI), pues así lo recogen los textos que relatan la época en cuestión, los cuales mantienen que Cristo nació en el año cuadragésimosegundo de Octavio -habiendo reinado Octavio cincuenta y siete años- y que murió en el decimoctavo de Tiberio, con lo que se llega a la conclusión referida. No obstante, se deja claro que a estos relatos no se les puede otorgar una certeza total, al no pertenecer al canon bíblico. Igualmente se constata que existe una gran confusión en relación a si los años de reinado de los emperadores que citan los textos históricos para datar la muerte de Cristo son años terminados o sólo comenzados. Por ello, se determina que la vía histórica no es concluyente al respecto.



A continuación se llega a la misma edad a partir de los relatos evangélicos (cap. XII), los cuales indican que Cristo comenzó su ministerio a los treinta años y que vivió después cuatro fiestas pascales, por lo que moriría en su año trigésimotercero.

Finalmente, se procede de igual modo desde el punto de vista astronómico, obteniéndose la edad ahora a partir de la astronomía, sobre el fundamento de que la muerte de Cristo se produjo un año en que la luna decimoquinta del primer mes hebreo fuese en viernes. En concreto, a la vía astronómica se dedican el cap. XIII, el cap. XIV, donde se habla también del carácter lunar del año hebreo y de los problemas que ello plantea, y el cap. XV, en el que se van detallando los años, uno por uno, desde el trigésimo al quincuagésimo de la vida de Cristo, para comprobar en qué años pudo acaecer la muerte de Cristo, por haber tenido lugar la luna decimoquinta del primer mes en viernes, llegándose a la conclusión de que sólo pudo ser en el trigésimotercero.

Ahora se pasa al análisis de la tesis condenada que se refiere al día y mes concretos de la muerte de Cristo (cap. XVI). Se empieza negando categóricamente que muriese el día veinticinco de marzo, que es lo que defiende la tradición, manteniéndose que lo hizo el día tres de abril, pues en el año trigésimotercero de la vida de Cristo fue en esta fecha cuando se dieron las condiciones astronómicas que definen su muerte y que se han descrito antes, es decir, que la luna decimoquinta del primer mes judío cayese en viernes. Además, se rechaza la fecha del 25 de marzo por cuanto que las condiciones astronómicas referidas no se dieron nunca en ese día en ninguno de los años en que Cristo vivió. Para eso se procede como antes, pero examinando esta vez los años comprendidos entre el trigésimo y el ciento setenta y cinco del nacimiento de Cristo, para concluir que en ninguno fue posible que Cristo muriese el día vigesimoquinto de marzo, por no caer en ellos esta fecha en viernes y ser, al tiempo, la luna decimoquinta del primer mes hebreo.

Acto seguido se enumeran (cap. XVII) varios argumentos a favor de la fecha del veinticinco de marzo, dedicándose el resto del libro a refutarlos, aunque en su desarrollo se tratan muchos otros temas. Es esta la parte del *Defensorio* con un contenido más rico y variado, al abordar asuntos de muy distinta índole.

De estos argumentos, siete en número, los primeros muestran, valiéndose de diversas citas, que la tradición y algunos autores como San Agustín defendieron el veinticinco de marzo como día de la muerte de Cristo, mientras que los restantes argumentos se apoyan en cuestiones de cómputo y calendario.

El primer argumento (cap. XVIII) se apoya en una alusión al respecto de San Agustín en *La Ciudad de Dios*. Con su análisis se entra en la cuestión del crédito que se debe dar a los Padres de la Iglesia. El Tostado sostiene que Agustín, como el resto de Padres, no merece una credibilidad plena, pues no recibió la inspiración del Espíritu Santo al escribir sus obras, inspiración que sólo recayó en los escritores bíblicos. Hasta el propio Agustín se retractó de algunas de sus afirmaciones. Sin duda afirmó cosas erróneas, pero no porque no tuviese habilidad para indagar la verdad, sino porque se dejó llevar por las creencias de su época, con lo que se respeta su figura y autoridad, mas no se acepta su completa veracidad.

El segundo argumento (cap. XIX), también sobre la base de una cita de Agustín, defiende que Cristo murió el 25 de marzo, pues lo hizo el mismo día en que fue concebido. Sin embargo, se afirma que esa teoría presupone que fue concebido ese día, lo que no tiene que ser cierto necesariamente, aunque la tradición de la Iglesia así lo testifique. De cualquier modo, se desmiente que muriese el día vigesimoquinto de marzo, aun manteniendo ese día como la fecha de la concepción, pues la prueba astronómica lo rechaza.

El tercer argumento (cap. XX), agustiniano también y en cuyo análisis es donde más se extiende el autor, sostiene que San Agustín afirma que los Padres y la Iglesia han defendido el 25 de marzo como fecha de la muerte de Cristo y que por eso la misma resulta incuestionable. No obstante, se propone que los Padres aceptaron esta fecha siguiendo la tradición y sin llevar a cabo las averiguaciones pertinentes. Además, al celebrarse la Pascua en día movable, no resultaba oportuno investigar el acontecimiento, aunque sí se debatió la conveniencia de celebrar la Pascua con los judíos o en fecha diferente, determinándose hacerlo por separado en el Concilio de Nicea. Tampoco se ocuparon de averiguar la fecha de la muerte de Cristo porque en esos tiempos estaban más preocupados por extirpar las herejías y cismas que surgían por doquier en los primeros siglos del cristianismo.

Tras ello, el autor indica (cap. XXI) que la fecha del 25 de marzo como momento de la muerte de Cristo ha sido establecida por la Iglesia y que en las determinaciones de la Iglesia no cabe error, dado que la Iglesia posee el don de la infalibilidad. Es así que se debe creer en la “Santa Iglesia Católica”, según reza uno de los artículos de fe incluidos en el Símbolo de los Apóstoles. Además, sin la garantía de veracidad que nos proporcionan las determinaciones de la Iglesia no tendríamos seguridad alguna en los asuntos de fe. Precisamente otorgamos credibilidad a los artículos de fe porque la Iglesia, que consideramos infalible, nos asegura que esos artículos de fe son verídicos.

Por su parte (cap. XXII), en la Iglesia no se concibe error, no solo en los asuntos relativos a la fe, sino tampoco en las normas que emanan de ella y que se refieren a los actos que debemos realizar u omitir. Incluso es la Iglesia la que otorga fe a los libros de la Sagrada Escritura (cap. XXIII). Es así que en un principio hubo múltiples evangelios, hasta que la Iglesia determinó cuáles eran los canónicos, los cuatro actuales (cap. XXIV). En consecuencia, es la Iglesia la que confiere autoridad a los libros sagrados y no al revés (cap. XXV).

También la Iglesia proporciona autoridad a las palabras de Cristo y los Apóstoles, ciertamente que no otorgándosela, pues las palabras de Cristo y los Apóstoles tienen una autoridad innata, pero sí poniendo de relieve su veracidad, al informarnos de que son ciertas, con lo que una vez más tenemos a la Iglesia como garante de la verdad (cap. XXVI).

Por otro lado, y como se ha dicho, las determinaciones de la Iglesia se refieren a aquello que se ha de creer -o desmentir- o se ha de hacer -o evitar-. En lo relativo a la fe, nunca se puede cambiar lo establecido con anterioridad, pues los artículos dogmáticos poseen un carácter eterno (caps. XXVII y XXVIII), aunque sí puede modificar las leyes relativas a actos, pues las costumbres cambian con el tiempo y las que parecen adecuadas en una época no lo son en otra (cap. XXIX).

Ahora se plantea directamente (cap. XXX) la cuestión de qué es lo que se entiende por “Iglesia infalible”. Se arguye que con ese término podríamos referirnos a los prelados de la Iglesia. Sin embargo, este sentido parece inapropiado, porque cualquier

prelado puede errar, incluyendo al Papa. Además, el término “Iglesia”, procedente del griego *ekklesia*, denota multitud, por lo que no debe ser aplicado a ninguna persona individual. Podría entonces referirse a una iglesia concreta (cap. XXXI), en tanto que iglesia local o regional, si bien tampoco es acertado entender así la Iglesia infalible, porque las iglesias regionales o locales a menudo han errado. Visto esto, se concluye que parece obligado suponer que la Iglesia que no conoce error no puede ser otra que la Iglesia Universal (caps. XXXII a XXXV).

Dicho esto, se especifica (cap. XXXVI) que la Iglesia Universal se entiende como Iglesia dispersa o como Iglesia congregada, probándose ambos sentidos con citas bíblicas. La Iglesia, sostiene el autor, es “la comunidad de todos los cristianos dispersos a lo largo de todo el orbe que participan de la fe de Cristo y en los sacramentos” (Iglesia dispersa) e igualmente es “la multitud congregada” (Iglesia congregada). Pero se aclara (caps. XXXVII y XXXVIII) que la Iglesia dispersa no puede errar en realidad porque nunca se reúne la totalidad de los cristianos para decidir nada. Aplicamos el error a aquello que puede errar y resulta manifiesto que no puede errar la totalidad de los cristianos, al no reunirse nunca para decidir nada. Por esta razón, la Iglesia Universal infalible se corresponde con la Iglesia congregada en el Concilio General. La infalibilidad se predica del Concilio General, el cual, no pudiéndose hacer equivaler con la Iglesia Universal, que son todos los fieles, sí supone una representación adecuada de ella, por lo que también se concibe como Iglesia Universal. El Concilio General sí se reúne y toma determinaciones, siendo de él de quien se puede sostener que no yerra. El autor continúa haciendo un repaso por la historia conciliar, dejando constancia de que en el pasado las grandes decisiones se tomaban precisamente en los Concilios y de que todos sentían gran veneración por ellos.

En este punto, se pasa a explicar por qué Cristo no dejó un modo claro para resolver las dudas que surgiesen en materia de fe y de culto, como sí hizo Dios respecto a los judíos, tanto en vida de Moisés (cap. XXXIX) como después de él. En concreto, después de Moisés (caps. XL a XLII) proporcionó medios como el recurso a los profetas, a los sacerdotes, a los sueños y a las suertes, que, no obstante, dejaron de utilizarse antes de la venida de Cristo (cap. XLIII). La razón de esta diferencia entre la Antigua Ley y la Nueva Ley estriba en que los judíos eran un pueblo rudo e incrédulo, presa fácil de la idolatría, por lo que convenía que contasen con múltiples y detallados

procedimientos para solventar sus dudas y que, además, estuviesen ocupados en ritos y sacrificios, para evitar caer la idolatría, mientras que los cristianos, mucho más perfectos, no necesitan esos procedimientos de consulta, como tampoco sacrificios ni ritos superfluos (caps. XLIV a LII).

En la Ley Nueva es la Iglesia quien determina las cuestiones prácticas y de fe, actuando como si estuviera Cristo entre nosotros (cap. LIII). La Iglesia está inspirada por el Espíritu Santo, el cual le presta auxilio para que no yerre en sus determinaciones (cap. LIV). En la iglesia primitiva hubo profetas, con el fin de que el paso a la Nueva Ley no adoptara un carácter radical, pero pronto desaparecieron (cap. LV), pues la Nueva Ley es tan perfecta que no precisa disposiciones y medios complementarios para su interpretación (caps. LVI y LVII).

A continuación se indica que el legislador humano no debe prohibir todos los vicios morales, pues esto no es de su incumbencia (cap. LVIII), aunque sí puede dictar disposiciones sobre cuestiones religiosas, siempre que lo haga con intencionalidad política, como obtener el beneplácito divino hacia su comunidad, de la que el legislador humano es guardián (cap. LIX). En todo caso, y por regla general, ello cae fuera de sus competencias específicas (cap. LX). Tampoco los prelados deben castigar, en principio, a los infractores de la ley evangélica (cap. LXI).

Luego se delimitan los poderes que existen en la Iglesia, que son dos, el de ordenación y el de jurisdicción (cap. LXII), este último dividido en el foro de la conciencia y el foro contencioso (caps. LXIII y LXIV), concluyéndose que el sacerdote, y solo en virtud del foro de la conciencia, es a quien corresponde ejecutar la ley evangélica y sancionar a sus infractores (cap. LXV). Se indica que esta ley evangélica cuenta con ejecutores en este mundo, los sacerdotes, a la vez que en la vida venidera, si bien en esta última con carácter complementario, para realizar lo que no se llevó a cabo en la vida terrenal (cap. LXVI). Se insiste en que la jurisdicción del foro de la conciencia es la más excelsa de todas las jurisdicciones (cap. LXVII).

Ahora se llega a la teoría conciliarista propiamente dicha, sosteniéndose que el Concilio General es la asamblea más eminente de todas y que solo él representa de forma adecuada a la Iglesia Universal, además de que recibe la inspiración del Espíritu

Santo, por lo que no puede errar en la fe (cap. LXVIII). Tampoco el Concilio General puede errar en las prácticas, aun cuando estas sí las pueda cambiar al compás de la evolución de los tiempos, como ya se indicó. Se señala que Cristo instituyó al Concilio General como tribunal supremo, por encima del Papa, aunque se afirma que este pueda modificar las costumbres y prácticas (no los dogmas de fe), como cabeza de la Iglesia que es, a condición de que no vulnere ninguna disposición conciliar, pues entonces sus disposiciones carecerían de validez (cap. LXIX).

Acto seguido (caps. LXX a LXXV), se analiza detalladamente la cita bíblica “Si tu hermano ha pecado contra ti, corrígele a solas. Si no te escucha, díselo a la Iglesia. Y si no escucha a la Iglesia, sea para ti como gentil y publicano” (Mt. 18: 15-17). Del análisis se extraen cuatro conclusiones. La primera, que esas palabras de la Escritura se refieren a la Iglesia en tanto que Concilio General. La segunda, que el Concilio General fue instituido por Cristo como tribunal supremo de la Iglesia y que por encima del cual no existe ninguna otra instancia de apelación. La tercera, que el Concilio General tiene una posición superior al Papa, pudiendo incluso deliberar sobre las funciones de este. La cuarta, que el Concilio General ocupa un lugar superior al Papa no solo en la determinación de los asuntos de fe, sino también en lo relativo a los actos que se deben llevar a cabo por los fieles. El fundamento de estas interpretaciones reside en que Cristo dirigió esas palabras a Pedro, quien, siendo considerado el primer Papa, fue remitido a la Iglesia, de lo que se deriva que esta Iglesia, que ya se ha dicho que toma la forma de Concilio General, debe adquirir una posición superior a Pedro en lo que a jurisdicción se refiere, y también superior a los papas, los cuales, al fin y al cabo, son los sucesores de Pedro; a la par, se defiende también que por encima del Concilio General no existe tribunal al que recurrir, pues, en caso contrario, Cristo hubiera remitido a Pedro a ese tribunal.

Por lo tanto, el Concilio General, que no puede errar, conforma el tribunal supremo al que se debe acudir para resolver cualquier duda, tanto en materia de fe como de actos, mientras que sus disposiciones se deben tomar como si las hubiera dictado Dios (cap. LXXVI).

Volviendo a la fecha de la muerte de Cristo, que es lo que motivó toda esta reflexión sobre el concepto de Iglesia y sobre el Concilio, se enfatiza que esa fecha no ha sido

explicitada nunca, puesto que en ningún Concilio General, que es de donde emanan las verdades de la Iglesia, se abordó el tema, algo que puede apreciarse fácilmente si se consultan las actas y cánones de los Concilios que han tenido lugar en el pasado (caps. LXXVII a LXXIX). No obstante, y aunque la fecha hubiese sido establecida en alguno de ellos, no habría por qué darle crédito, pues, por más que se dijo que el Concilio General no comete error en asuntos de fe ni de actos, puede hacerlo en cuestiones complementarias a la fe y que sean de poca importancia, como ocurre con la determinación del momento exacto de la muerte de Cristo (cap. LXXX).

El cuarto argumento se refiere a que las obras de San Agustín han sido aprobadas por la Iglesia, a pesar de hablar del 25 de marzo como día de la muerte de Cristo, por lo que hay que suponer que la Iglesia hizo suya esa fecha. No obstante, se aclara (caps. LXXXI a LXXXV) que la aprobación de una obra no conlleva la aprobación íntegra de todo su contenido. De hecho, la Iglesia no analiza, al aprobar una obra, detenidamente todas y cada una de sus afirmaciones. Además, la Iglesia ha aprobado autores cuyas teorías han sido discrepantes entre sí, con lo que no todas pueden ser ciertas. No obstante, se concede que al aprobar una obra se da un carácter global de verdad a la obra, además de confirmar, con la aprobación eclesial, que su autor no tuvo un interés consciente de incurrir en herejía, aun cuando haya podido cometer algún error en sus doctrinas. Por ello, si en una obra aprobada aparece algo manifiestamente falso, no debemos creerlo, pues únicamente los libros bíblicos poseen una certeza total.

El quinto argumento se basa en que en los calendarios se recogen las fechas del 25 y 27 de marzo como los momentos en que tuvo lugar la Muerte y Resurrección de Cristo respectivamente. No obstante, el Tostado indica (cap. LXXXVI) que muchos calendarios no merecen mucho crédito, aunque sea por el mero desconocimiento de su autoría, lo que contribuye a rebajar su credibilidad. En cualquier caso, se argumenta que en los calendarios se dan indicaciones abiertamente falsas (caps. LXXXVII y LXXXVIII), tales como fechas erróneas de entradas del sol en los signos zodiacales o explicitaciones de las horas de luz existentes en los distintos meses del año que no se corresponden con la realidad. También se ofrecen indicaciones inverosímiles (cap. LXXXIX), tales como el día del año en que acaecieron acontecimientos bíblicos (Creación, entrada y salida de Noé en el arca y otras), a la par que se proporcionan

indicaciones, cuando menos dudosas, como sucede con la fecha del quince de julio en tanto que día en que los Apóstoles se dispersaron por el orbe para predicar.

El sexto argumento alude a que el problema de que no se considere la fecha del 25 de marzo como día de la muerte de Cristo reside en el cómputo astronómico utilizado, que es erróneo por no tener en cuenta los años bisiestos. Pero se demuestra (cap. XC) que este supuesto es falso, pues, de ser cierto, las predicciones astronómicas arrastrarían un desfase cronológico que es obvio que no arrastran, sino que, cuando se anuncia que en determinado día se producirá un equinoccio o un solsticio, y así con otras cosas, se cumplen las predicciones tal como se enuncian. Y, sin embargo, si un cómputo omitiese los años bisiestos, ni siquiera sería verdadero el año en el que decimos encontrarnos, lo que es completamente absurdo.

El séptimo argumento presenta como alegación la existencia de reformas posteriores a la época de Cristo en el cómputo, reformas que, se decía, no eran tenidas en cuenta por los astrónomos, quienes por ello descartan el 25 de marzo como fecha de la muerte de Cristo. No obstante, también ahora se demuestra la falsedad de esta acusación, pues se detallan las reformas en el cómputo que se han realizado en el pasado (caps. XCI a XCVII), todas ellas anteriores a Cristo, no existiendo ninguna que se hiciera con posterioridad a su vida: la implantación de doce meses lunares por parte de Numa, los cuales sustituyeron a los diez meses del primitivo calendario, su posterior conversión en doce meses solares con un total de 365 días y, finalmente, la introducción del día bisiesto con César. Se aprovecha el argumento para explicar por qué se suelen basar los calendarios en los movimientos del Sol y la Luna y no en los de otros astros, así como por qué la Luna no es del todo buena medidora. La obra concluye recordando (cap. XCVIII) que en la época del autor el cómputo astronómico adolece aún de imperfecciones, con lo cual el año civil no se ajusta por completo al año solar.

#### 4.2.9. El polemismo del Alfonso de Madrigal en el *Defensorio*

Según puede apreciarse en la exposición del contenido del *Defensorio* que se recoge en el apartado anterior, varios son los temas controvertidos que se abordan en la obra, más allá de los que dieron lugar a las tesis condenadas en Siena. Vamos a ocuparnos de



ellos, sin agotar ninguno, al no ser este el objetivo de nuestro estudio (su tratamiento podría dar lugar a un trabajo monográfico sobre cada uno de ellos<sup>118</sup>), sino sólo insertándolos en el contexto en el que se mueve el Tostado y poniéndolos en relación con su presencia en el *Defensorio*.

a) El polemismo y Alfonso de Madrigal: consideraciones generales

Alfonso de Madrigal se presenta en el *Defensorio* como un brillante polemista, que tiene unas ideas muy claras y que, además, cuenta con argumentos suficientes para poder exponerlas y defenderlas. Las cuestiones polémicas se entrelazan unas con otras, a veces de forma inevitable, a veces de manera buscada, con lo que al final tenemos un encadenamiento de asuntos que, pese a su distinta naturaleza, no dejan de guardar cierta relación gracias a la habilidad del Tostado. Nuestro autor posee una gran capacidad para volver controvertido lo que en principio nos puede parecer claro. De ahí que los temas polémicos que se contienen en el *Defensorio* son numerosísimos. Entre ellos están, por supuesto, las tesis condenadas, pero también otros como el papel del Concilio en el gobierno eclesial, la exactitud de los calendarios, la autoridad de la Iglesia y de los autores cristianos... Alfonso de Madrigal quiere llevar hasta sus últimas consecuencias su modo de discurrir, por lo que comienza defendiendo las tesis condenadas, pero su atención no se circunscribe a ellas, sino que acaba recogiendo otros muchos asuntos que considera que también pueden y deben ser objeto de crítica.

Pero hay que proceder de forma muy cautelosa a la hora de calificar de polemismo lo que en algunos casos puede ser simplemente obstinación por parte nuestra en negar lo evidente, considerando que muchas de las ideas controvertidas que aparecen en la obra en el fondo no son tales, si se examinan de forma sosegada y detallada. Un par de concreciones nos aclararán lo que queremos indicar.

Un tema “polémico” que ocupa muchos capítulos de la obra es el que se refiere a que los autores cristianos, con San Agustín a la cabeza, no siempre dicen la verdad. Esa aseveración, a priori controvertida y, por tanto, “polémica”, pasará a ser de obligada

---

<sup>118</sup> Véase el apartado 9 de la tesis.

aceptación si tenemos en cuenta que esos autores a veces se contradicen entre sí, como bien apunta Madrigal en el *Defensorio*, eso sin atender al hecho de que el propio Agustín se retractó de algunas de sus ideas al final de su vida<sup>119</sup>. Nadie que examine en su justa medida la cuestión podrá dejar de reconocer que el Tostado está en lo cierto.

Otro aspecto aparentemente controvertido lo constituye el de los calendarios, a los que se acusa de no recoger con exactitud las horas de luz solar que presentan cada uno de los meses del año, algo que igualmente revierte en evidente con tan sólo adoptar un punto de vista empírico y comprobar que lo que en la obra se indica de ellos se corresponde con la realidad. En este caso también asentirá con nosotros o, mejor dicho, asentirá con Madrigal, todo aquel que se plantee concienzudamente el asunto.

Con estos ejemplos, y otros muchos que aparecen en el *Defensorio*, podemos mantener que muchos temas son polémicos por nuestro “polémico” y obcecado modo de verlos, no porque lo sean en sí. En consecuencia, lo único que debemos hacer es examinar más cabalmente las afirmaciones que recibimos<sup>120</sup>. Alfonso de Madrigal no quiere cuestionar nuestras convicciones, sino sólo que las consideremos a la luz de la razón, convirtiéndose así en el precursor del humanismo renacentista con el que habitualmente se le identifica.

En el fondo, Alfonso de Madrigal se mantiene fiel a la tradición escolástica. Es un fiel seguidor de Aquino y utiliza su método. Pero lo hace conjugando la escolástica con el método crítico moderno, pues no se limita a discusiones teóricas sutiles, aunque a veces lo parezca, sino que es más práctico. Aprovecha de la escolástica lo que le conviene. De hecho, la escolástica es sierva de los autores y de la autoridad (recuérdese el “Magister dixit”) y Alfonso de Madrigal se muestra reacio a asumir la autoridad de los autores, como se acaba de decir.

---

<sup>119</sup> No en vano una obra clave cuya son precisamente las *Retractaciones*, a la que se alude en el *Defensorio* (véase segunda parte, cap. XVIII).

<sup>120</sup> Hay, no obstante, otros asuntos en el *Defensorio* que sí presentan una mayor problemática a la hora de determinar su veracidad o falsedad, adquiriendo así un carácter más merecidamente “polémico”.

Vamos a desarrollar los principales temas polémicos que desfilan por el *Defensorio*, respetando en la medida de lo posible su orden de aparición en la obra, aunque se podrían extraer muchos otros.

b) El análisis interno del pecado

Desde la época patrística, el pecado fue objeto de interés primordial dentro de la teología. Pero el tratamiento que se le dio estuvo orientado al pecado en cuanto tal, especialmente al Pecado Original y a la forma de borrarlo, uniéndose esa cuestión al problema de la presencia del mal en el mundo y a la actuación pecaminosa del ser humano, cuestiones todas ellas que tanta polémica suscitaron, fundamentalmente por las doctrinas de Pelagio y la respuesta que recibieron de parte de San Agustín<sup>121</sup>. En esos momentos el pecado se concibió en sentido unitario, concebido como una realidad indisoluble, lo que se afirma explícitamente en el *Defensorio* al referirse a estos primeros tiempos<sup>122</sup>.

No será hasta el período escolástico cuando se lleve a cabo su descomposición, empezando a vislumbrarse elementos internos dentro de él. Es lo que hacen autores como Duns Scoto, Buenaventura y, sobre todo, Pedro Lombardo y Santo Tomás, los cuales establecieron distinciones dentro del pecado<sup>123</sup>. A partir de ahí, el pecado adquirirá una gran complejidad, estando compuesto por multitud de elementos que, aunque formen parte de un todo, poseen cierta autonomía y, por eso, pueden estudiarse

---

<sup>121</sup> Se pueden consultar los distintos escritos antipelagianos de San Agustín publicados en la BAC, especialmente sus *Tratados sobre la gracia*. En ellos el santo de Hipona rebate las ideas pelagianas sobre el papel de la gracia divina y sobre el pecado en su conjunto, a la vez que expone sus puntos de vista sobre estos temas. Véase SAN AGUSTÍN: *Tratados sobre la gracia (1º)*. Vol. VI de *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1959, que recoge una amplia introducción en la que se detalla el pensamiento de San Agustín en estas cuestiones y su confrontación con las teorías pelagianas (pp. 1-117). Otros escritos agustinianos sobre la gracia agustiniana pueden verse en SAN AGUSTÍN: *Tratados sobre la gracia (2º)*. Vol. IX de *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1952.

<sup>122</sup> Lo hace en el capítulo VI de la primera parte. Véase nota 124.

<sup>123</sup> Tomás de Aquino aborda el tema del pecado en la *Suma Teológica* (parte I-II, cuest. 71 a 89). Especialmente útiles para Alfonso de Madrigal son las cuestiones 86 y 87, que se citan con mucha frecuencia en la primera parte del *Defensorio*, como apoyo de sus teorías sobre el pecado.

de forma independiente. Alfonso de Madrigal tomará parte de la doctrina del pecado de estos doctores, especialmente de Pedro Lombardo y de los comentarios a sus sentencias que hace Tomás de Aquino<sup>124</sup>.

No obstante, y a pesar de estos préstamos, es Alfonso de Madrigal quien, por primera vez, sistematiza nítidamente y divide en ocho los elementos internos del pecado, los cuales son desarrollados individual y pormenorizadamente en el *Defensorio*. Esta división octopartita no aparece como tal en ninguno de los autores que le sirven de guía.

En su análisis del pecado, el Tostado abre la puerta a una manera de abordar el estudio del pecado humano en extremo original, pues, aunque las ideas que utiliza no sean propias, les confiere una nueva interpretación, por lo que se extraen de ellas consecuencias nuevas y polémicas, lo que supone una gran aportación al ámbito de la teología.

La doctrina tostadiana del pecado la adoptarán otros autores, incluso sin citar su procedencia, como ocurre con el teólogo portugués del siglo XVI Gaspar Do Casal en su obra *De quadripertita iustitia*, editada en Venecia en 1563. En ella se exponen los ocho elementos, ordenados de igual manera que el Tostado y a veces usando expresiones literales del *Defensorio*<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> Aunque sin descuidar la *Suma Teológica*, según se ha dicho en la nota anterior, los *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo* de Tomás de Aquino constituyen la guía que utiliza Alfonso de Madrigal para exponer su doctrina del pecado. Son estos autores, Pedro Lombardo y Tomás de Aquino, los primeros que distinguieron algunos componentes internos en el pecado. A ello se refiere el *Defensorio* cuando afirma que “después de haber transcurrido un tiempo, los doctores distinguieron algunas cosas en el pecado, no porque no estuvieran antes, sino porque en un primer momento no fueron consideradas” (véase primera parte, cap. VI). En otro orden de cosas, diremos que la editorial EUNSA ha publicado los primeros volúmenes de la edición castellana de los *Comentarios a las Sentencias* de Tomás de Aquino, si bien la tarea está inconclusa (han visto la luz tres de los seis volúmenes proyectados). En lo concerniente a las propias *Sentencias* de Pedro Lombardo, hay que lamentar que no se hayan realizado ediciones castellanas de la obra, salvo la que se llevó a cabo en el año 2012 en la Universidad Católica de San Pablo de Arequipa. A cargo de Carlos Domínguez y Claudio Calabrese, es la única en lengua española hasta la fecha, siendo por lo demás de difícil localización en nuestro país.

<sup>125</sup> Véase CASAL, G. DO: *De quadripertita iustitia*, Venecia, 1563, p. 328.

### c) Cristo y la anticipación de la Pascua

En ocasiones se ha sugerido la cuestión de una posible anticipación en la celebración de la cena pascual por Cristo respecto al momento en que debería haberla llevado a cabo<sup>126</sup>.

Ya en el siglo V d.C. Víctor de Antioquía sostuvo que Cristo murió el día en que los judíos realizaban la cena pascual del cordero, para simbolizar que su persona representaba el cordero inmolado, en cuyo caso es evidente que, si murió en la celebración de la Pascua, habría consumido la cena pascual el día anterior, anticipándose así en un día al momento en que los judíos celebraban la cena<sup>127</sup>. Víctor de Antioquía pudo basarse en algunos padres latinos que también defendieron esa idea, como Tertuliano en su obra *Contra iudaeos*<sup>128</sup>.

Juan Crisóstomo, por su parte, introduce una variante en la tesis, al afirmar que en realidad no fue Cristo quien se anticipó en la cena, sino que fueron los judíos los que se retrasaron en su ejecución, con objeto de que quedara todavía más evidenciada su maldad, al sumar, al deicidio, la tergiversación de su propia ley mosaica. De cualquier modo, Crisóstomo mantiene la existencia de un desfase temporal entre la cena de Cristo y la cena de los judíos<sup>129</sup>.

---

<sup>126</sup> Véase “Disertación sobre la última Pascua de Jesucristo”, en *Sagrada Biblia en latín y español. Tomo XIX*, ed. Mariano Galván Rivera, Méjico, 1832, pp. 362-394. Esta obra, que se basa en la edición bíblica francesa de Henri-François de Vence de 1767-1773, contiene numerosos comentarios, ricos en especulaciones, acerca de los distintos episodios bíblicos. En el capítulo que hemos reseñado se tratan asuntos como los que ocupan al Tostado en el *Defensorio*, tales como la posible anticipación de la Pascua o el uso de panes ácimos en la Santa Cena, proporcionándose las teorías que han mantenido al respecto los diversos autores.

<sup>127</sup> *Ídem*, p. 371.

<sup>128</sup> *Ídem*, p. 373.

<sup>129</sup> Crisóstomo realiza afirmaciones varias sobre el momento en que Cristo celebró la cena, las cuales quedan recogidas en la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, autor a quien sigue el Tostado. El tema del momento en que Cristo llevó a cabo la cena es tratado en la tercera parte de la *Suma* (cuest. 46, art. 9). Véase SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma de teología. Vol. 5*, Madrid, BAC, 2001, pp. 408-411.

En nuestros días, se ha llegado a plantear que Cristo no llegó a celebrar la Pascua en el año de su muerte; ni cuando lo hacían los judíos ni en otro momento. Por ejemplo, Meier lanza la idea de que la “última cena” que se relata en el Evangelio pudiera ser una cena de despedida, no una cena pascual, lo que fundamenta diciendo que en el relato de Juan no se recoge que la cena tenga ese carácter pascual, aunque en los Evangelios sinópticos sí se describa como una cena pascual. En cualquier caso, deja abierta la puerta a la duda<sup>130</sup>.

Pero la teoría de la anticipación no es ampliamente compartida. Por ejemplo, Santo Tomás niega la idea de la anticipación en la *Suma teológica*<sup>131</sup>. San Jerónimo también se opone a la anticipación<sup>132</sup>.

El Tostado, que en esto, como en muchos otros asuntos, sigue a Tomás de Aquino, asume que Cristo no anticipó la cena pascual; algunos capítulos del *Defensorio* están consagrados a reafirmar la tesis de la ausencia de anticipación de la celebración pascual por parte de Cristo<sup>133</sup>.

#### d) Cristo y el pan de la Pascua

Desde tiempos antiguos se planteó en la Iglesia el problema referido a la forma, ácimo o fermentada, que debía adoptar el pan usado en la consagración eucarística, lo que conllevaba dilucidar la cuestión referente al pan utilizado por Cristo en la Santa Cena. Esta cuestión nunca se ha resuelto de forma satisfactoria, por lo que los problemas que se han presentado al respecto han sido muchos.

En un principio se recurrió al pan fermentado, tanto entre los griegos -aunque los armenios pronto lo cambiaron por el ácimo- como entre los latinos, quizá para distinguir

---

<sup>130</sup> Véase MEIER, J. P.: “Fechas de la última cena y de la crucifixión de Jesús”, en *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo 1. La raíces del problema y la persona*, Pamplona, Verbo Divino, 1998, pp. 393-407.

<sup>131</sup> Véase SANTOTOMÁS DE AQUINO: *op. cit.*, pp. 408-411.

<sup>132</sup> Véase SANTOTOMÁS DE AQUINO: *op. cit.*, p. 409.

<sup>133</sup> Véase segunda parte, caps. V-VIII.

su celebración de la Pascua judía, que utiliza los panes ácimos. En un momento ignorado, pero temprano, la Iglesia latina lo modificó por el ácimo -Alcuino y Rábano Mauro hablan del uso del pan ácimo<sup>134</sup>-. León IX afirma en su carta a Miguel Cerulario que desde hace tiempo se usan panes ácimos<sup>135</sup>, y es seguro que en el siglo XI ya se había impuesto el pan ácimo en la Iglesia latina<sup>136</sup>.

Martín de Polonia dice en su *Crónica* que Alejandro I fue quien impuso el uso del pan fermentado entre los griegos<sup>137</sup>. Los escolásticos afirmaban que fue el papa León quien impuso el fermentado para oponerse a los ebionitas, que usaban los ácimos, pero que al desaparecer esta herejía volvió a los ácimos<sup>138</sup>.

Tomás de Aquino, y con él Alfonso de Madrigal, sostienen que Cristo usó panes ácimos, pero que a los griegos les es lícito usar del fermentado, con tal de que se utilice pan de trigo, pues el fermento es un accidente del pan y no afecta al sacramento eucarístico<sup>139</sup>. En la Unión de Florencia<sup>140</sup> se quiso solventar el problema, admitiendo la validez de la consagración eucarística en ambos casos; de ahí que Tomás de Aquino y nuestro autor digan que los dos tipos de pan son válidos<sup>141</sup>.

---

<sup>134</sup> Véase ARANCE MALDONADO, B.: “Pan de trigo y vino de vid, materia de la Eucaristía”, *Cuadernos doctorales*, 2 (1984), p. 268.

<sup>135</sup> Véase “Disertación sobre la última Pascua de Jesucristo”, en *op. cit.*, p. 374.

<sup>136</sup> Véase ARANCE MALDONADO, B.: *op. cit.*, p. 268.

<sup>137</sup> Véase “Disertación sobre la última Pascua de Jesucristo”, en *op. cit.*, p. 375.

<sup>138</sup> *Ídem*, p. 375.

<sup>139</sup> Igual que con el tema de la anticipación de la Pascua, también aquí sigue el Tostado a Santo Tomás de Aquino. En esta ocasión el asunto es abordado en la tercera parte de la *Suma* (cuest. 74, art. 4). Véase SANTO TOMÁS DE AQUINO: *op. cit.*, pp. 647 y 648.

<sup>140</sup> El Concilio de Florencia alcanzó la anhelada unión de las Iglesias Latina y Griega, separadas desde el Cisma de Oriente del siglo XI, si bien acontecimientos posteriores rompieron poco después y de forma definitiva esa unión.

<sup>141</sup> Véase SANTO TOMÁS DE AQUINO: *op. cit.*, p. 648.

e) Cristo y la datación de su muerte

A pesar de ser uno de los personajes que más trascendencia ha tenido en la historia de la humanidad, si no es el que más, la figura de Jesús de Nazaret está envuelta en un halo de misterio que no hace sino acrecentar el interés que ha suscitado y sigue suscitando, no tanto entre fieles, aferrados a la Biblia y al magisterio de la Iglesia como referentes para conocer al Señor, como sobre todo entre los historiadores y personas cultas en general, interesados en conocer su trayectoria vital.

Los puntos oscuros referidos a Jesucristo empiezan por el hecho de su misma existencia histórica, a veces negada y que ha hecho correr ríos de tinta, y se extienden hasta aspectos más o menos puntuales de su trayectoria vital que no pueden ser aclarados con el recurso a los evangelios, canónicos ni apócrifos.

Uno de los elementos más polémicos ha sido la datación de la muerte de Cristo, a pesar de tratarse de un acontecimiento crucial para el cristianismo. La fijación del momento exacto de la muerte de Cristo no ha sido lograda hasta hoy, habiéndose propuesto una gran cantidad de hipótesis. Es lo contrario a lo que sucede con la fecha de la Natividad, firmemente fijada en el 25 de diciembre, aunque adoptando criterios mínimamente rigurosos pueda resultar inaceptable<sup>142</sup>.

La fecha de la muerte de Cristo es totalmente desconocida, en tanto que de ella se ignora tanto el año en que tuvo lugar -lo que también ocurre con el año de su nacimiento-, como el mes y día en que acaeció. En los Evangelios las indicaciones son vagas e imprecisas, incluso en ocasiones contradictorias. No se aporta ninguna información sobre el día y mes del acontecimiento -aunque las referencias a la Pascua judía pueden ayudarnos algo-, así como tampoco del año cronológico ni de la edad de Cristo al morir, aunque estas últimas cuestiones pueden deducirse, siempre de modo aproximado, por algunas referencias existentes en los textos evangélicos, como las

---

<sup>142</sup> Algunos han querido refutar la fecha del 25 de diciembre como momento del nacimiento de Cristo a partir de la referencia que aparece en Lc. 2, donde se dice que “había en la región unos pastores acampados al raso”, de lo que parece deducirse que el solsticio invernal no es la mejor época del año para que los pastores estuvieran “acampados al raso”.



afirmaciones de que Jesús tenía unos treinta años cuando se bautizó y empezó a predicar o la de que corría el año quince de Tiberio cuando tuvo lugar su muerte.

Una síntesis del problema, a nuestro parecer muy acertada y elocuente, aparece en la traducción y revisión que lleva a cabo Antonio Roselló y Sureda de la *Vida de nuestro adorable redentor Jesucristo* de Ludolfo de Sajonia, editada en 3 volúmenes en Madrid entre los 1847 y 1849<sup>143</sup>. En una nota a pie de página se recogen de forma detallada las propuestas de distintos autores del pasado sobre la edad y la fecha de la muerte de Cristo<sup>144</sup>.

El tema más arduo es el que se refiere al año cronológico de la muerte de Cristo, al que habría que añadir el año de su nacimiento, también desconocido. Los cálculos de Dionisio el Exiguo se han demostrado erróneos, pues hoy se defiende que Cristo nació ¡cuatro años antes de Cristo!, esto es, cuatro años antes de la era cristiana establecida por este autor, no siendo por ello en el año 754 de la fundación de Roma propuesto por este autor, sino en el 749.

Por su parte, el año de la muerte se basa en tradiciones, casi siempre sin fundamento. Se dijo que fue en el año XVIII de Tiberio (esto lo afirma, por ejemplo, Eusebio de Cesarea en su *Cronicon*<sup>145</sup>), si bien Tertuliano, en cambio, sostiene que fue en el año XV de Tiberio<sup>146</sup>.

Ahora bien, incluso suponiendo que fuera el XVIII de Tiberio, el más aceptado, no podemos asegurar con qué año de la era cristiana se corresponde, pues la correspondencia variará en función de hechos como si los citados años de Tiberio son empezados o ya terminados, o si se consideran desde que Augusto asocia al trono a Tiberio o desde que este asume el poder efectivo. Esta problemática es expuesta en el *Defensorio*<sup>147</sup>.

---

<sup>143</sup> Véase LUDOLFO DE SAJONIA: *Vida de nuestro adorable redentor Jesucristo*, Madrid, 1847-1849, 3 vols.

<sup>144</sup> Véase LUDOLFO DE SAJONIA.: *op. cit.*, vol. 3, pp. 592-597.

<sup>145</sup> *Ídem*, p. 592.

<sup>146</sup> *Ídem*, p. 593.

<sup>147</sup> Véase segunda parte, cap. XI.

Un análisis exhaustivo de la cuestión se lleva a cabo en la magna obra, ya citada, de John P. Meier: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, en 6 volúmenes<sup>148</sup>. El tomo 1, el más útil para nosotros, se intitula “Las raíces del problema y la persona” y tiene un interesante capítulo, el 11, denominado “El año decimoquinto... Cronología de la vida de Jesús”. En él se analiza la cronología de la muerte de Cristo y se concluye que murió el 7 de abril del año 30, a la edad de 36 años (siguiendo el cómputo propuesto por Dionisio el Exiguo). Meier usa las escasas dataciones bíblicas, como la del célebre año decimoquinto de Tiberio, aunque insiste en que tampoco se trata de un dato inequívoco (¿el decimoquinto a partir de que Tiberio fue asociado al trono con Augusto o cuando fue independiente?)<sup>149</sup>.

En relación al día y mes, se barajan varias posibilidades. La tradición sostuvo, sin fundamento, que fue el 25 de marzo, como se analizará en el *Defensorio*<sup>150</sup>. No obstante, hay más opiniones al respecto, como la que señala el día 26 de marzo (lo dice, entre otros, Onufrio en su *Cronicon*<sup>151</sup>), el día 24 de ese mes o incluso el día 31. Todas las propuestas giran en torno a la pascua judía, pero, sin duda, la fecha del 25 fue la que más se aceptó. Hoy se sopesan fechas alternativas, como el 3 o el 7 de abril, en función de criterios astronómicos. Es esto lo que hace el Tostado. Veámoslo.

En época antigua se aceptó el día octavo de las calendas de abril -el 25 de marzo- como fecha de la muerte de Cristo, coincidiendo con el aniversario de su Concepción (es frecuente leer en los textos “VIII kalendas aprilis conceptum et passum est”), aunque la fecha de la muerte nunca tuvo tanta consistencia como la de la Natividad o incluso la de la misma Encarnación, firmemente asentadas desde el principio. Pese a todo, así suele datarse la muerte de Cristo en los calendarios y lo afirman de este modo gran parte de los autores, caso del insigne San Agustín, al que se refiere Alfonso de Madrigal en el *Defensorio*, recogiendo las referencias contenidas en *La Ciudad de Dios y Sobre la Trinidad*<sup>152</sup>. También en su llamada “Cuestión 56”, Agustín cita que Cristo fue concebido y padeció el día 25 marzo<sup>153</sup>.

---

<sup>148</sup> Véase MEIER, J. P.: *op. cit.*

<sup>149</sup> Véase MEIER, J. P.: “El año decimoquinto... Cronología de la vida de Jesús”, en *op. cit.*, pp. 379-437.

<sup>150</sup> La cuestión se trata a partir del capítulo XVII de la segunda parte y hasta el final de la obra.

<sup>151</sup> Véase LUDOLFO DE SAJONIA: *op. cit.*, vol. 3. p. 594.

<sup>152</sup> Véase segunda parte, cap. XVII.

Pero San Agustín no es el único, pues, como también se dice en el *Defensorio*, lo que hace en realidad el obispo de Hipona es salvaguardar la tradición imperante en su época<sup>154</sup>. Pues igualmente sostienen esta idea Tertuliano (*Contra los judíos* o *Adversus iudaeos*<sup>155</sup>), Beda (*De temporum ratione*<sup>156</sup>, además de en otros lugares) o Juan Crisóstomo (*Homilía sobre el nacimiento de Juan Bautista*<sup>157</sup>). El tratado anónimo *De solstitiis et aequinoctiis*, redactado en el siglo V y atribuido erróneamente a Crisóstomo por encontrarse en una colección de escritos suyos, cita igualmente el hecho<sup>158</sup>.

Sin embargo, parece que esta fecha se tomó en consideración por su simbolismo, por cuanto que coincidía con el equinoccio de primavera, lo mismo que la Natividad coincide con el solsticio de invierno -los antiguos eran muy aficionados al simbolismo de los números-. De hecho, pronto dejó de tenerse en cuenta, más aún desde el Concilio de Nicea se determina el carácter movable de la Pascua, al ubicarla el primer domingo posterior al equinoccio primaveral y no en la fecha fija en la que la celebran los judíos, que es el 14 de nisán.

Por su lado, hay que recordar que en la Edad Media hubo quien criticó, sobre la base de los defectos del calendario juliano, la fecha del 25 de marzo como momento equinoccial, además de como fecha de la muerte de Cristo. Ocurre con Roger Bacon, quien escribe el *Opus Maius* en 1268, a petición del papa Clemente IV, y en cuya parte IV habla de la “correctio calendarii”, igual que hace Roberto Grosseteste en su *Computus correctorius*. También lo hacen autores como Reinher de Paderborn -en su

---

<sup>153</sup> Véase SAN AGUSTÍN: *Escritos varios*. Tomo XL de obras completas, Madrid, BAC, 1995, p. 147.

<sup>154</sup> Véase segunda parte, cap. XVIII.

<sup>155</sup> Véase LUDOLFO DE SAJONIA: *op. cit.*, vol. 3, p. 594.

<sup>156</sup> *Ídem*, p. 596.

<sup>157</sup> *Ídem*, pp. 596 y 597.

<sup>158</sup> Este breve tratado aparece recogido en el apéndice (pp. 127-153) de la obra *Los orígenes de la Navidad y de la Epifanía*, de Bernard Botte. Allí se leen expresiones inequívocas como “Ipsa mense conceptus et passus est” (p. 143) o “Conceptus est ergo Dominus Noster octavo kalendas aprilis mense martio qui est diez paschae Passionis Domini et conceptionis eius. In que enim die conceptus est in eadem et passus est” (p. 144). Véase BOTTE, B. *Los orígenes de la Navidad y de la Epifanía*, Madrid, Taurus, 1963.

*Computus emendatus*, del año 1171-, o Roger de Hereford. El tema del desfase astronómico del calendario juliano ocupa muchas páginas del *Defensorio*<sup>159</sup>.

En relación con la edad de Cristo en el momento de su muerte, aunque prácticamente todos los autores han mantenido la creencia de “treinta y pocos” (este “pocos” varía según los casos), ha habido quien ha sostenido que fueron “cuarenta y muchos”, como hace San Ireneo, sobre la base del relato de Juan 8<sup>160</sup>. Sin embargo, por lo general se ha oscilado entre treinta y dos y algunos meses (opinión de nuestro autor o de Melchor Cano, entre otros<sup>161</sup>) y treinta y tres y algunos meses (teoría de San Ignacio, el cardenal Baronio e, incluso, San Jerónimo<sup>162</sup>).

Una tradición antigua hace del 33 el número de años de su vida. Pero eso no nos proporciona certeza total, pues habría que preguntarse si son treinta y tres vividos o treinta y dos vividos y el último comenzado. Esta segunda opción es la que defiende Alfonso de Madrigal, que se inclina por la idea de que Cristo vivió 33 años, pero que del último de los cuales vivió sólo unos meses, los que median desde el 25 de diciembre, la Natividad, hasta su muerte, acaecida el 3 de abril según este autor. Ante ello, Cristo viviría treinta y dos años completos y unos días del año trigesimotercero. Todo esto lo trata de demostrar en el *Defensorio*. Esta teoría parece que tiene su origen en San Epifanio, a quien siguen Juan Lucido, Melchor Cano y Benedicto Pererio<sup>163</sup>.

---

<sup>159</sup> Para conocer la génesis de la reforma gregoriana del calendario occidental, motivada por las incoherencias del calendario juliano, véase SEGURA GONZÁLEZ, W.: *La reforma del calendario. Las tentativas para transformar el calendario gregoriano*, Tarifa, 2012, pp. 15-19.

<sup>160</sup> En Jn. 8, Cristo afirma que había visto a Abraham, por lo que los judíos, incrédulos, se dirigen a él en estos términos: “¿todavía no tienes cincuenta años y has visto a Abraham?”. De ahí que San Ireneo (*Contra las herejías* II, 22, 6) calcule que en ese momento Jesús tendría algo menos de esa edad. Por su lado, en el capítulo XIII de la segunda parte del *Defensorio* se alude también a este pasaje como fundamento para apoyar que Cristo vivió menos de cincuenta años, aunque el Tostado no cree, en contra de San Ireneo, que de las palabras proferidas por los judíos se derive necesariamente que la edad de Cristo sea ligeramente menor a esa cifra. Antes, por el contrario, nuestro autor considera que la edad sería bastante menor a la referida, pues sólo así los judíos podían reprenderle por su mentira con conocimiento de causa, asegurándose de que no alcanzaba esa edad, lo que resultaría difícil en el caso de aproximarse a esa edad, aunque todavía no la hubiese alcanzado.

<sup>161</sup> Véase LUDOLFO DE SAJONIA: *op. cit.*, vol. 3, p. 593.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

<sup>163</sup> *Ibidem*.

Un trabajo completo y reciente en el que se analizan las diversas hipótesis que se han formulado para ubicar la muerte de Cristo desde el punto de vista cronológico lo constituye la obra de Philipp Nothhaft, que incluye un apéndice donde aparece una relación de distintos autores junto a la fecha que han propuesto para situar la muerte de Cristo. Se constata allí que el primero que se refirió al 3 de abril es Roger Bacon. En cualquier caso, la variedad de teorías es abrumadora<sup>164</sup>.

En el *Defensorio* se adopta esta última fecha citada, el 3 de abril, así como que la muerte de Cristo tuvo lugar en su año trigesimosegundo de vida, todo ello demostrado científicamente. Al menos, esa es la intención y convencimiento de Alfonso de Madrigal. Aquí nuestro autor se muestra plenamente cientifista, al pretender demostrar racionalmente y con argumentos fundados sus teorías, aunque sin atender, al igual que la mayoría de quienes han formulado hipótesis en el mismo sentido, al hecho de que, con los datos de que disponemos, no se puede otorgar a la vida de Cristo un carácter de historicidad que no tiene, pues, sobre la base de los Evangelios, que no pretenden ser crónicas históricas, se suele desembocar en incongruencias y contradicciones múltiples.

f) La autoridad de los libros

Cuestión fundamental en el *Defensorio* es la autoridad, en el sentido de credibilidad, que se debe otorgar a una determinada obra. Ha sido común mantener, por considerarse evidente, que la aprobación de un texto por parte de la Iglesia le proporcionaba autoridad. No en vano desde fechas tempranas la Iglesia se esforzó por clasificar las obras en “permitidas” y “no permitidas” o “prohibidas”. Pero también es cierto que, si aceptamos esa aprobación o desaprobación en sentido estricto y rígido, caemos en situaciones absurdas, tal como se pone de manifiesto en el *Defensorio*.

---

<sup>164</sup> Véase NOTHAFT, Philipp. E.: *Dating the Passion: the life of Jesus and the emergence of scientific chronology (200-1600)*, Boston, Brill, 2012. De esta obra resaltamos el capítulo titulado “A presumptuous and arrogant idea: the *Defensorium* of Alfonso Tostado” (pp. 203-212), cuya inclusión denota la importancia que este investigador británico ha concedido al *Defensorio* en la historia de la datación de la muerte de Cristo, algo inusual en la historiografía europea, que por norma general relega a los autores hispanos.

En primer lugar, y centrándonos en los libros bíblicos, es sabido que existen diversas “Biblias”. Y no sólo en lo referente a los libros que se incluyen en ellas, una cuestión que ha suscitado polémica y que ha originado que distintas versiones bíblicas incluyan distintos libros. También en lo que respecta a sus traducciones, puesto que contamos con traducciones distintas de un mismo libro, generalmente como consecuencia de adoptar distintos criterios a la hora de traducir el original. La Biblia aceptada hoy por la Iglesia Católica -la “Vulgata” de San Jerónimo- fue establecida en el Concilio de Trento, en el siglo XVI.

Tomando el caso de los Evangelios, y como se dice en el *Defensorio*, hubo muchos relatos de la vida de Cristo que fueron considerados por la Iglesia falsos, estableciéndose así una distinción entre Evangelios “canónicos” o legítimos y “apócrifos” o ilegítimos<sup>165</sup>. De ahí que el elegir una u otra “Biblia” es algo que ha variado en el tiempo y entre las distintas iglesias.

En lo que concierne a la aceptación o desaprobación de los autores cristianos, la cuestión tampoco ha estado exenta de conflictos. Pensemos, por ejemplo, en el aristotelismo, que durante tiempo fue condenado por la Iglesia y que, no obstante, está muy presente en la obra de Santo Tomás, quien es hoy una lumbrera de esta Iglesia e incluso ha sido canonizado. Por su parte, algunas teorías de Agustín, autor que se ha considerado un modelo de ortodoxia por la Iglesia Católica, han sido condenadas, como la de la predestinación de algunas personas para recibir la gracia divina.

Hay ocasiones, pues, en que es difícil establecer el límite entre ortodoxia y heterodoxia al calificar la teoría de un determinado autor.

De todo esto resulta, como bien indica Alfonso de Madrigal, que el tema de la aprobación de obras y escritores por la Iglesia es conflictivo y puede dar lugar a complicaciones insoslayables. Lugar destacado lo ocupa el referido Agustín, autor aprobado y venerado por la Iglesia y quien, no obstante y además de mantener alguna doctrina heterodoxa, según se ha dicho, sostiene afirmaciones que chocan con las de Alfonso de Madrigal. Y no podemos olvidar que algunas de sus teorías se oponen a la

---

<sup>165</sup> Véase segunda parte, cap. XXIV.

lógica y hasta él mismo las rectificó en sus *Retractaciones*, obra reveladora de lo arriesgado que es venerar a las figuras eminentes de la Iglesia como portadoras de doctrinas incuestionables. Con más razón se ha de recelar de los escritores profanos, o incluso paganos, venerados por la Iglesia. Además, la canonización de una persona no le otorga carácter divino, ni certeza absoluta a sus afirmaciones. Todo esto es lo que se transmite en el *Defensorio*.

La historia de las aprobaciones y condenas es larga dentro de la historia de la Iglesia. Más todavía en los primeros tiempos del cristianismo, por cuanto el dogma estaba construyéndose y, por ello, había más posibilidades de error. En el Concilio de Roma del año 382 d.C., bajo el pontificado de Dámaso, la Iglesia instituyó el canon bíblico. Para ello incluyó los libros del Nuevo Testamento de San Atanasio y los libros del Antiguo Testamento de la versión de los Setenta, suprimiendo algunos libros antes existentes por consejo de San Jerónimo. Posteriormente, los concilios regionales III de Hipona (393 d.C.), III de Cartago (397 d. C.) y IV de Cartago (419 d.C.), en los cuales participó San Agustín, ratificaron definitivamente dicho canon, que contiene los 73 libros que hoy tiene la Biblia de la Iglesia Romana.

Con posterioridad, el *Decreto de Graciano*<sup>166</sup> recoge la decretal de San Gregorio, en la que se incluyen los autores que el pontífice tiene por ortodoxos. No aprueba, de un autor, algunos libros sí y otros no, sino todo o nada de su producción escrita. A esta decretal, y a la problemática que supone, alude varias veces el Tostado en las páginas del *Defensorio*<sup>167</sup>.

Ya en época de la Reforma, la sospecha de posibles contenidos heterodoxos en los libros aumenta, hasta llegar a posturas que podríamos calificar de obsesivas. El *Índice de libros prohibidos* de la Inquisición española es elocuente en ese sentido.

---

<sup>166</sup> El conocido como *Decreto de Graciano* -en realidad llamado *Concordia de los cánones discordantes* (*Concordia discortantium canonum*)- constituye una recopilación y armonización de normas de derecho canónico anteriores llevada a cabo a mediados del siglo XII por Graciano, monje camaldulense y profesor de teología en Bolonia. Como se irá apreciando, las referencias a este trabajo serán muy frecuentes a lo largo de todo el *Defensorio*. El *Decreto* formó parte del *Corpus iuris canonici*, corpus de derecho canónico vigente hasta 1917, fecha en la que se redactó el actual.

<sup>167</sup> Véase segunda parte, caps. XXII, XXXVIII y LXXXI.

En el *Defensorio* no se niega la validez de la aprobación de una obra por parte de la Iglesia, sino que se niega lo inadecuado que resulta entender esta aprobación de una manera estricta y poco flexible, irracional en definitiva. Una obra aprobada por la Iglesia es una obra que se acoge a la ortodoxia, pero sin que ello signifique la ausencia completa de errores o imprecisiones, sobre todo en cuestiones en el fondo irrelevantes. Es el fiel el que, al leerla, debe determinar, mediante su raciocinio, qué partes son certeras y cuáles no. En el *Defensorio* no se desea aprobar o censurar ninguna obra concreta, sino únicamente mostrar las incongruencias que se derivan de mantener una postura rígida al respecto.

g) La teoría conciliar de Alfonso de Madrigal. Su relación con el conciliarismo de otros autores<sup>168</sup>

Aunque ya hemos dicho que el *Defensorio* es bastante más que un tratado conciliarista, pues en él se tratan muchas otras cuestiones, e incluso el conciliarismo es abordado en la obra a propósito de otros asuntos, no hay que olvidar que la teoría conciliar se extiende por una parte amplia de la obra<sup>169</sup>. Por ello, es evidente que Alfonso de Madrigal quiere tratar la cuestión de la potestad suprema en la Iglesia de forma distendida, como efectivamente hace, aun cuando no sea el tema principal de la obra<sup>170</sup>.

Esto podría deberse a un interés del autor en perfilar su doctrina conciliar de forma minuciosa, igual que sucede con otros temas que se introducen en la obra a raíz de cuestiones ajenas a ellos, aprovechándose la ocasión para tratarlos holgadamente, aun cuando no fuesen en principio objetivos específicos de estudio. De esto tenemos

---

<sup>168</sup> Buena parte de este apartado procede de un artículo que publicamos durante la realización de la tesis doctoral. Véase MORALES MUÑOZ, R.: *op. cit.*

<sup>169</sup> Concretamente ocupa trece capítulos, desde el capítulo LXVIII al LXXX de la segunda parte, aunque ya desde el capítulo XXI se está desarrollando la cuestión de la autoridad dentro de la Iglesia.

<sup>170</sup> No perdamos de vista que el *Defensorio* se escribe para “defender” tres tesis del autor que fueron condenadas, ninguna de las cuales guarda una relación directa –sí indirecta– con la teoría conciliar. Pero lo cierto es que Alfonso de Madrigal se extiende con el conciliarismo tanto o más que con las propias tesis censuradas.



multitud de ejemplos en el *Defensorio*. Pero también podría obedecer a un deseo concreto de tratar con exhaustividad sus ideas conciliares, por encima de otros asuntos que van surgiendo a raíz del desarrollo de la obra, aunque a esos otros también les dedique muchas líneas. No perdamos de vista el hecho de que la pugna doctrinal entre las teorías hierocráticas y las conciliares está en todo su apogeo en la fecha en que se escribe la obra, por lo que el Tostado se tuvo que ver afectado por ella.

La teoría conciliar ocupa en el *Defensorio* varios capítulos<sup>171</sup> y viene introducida a propósito del tratamiento de otro asunto, que ya hemos dicho que supone un procedimiento habitual en la obra. En este caso el tema que abre la puerta al conciliarismo es el de la autoridad de la Iglesia, tema amplio que engloba el del conciliarismo y que constituye a su vez uno de los ejes de la segunda parte del *Defensorio*.

El autor está exponiendo los problemas que existen a la hora de fijar la fecha de la muerte de Cristo. Es entonces cuando se pregunta si la Iglesia ha realizado en el pasado alguna afirmación referente a esa fecha y, en todo caso, quién debería ser el órgano o persona encargados de ello. A partir de ahí, llega a la conclusión de que le correspondería al Concilio General, como instancia suprema de la Iglesia que es.

Aun a riesgo de una gran simplificación, y prescindiendo de muchos matices, pero para que nos sirva para captar la esencia de la doctrina conciliarista que aparece formulada en el *Defensorio*, esta podría expresarse del siguiente modo, siendo 1) y 2) las premisas y 3) la conclusión:

- 1) La Iglesia Universal no puede errar, pues, de no ser así, los cristianos no tendrían ningún referente indiscutible para determinar cuáles son las verdades de la fe que deben creer ni cuáles son las prácticas adecuadas que deben cumplir.
- 2) Todas las personas, incluidos los prelados, pueden errar. Esto se hace extensible al Papado, puesto que la historia muestra ejemplos manifiestos de errores cometidos por los pontífices.

---

<sup>171</sup> Véase nota 169.

- 3) Por lo tanto, la Iglesia Universal, en la que no se concibe error, no se corresponde con ninguna persona concreta, ni siquiera con el Papado, sino exclusivamente con el Concilio General, pues, aunque la Iglesia Universal consiste realmente en la totalidad de los cristianos dispersos por el orbe, como no es posible que esa totalidad se reúna para decidir algo, el Concilio General, que constituye una adecuada representación suya, es de quien se debe predicar la infalibilidad.

Como se puede apreciar a partir del argumento expuesto, el conciliarismo del Tostado expuesto en el *Defensorio* viene exigido por el hecho de que piensa que la Iglesia significa un referente incuestionable al que acudir en caso de dubitación en algún asunto. Por eso, en la Iglesia no cabe error. Pero aquí se enfrenta a la cuestión de qué sea en realidad dicha Iglesia. Para Alfonso de Madrigal, la Iglesia puede entenderse de muchas maneras, básicamente de forma individual -en el sentido de los prelados y demás dignidades clericales- y de forma colectiva -en tanto que la multitud de los fieles o los representantes de estos que conforman la asamblea conciliar-. Es evidente que la Iglesia “individual” puede errar, por lo que se descarta que pueda ser esa la Iglesia infalible. En consecuencia, la Iglesia que no yerra es la Iglesia considerada como colectividad, si bien, teniendo en cuenta que la multitud de cristianos nunca pueden reunirse para delimitar ni decidir nada, es el Concilio del que se predica la infalibilidad. El resultado de toda esta argumentación es la elevación del Concilio General como órgano de gobierno supremo de la Iglesia.

Una vez expuesto el armazón de la doctrina conciliarista del Tostado, lo recubriremos con el resto de ideas que le dan consistencia y su estructura definitiva. El edificio conciliar tendría esta fisonomía:

- La Iglesia no puede errar, tanto por la alusión que se hace en el Símbolo de los Apóstoles a una “Iglesia Sacrosanta, sin pecado ni error” como, sobre todo, porque, de no ser así, los fieles no tendrían un referente firme que les indique aquello que deben creer o desmentir ni aquello que deben hacer o evitar, como tampoco que les resuelva las dudas que les surgiesen.

- La Iglesia que no yerra no puede equivaler a ninguna persona concreta (sacerdote, obispo, Papa...) ni a ninguna institución acotada en el espacio (iglesia local, concilio regional...), puesto que todos estos yerran o, al menos, lo pueden hacer, algo evidente si rastreamos la historia.
- La Iglesia infalible tiene que ser la Iglesia Universal, que se corresponde con el conjunto de fieles distribuidos a lo largo y ancho del mundo.
- Resulta inviable que el conjunto de fieles pueda reunirse nunca para decidir nada, por lo que quien se reúne es el Concilio General, el cual, sin constituir la Iglesia Universal propiamente dicha, no deja de ser una representación adecuada suya, por lo que es del Concilio General del que se predica la infalibilidad. Es así que, cuando hablamos de Iglesia Universal infalible, nos referimos al Concilio General.
- En el Antiguo Testamento se recogen detallados los procedimientos que existieron entre los judíos para resolver sus dudas, a la par que se detallan las múltiples ocupaciones que Dios les impuso, todo para evitar que los hebreos cayeran en la idolatría.
- En el Nuevo Testamento no se recoge nada de eso, pues el pueblo cristiano es mucho más perfecto que el hebreo, por lo que le basta la palabra de Cristo y la de su Iglesia, a la que Cristo prometió ayuda eterna. Es en virtud de esta promesa por lo que la Iglesia Universal, bajo la forma de Concilio General, no puede errar. De este modo, la Iglesia se convierte en el referente de los cristianos.
- De los textos bíblicos se extrae la superioridad del Concilio en la Iglesia como órgano y tribunal supremo, colocándose en una posición preeminente respecto del Papa.

Analícemos la teoría conciliar del Tostado.

Como se ve, se parte de la base de que la Iglesia no puede errar. Alfonso de Madrigal utiliza esta premisa como fundamento de su discurso. La afirmación de que la Iglesia es infalible constituye un axioma que proporciona un pilar firme al que aferrarse para el posterior desarrollo argumentativo. Con el fin de asentar más todavía esa convicción, además de señalar que si no se tuviese este pilar no se podría asegurar nada, ni en materia de fe ni de actos, en el *Defensorio* se resalta también el hecho de que Pedro y los Apóstoles se sometían a las decisiones de la Iglesia, sin olvidar que de no contar con esa certeza hasta los libros sagrados serían dudosos. La Iglesia aparece, pues, como el referente incuestionable a seguir.

La argumentación del autor se apoya en la infalibilidad de la Iglesia. Ahí reside su fundamento, pero también su debilidad, pues si el axioma de la infalibilidad eclesial falla, el resto de las ideas que llevan al conciliarismo caerán igualmente con él. No obstante, prácticamente todos los autores, conciliaristas o no, defienden la infalibilidad de la Iglesia, aunque unos la personifiquen en el Papa, otros en la Asamblea Conciliar y otros en el conjunto de los fieles que comparten la fe en Jesucristo. Por esta razón, al insistir en el carácter infalible de la Iglesia, Alfonso de Madrigal sigue una línea constante en todos los teólogos, aunque el otorgar ese carácter al Concilio General, como él hace, ya no sea común a todos.

El problema se acrecienta cuando nuestro autor quiere delimitar esa Iglesia infalible y determinar quién la conforma o representa. Para ello, Alfonso de Madrigal descarta los candidatos que, en su opinión, no se ajustan a su propósito, que cree que es el caso de cualquier persona concreta, incluyendo a los prelados o al mismo Papa, quienes yerran a menudo, aduciéndose ejemplos específicos de estos errores. En el fondo, subyace la idea de que cualquier ser humano, con independencia de la condición que adquiera durante su vida, puede errar. Tampoco los sínodos diocesanos poseen la verdad, por cuanto eran asambleas de composición restringida y estaban referidos a un determinado ámbito geográfico. Ante ello, y por eliminación, se concluye que la Iglesia infalible es la Iglesia Universal, sin ningún tipo de acotación ni en componentes personales ni en ámbito geográfico. Por esta razón, Alfonso de Madrigal mantiene que la Iglesia Universal está compuesta por el conjunto de fieles cristianos. Esta Iglesia Universal, integrada por la totalidad de los creyentes en Cristo, es la que no yerra.

Pero entonces, al surgir una duda o problema, ¿se debe recurrir a esta Iglesia Universal formada por todos los fieles? Nuestro autor lo tiene claro: no es factible el recurso a esta Iglesia Universal, la cual no podrá tomar ningún tipo de determinación, debido a que en ninguna ocasión se reúne la totalidad de los cristianos para decidir nada. Por razones obvias, esa reunión resulta inviable. Por eso hay que buscar algún órgano que represente adecuadamente a esta Iglesia Universal y que pueda reunirse y deliberar en su nombre; para Alfonso de Madrigal es el Concilio General, que se viene reuniendo desde la época apostólica, y se recalca el hecho de que incluso Pedro se sometió a él.

Es inevitable asociar esta representación de los cristianos en el Concilio General con los parlamentos de nuestros sistemas democráticos, que también “representan” a los pueblos. Así se ha interpretado por muchos autores, que ven en el conciliarismo un intento de democratizar la Iglesia y de conformar un sistema democrático eclesial<sup>172</sup>. No nos atrevemos a tanto, y menos en Alfonso de Madrigal, pues, además de que el término “democracia” aplicado a épocas distintas de la contemporánea parece un anacronismo, recordemos que, en lo concerniente a la teoría eclesial de nuestro autor, este no especifica quiénes forman parte del Concilio General ni, lo que es más importante, qué procedimiento se utiliza para su elección. Cabe pensar que esta información se encontraría en las otras obras conciliaristas perdidas a las que ya se ha aludido<sup>173</sup>.

Como quiera que sea, en el *Defensorio* se deja constancia de que el Concilio General, sin constituir propiamente la Iglesia Universal, que es la totalidad de los cristianos, supone una adecuada representación de la Iglesia Universal, por lo que puede actuar y decidir infaliblemente como si se tratara de la misma Iglesia Universal. Con ello hemos llegado al cénit de la teoría conciliarista del Tostado.

Al conciliarismo de Alfonso de Madrigal se le podrán achacar defectos, pero no el que carezca de una formulación clara ni de un desarrollo argumentativo coherente y, sobre todo, expuesto de forma deductiva. Pero en esa coherencia y carácter deductivo

---

<sup>172</sup> Véase MARONGIU, A: “Il principio della democrazia e del consenso (quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet) nel XIV secolo”, *Studia Gratiana*, 8 (1962), pp. 553-575. También TIERNEY, B.: *Religión et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle (1150-1650)*, París, Presses universitaires de France, 1993.

<sup>173</sup> Véase nota 72.

radican sus eventuales deficiencias, pues hemos insistido en que, de considerar a la Iglesia falible, todo el edificio teórico se desmorona. Y eso fácilmente podría ocurrir con solo admitir que, igual que los individuos, también los concilios, que son los infalibles en la teoría de Alfonso de Madrigal, pueden errar. De errores conciliares, y no sólo de errores de los componentes individuales de la Iglesia, que es lo que defiende nuestro autor, podríamos hallar ejemplos a lo largo de la historia. Y tampoco olvidemos que la definición de “Concilio General” es problemática, pues es sabido que la consideración de la ecumenicidad de los distintos concilios no es unánime entre las iglesias cristianas.

Pero, volviendo a la teoría conciliar del Tostado, es en esta idea de la infalibilidad conciliar donde reside su originalidad, que se convierte así en verdadera teoría conciliarista. Y decimos “verdadera”, para separarla de otros “conciliarismos” que, como el de Ockham, no otorgan al Concilio la infalibilidad. Alfonso de Madrigal no reniega del Papa, ni de su primado, pero en caso de conflicto de intereses defiende la superioridad del Concilio. No estamos ante un conciliarismo antipontificio, pues no relega al Papa ni lo convierte en una figura simbólica, mas cuando existieran discrepancias entre el Papa y el Concilio o cuando hubiera que tratar un tema relevante para la Iglesia, prevalecería indubitablemente el Concilio, Concilio que, hay que repetirlo una vez más, es infalible para Alfonso de Madrigal, mientras que el Papa no lo es.

Las alusiones que se hacen al poder pontificio en el *Defensorio* muestran que se reconoce al Papado su dignidad suprema, aun cuando no su superioridad frente al Concilio. Por eso tenemos ante nosotros una auténtica teoría conciliarista, aunque no incompatible con la dignidad de un Papado que conserva su preeminencia en la Iglesia, mas no la infalibilidad. Esto último viene motivado por cuanto que, como se señala, los Papas han errado en ocasiones<sup>174</sup>. No obstante, del Papado se afirma explícitamente que “constituye la principal figura de toda la Iglesia y es su cabeza directiva” (cap. XXXV).

En el *Defensorio* no se aborda el tema del primado romano, pudiendo aventurarse que se acepta, a juzgar por las palabras que acabamos de citar, aunque, insistimos, no se

---

<sup>174</sup> Véase segunda parte, cap. XXX.

específica, pues es algo que no atañe directamente al conciliarismo. Otros autores lo rechazan porque buscan, precisamente, acabar con el primado romano, siendo para ellos el conciliarismo algo secundario, como ocurre con Marsilio de Padua y, en menor medida, con Guillermo de Ockham.

Sin embargo, con el *Defensorio* de Alfonso de Madrigal nos situamos ante un conciliarismo estricto, sin connotaciones proimperiales. Ni siquiera antipontificales, como sí puede verse en la obra de autores como Guillermo de Ockham o Marsilio de Padua. Estos critican el poder del Papa y, en consecuencia, conceden la primacía al emperador o al Concilio. En el Tostado es al revés: ensalza al Concilio y, en consecuencia, resta poder al Papa, consecuencia inevitable derivada de su toma de postura. Puede parecer una distinción sutil, pero es importante, por cuanto que el Tostado no llega a agraviar al Papa, como hacen los otros, ni tampoco tiene como objetivo un ataque frontal a él, sino que tan sólo asume las consecuencias que se deriven de su teoría conciliar. De hecho, hasta otorga al Papa un trato respetuoso y reverencial.

Por lo demás, es cierto que los dos autores europeos citados se hallaban ante un enfrentamiento personal con el pontífice de su época, el papa Juan XXII, lo que explica el tono áspero de sus críticas, algo que no hallamos en Alfonso de Madrigal. Sin atender a esta circunstancia no se entiende la obra de ambos.

De hecho, Marsilio de Padua no puede ser adscrito a la corriente conciliarista, al menos en sentido estricto. Este autor se halla bajo la influencia de un conflicto político y religioso que le toca vivir y en el cual cobra un papel protagonista, que no es otro que la disputa por el poder supremo de la Cristiandad que se estableció entre el pontífice Juan XXII y el emperador Luis de Baviera. Ante su posicionamiento en favor del emperador, que es su protector, Marsilio de Padua busca ampliar el poder imperial tanto como disminuir el poder pontificio. En este contexto se entiende su obra más conocida, el *Defensor Pacis*, en la cual parece que el poder omnímodo debe recaer en la figura del Emperador, a la vez que rebaja hasta extremos inauditos la potestad eclesial, que queda

denigrada en grado sumo, dado que supedita por completo el poder eclesial al poder civil. Este último tiene potestad para elegir al Romano Pontífice<sup>175</sup>.

Estas ideas están totalmente condicionadas por la situación personal del autor, quien tiene siempre presentes tanto a aquellos con los que milita como a aquellos a los que se enfrenta, lo que dificulta que profese un conciliarismo desinteresado. Es cierto que Marsilio de Padua defiende al Concilio como órgano de gobierno de la Iglesia, pero lo hace someramente y apenas dedica a esta cuestión unas pocas líneas del *Defensor Pacis*, sin olvidar que en la obra se explicita que el Concilio debe ser convocado, presidido y tutelado por el Emperador o, cuando menos, por la autoridad civil<sup>176</sup>; al mismo tiempo, quita al Papa todo protagonismo en el Concilio, poniendo en duda hasta la necesidad de su presencia en él. Aunque ignoramos quién debe convocarlo en la teoría conciliarista de Alfonso de Madrigal, parece poco probable que otorgara esta potestad al Emperador o a algún otro poder civil, pues el conciliarismo de Alfonso de Madrigal que se desprende del *Defensorio* no está impregnado de ese carácter laico que preside la idea conciliar de Marsilio de Padua. Está claro que, con el autor italiano nos hallamos ante un conciliarismo mediatizado por -y supeditado a- otros intereses del autor de índole particular.

Guillermo de Ockham, el otro gran “conciliarista”, se ajusta mejor a lo que entendemos por autores conciliaristas, es decir, autores que ensalzan al Concilio como órgano de gobierno sublime dentro la Iglesia, mas no lo hace completamente. Hay que tener presente que Ockham vivió los mismos avatares político-religiosos que Marsilio de Padua, siendo incluso los dos compañeros de destierro en la corte de Luis de Baviera. Por eso no es extraño que también sus escritos reflejen sentimiento antipontificio y que muestren un claro talante proimperial<sup>177</sup>. A pesar de todo, parece que Ockham otorga al

---

<sup>175</sup> Según el *Defensor Pacis*, “no sólo pertenece al humano legislador, o al gobernante con la autoridad del mismo, el dar decreto coactivo para la observancia de lo que definió el concilio, sino también está lecer la forma y el modo de ordenar la sede apostólica romana, o de elegir al romano pontífice”. Véase MARSILIO DE PADUA: *El Defensor...*, p. 366.

<sup>176</sup> Se recoge en el *Defensor Pacis* que “el convocar el concilio general y, si es preciso, congregarlo con poder coactivo, pertenece a la autoridad del legislador fiel no sometido a otra autoridad mayor”. Véase MARSILIO DE PADUA: *El Defensor...*, pp. 343 y 344.

<sup>177</sup> Véase nota 95.



Concilio un papel menos dependiente del Emperador. No obstante, desde el momento en el que sostiene que el Concilio es falible, estando sujeto a errores, y que además no representa adecuadamente a la Iglesia Universal, Ockham ya no es un conciliarista pleno, aunque ensalce a la institución conciliar más intensamente que Marsilio, pues no la subordina a nadie, excepto al conjunto de fieles distribuidos por el orbe, que para Ockham constituye la verdadera Iglesia Universal en la que no tiene cabida el error.

El problema de la concepción ockhamista de la Iglesia Universal es evidente, pues no se puede negar la dificultad que presenta el realizar afirmaciones o el tomar decisiones por parte del “conjunto de fieles”, que según Ockham, constituye la Iglesia infalible, a la vez que un Concilio falible no resulta ser la institución más idónea para asumir el timón de la Cristiandad.

A causa de este “conciliarismo” tan peculiar, hay quienes mantienen que “en nuestros días ya no se considera a Ockham como el padre del conciliarismo”<sup>178</sup>. Y parece que están en lo cierto, pues poco amor paternal puede emanar de quien no cree que su prole sea lo más excelso y perfecto, por lo que nos vemos abocados a concluir que Ockham “no pudo servir de guía a quienes transferían al Concilio la infalibilidad del Papa”<sup>179</sup>. Además, Ockham puede ser conciliarista al resaltar la importancia del Concilio en la Iglesia, pero si para este autor el Concilio es falible, ¿quién o quiénes deben adoptar las grandes decisiones en la Cristiandad? ¿Ese conjunto de fieles cuya reunión conjunta es inviable? La pregunta queda irresoluta.

El conciliarismo del Tostado es un conciliarismo “puro”, en el sentido de que defiende el sometimiento de los cristianos, incluyendo al Papa, al Concilio, mientras que en otros autores lo que se discute es la primacía del Papa o del Emperador y poderes civiles en general, no teniendo como objetivo específico reconocer la supremacía del Concilio<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> Véase RAPP, F.: *op. cit.*, p. 295.

<sup>179</sup> *Ídem*, p. 295.

<sup>180</sup> De ahí que la teoría conciliar de nuestro autor adquiera un carácter más coherente que la de los otros autores, pues se limita a expresar sus ideas de la superioridad del Concilio en la Iglesia sin tener que “hacer concesiones” a otras figuras con las que esté en deuda, como sucede con Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham en relación con el Emperador.

De todos modos, hay puntos oscuros en el conciliarismo tostadiano, pues permanecen en la sombra cuestiones claves como quién convoca el Concilio o quiénes lo conforman, entre otros. Probablemente en las obras conciliares perdidas<sup>181</sup> estuviese la respuesta a estos interrogantes, pues, ahora más lamentablemente que nunca, el conciliarismo no es el tema principal del *Defensorio*.

#### h) Los calendarios

Aunque, como tantos otros temas, la cuestión de los calendarios es introducida en el *Defensorio* a raíz de la refutación del día vigesimoquinto de marzo como fecha de la muerte de Cristo, adquiere, también como tantos otros asuntos, un carácter autónomo en la obra. En este caso lo que se critica es el encuadre de determinados acontecimientos en días concretos del calendario, como forma de indicar que tales sucesos tuvieron lugar en ese momento. Entre esos acontecimientos destacan la Creación, la expulsión del Paraíso, la construcción del arca de Noé, la Pasión de Cristo o la dispersión de los Apóstoles (“divisio apostolorum”), todos ubicados en fechas concretas del año. De entre ellos, el más relevante, a los propósitos de nuestro autor, es la fijación en muchos calendarios antiguos de la muerte de Cristo en el día vigesimoquinto de marzo, así como la indicación del día vigesimoséptimo de marzo en tanto que “Día de la Resurrección”, dos fechas que ya sabemos que en el *Defensorio* se combaten abiertamente.

Es cierto que, como afirmamos antes, al ser creencia común en la Antigüedad que Cristo padeció en estos días, no podemos sorprendernos de que así conste en los calendarios. Y, efectivamente, estas fechas las hallamos, por ejemplo, en el llamado “calendario de Polemio Silvio”<sup>182</sup>, uno de los más célebres del mundo antiguo y en el que ubica la Pasión de Cristo (“crucimissio gentilium Christus passus hoc die”) en el día vigesimoquinto de marzo, así como su Resurrección (“resurrectio”) dos días después, en

---

<sup>181</sup> Véase nota 72.

<sup>182</sup> El “calendario de Polemio Silvio” fue confeccionado en la Galia en el siglo V d.C. y en él se integran las festividades romanas tradicionales con las nuevas fiestas cristianas. Recoge un gran número de efemérides romanas y cristianas.

el día vigesimoséptimo de ese mes. De igual modo, en el martirologio de Beda aparecen recogidas ambas fechas para esos dos acontecimientos<sup>183</sup>.

Todo ello es rechazado por Alfonso de Madrigal, para quien esa concreción cronológica recogida en los calendarios carece de base científica, siendo absurda o, en el mejor de los casos, imposible de constatar.

En otro orden de cosas, pero siempre dentro del problema de los calendarios, también se critica en el *Defensorio* que en ellos se reflejen indicaciones astronómicas desfasadas, como las fechas de los solsticios y equinoccios<sup>184</sup>, e incluso erróneas o, cuando menos, imprecisas, como ocurre cuando se fijan en dos horas exactas la diferencia del tiempo de luz solar entre dos meses consecutivos. Esto último se explica en función de que las indicaciones que se recogen ganen en claridad, pero no deja de ser falsa, dando pie en el *Defensorio* a una amplia exposición sobre el zodiaco y los movimientos de la Tierra en torno a esas indicaciones<sup>185</sup>.

#### i) Las reformas del calendario

Los capítulos finales del *Defensorio* tienen como contenido el cómputo cronológico y sus deficiencias. Como tan a menudo ocurre en la obra, el autor traza un cuadro del fenómeno claro y fácil de seguir y entender, según la intención que la preside, aunque ello da lugar a algunas inexactitudes que no responden fielmente a la realidad histórica de un proceso tan complejo como es la evolución del calendario occidental y las reformas de que ha sido objeto.

El Tostado señala en el calendario occidental la existencia de varias etapas, todas ellas en el mundo romano. Primera, los diez meses lunares primitivos. Segunda, su conversión en doce meses lunares por el rey Numa, empezando por marzo y terminando

---

<sup>183</sup> Aunque Beda el Venerable tuvo un gran interés por cuestiones astronómicas y de cómputo, siendo autor de obras como *De temporum ratione* o *De temporibus liber*, en la mayoría de las ocasiones se dejó llevar por teorías de autores antiguos.

<sup>184</sup> Véase segunda parte, cap. LXXXVII.

<sup>185</sup> Véase segunda parte, cap. LXXXVIII.

en enero. Tercera, la modificación posterior del ordenamiento para ser enero el primero de los doce meses lunares. Cuarta, la adición de varios días para convertir el calendario lunar en uno solar con 365 días. Y quinta, la reforma juliana con la introducción del año bisiesto.

Aunque es complicado seguir las vicisitudes reales del cómputo en la época romana, pues las fuentes proporcionan información diversa y enrevesada, parece que el primitivo cómputo lunar de diez meses ya fue ajustado por el propio Numa para tener 355 días (año de doce meses de 29 y 30 días alternativamente, añadiendo los llamados “meses mercedonios” o “intercalares” de 20 días, de forma bianual). Julio César únicamente insertaría el año bisiesto, aunque antes hubo que realizar un reajuste – lo que dio lugar a un año extremadamente largo, el llamado “año de la confusión”- para realizar el cambio.

El profesor de Francisco Olmos desarrolla el proceso y dice que el primitivo calendario romano, atribuido por la tradición a Rómulo, era de diez meses lunares (304 días), adicionándose luego un período intercalar para adecuarlo al año solar. Numa lo cambió a doce meses lunares (355 días), también con intercalaciones. Julio César estableció el solsticio de primavera el 25 de marzo y otorgó al año una duración de 365 días y cuarto, para lo cual hubo que añadir diez días al año de Numa y realizar el añadido de un día cada cuatro años. No obstante, en la práctica se intercaló el día añadido cada tres años. Esta actuación se justifica por la forma peculiar de computar los días por parte de los romanos, que incluye el primer número en el recuento, es decir, no el 1, 5, 9..., sino el 1, 4, 7... Esto se prolongó hasta que Augusto descubrió el error y ordenó suprimir el carácter bisiesto de los años julianos 41, 45 y 49, haciendo que desde el año juliano 53 (8 d.C.) se añadiera un día extra cada cuatro años, lo que llegaría hasta la reforma de 1582<sup>186</sup>.

En el *Defensorio* se alude en más de una ocasión a la inexactitud del calendario juliano, señalándose la necesidad de una nueva modificación para completar el ajuste

---

<sup>186</sup> Véase el capítulo “El calendario romano”, en FRANCISCO OLMOS, J. M. de: *Manual de cronología. La datación documental histórica en España*, UNED, Madrid, 2009, pp. 21-43.

del año civil al solar, algo que ninguna de las reformas consignadas en la obra logró por entero.

En la Baja Edad Media se insistió mucho sobre el asunto del calendario. Ante ello, hubo varias iniciativas al respecto, todas sin resultados tangibles. Ya en 1266, Roger Bacon se dirigió en 1266 al papa Clemente IV para proponerle una modificación del calendario. Por su parte, el papa Clemente VI reúne en 1344 en Aviñón una comisión para estudiar la reforma del calendario, invitando al astrónomo Firmin de Bellavalle a exponer el problema, a la vez que Jean de Murs escribe una epístola a Clemente VI, manifestándole la conveniencia de la reforma (*Epistola super reformatione antiqui kalendarii*). Por su parte, Juan de Sacro Bosco también habla de ello (*De anni ratione*). En el Concilio de Constanza, Pierre d'Ailly incidió en la necesidad de la modificación, para lo que escribió en 1411 *Exhortatio super correctione kalendarii*, obra en la que se toman muchas ideas del *Opus Maius* de Bacon. Y en el Concilio de Basilea (1431-1449) una comisión volvió a abordar el tema. De ella formó parte Nicolás de Cusa, quien después redactó *De reparatione kalendarii* (1436), de influencia baconiana. A la comisión fue invitado Hermann Zoestius, autor de *Phaselexis* (1437), que versa sobre los problemas y desfases del calendario.

A pesar de estas iniciativas, y de otras que omitimos, no se afrontó la reforma del calendario hasta la época de Gregorio XIII, a fines del siglo XVI, por la cual todavía hoy medimos el tiempo<sup>187</sup>.

#### 4.2.10. Racionalismo y cientifismo en el *Defensorio*

Podemos calificar al *Defensorio* como una obra científica en un doble sentido: en cuanto a metodología y en cuanto a contenido.

---

<sup>187</sup> Es conocida como “Reforma Gregoriana”, por cuanto que fue el papa Gregorio XIII quien la promovió. Sobre la evolución del calendario occidental, véase SEGURA GONZÁLEZ, W.: *op. cit.*, como también TORO Y LLACA, C. de: *Astronomía: historia y calendario*, Madrid, CSIC, 1999.

Por un lado, constatamos cómo el Tostado es un claro exponente del espíritu científico de la Modernidad, lo que no está reñido con su condición de prelado. No reniega del dogma, ni siquiera si la capacidad humana de raciocinio se le opone. No obstante, todo lo que quede fuera de este dogma y que contravenga a la razón sí es rechazado, pues ese es el espíritu que le llevó a defender las conclusiones condenadas y, en definitiva, a redactar el *Defensorio*. Esto queda bien reflejado en la obra, donde se muestra indagador, polemista, argumentativo, racionalista, lo que está presente desde el principio al final del texto, no sólo en su contenido sino también en el procedimiento que usa el autor para exponer sus teorías. Por eso, el frecuente uso de argumentos encadenados, la abundancia de deducciones o de conclusiones a partir de premisas anteriores, así como el rebatimiento de ideas alternativas a las que se pretende sostener como forma de afianzar estas últimas, no son sino ejemplos de este afán clarificador y argumentativo que la obra posee. Como resultado de esta situación, el *Defensorio* hace uso del racionalismo y rigurosidad indagativa que caracteriza al método científico. De ahí su “cientifismo” metodológico.

Por otro lado, queda claro que el autor posee unos conocimientos enciclopédicos, muy amplios y variados, tal como se aprecia en el *Defensorio*, a pesar de que el carácter elemental de la obra o, lo que es muy habitual, el tratamiento soslayado de muchos temas, sacados a colación únicamente como apoyo a teorías en principio ajenas a ellos, hacen que no se profundice en ellos. El campo cultural que domina Alfonso de Madrigal es enorme, pues en la obra nos encontramos con contenidos teológicos, bíblicos, astronómicos, cronológicos, físicos, químicos, jurídicos, lógicos, éticos, antropológicos, etc. A la manera del saber global, integral, que será tan genuino de los hombres del Renacimiento, el Tostado posee una cultura que sobrepasa cualquier ámbito científico concreto, de manera que en su persona se aúnan las figuras del teólogo, por supuesto, pero también del filósofo, del jurista, del astrónomo, del historiador... En esto vemos su “cientifismo” en lo que concierne a sus contenidos.

#### 4.2.11. La astronomía y el *Defensorio*

Aun cuando, como acabamos de poner de relieve, el Tostado posea una cultura que abarca muchos y muy distintos campos del saber, los cuales se reflejan de una u otra

forma en el *Defensorio*, no se puede negar que las cuestiones astronómicas ocupan una posición cimera dentro de la obra.

La astronomía está presente en la segunda parte de la obra con carácter permanente, sea acudiéndose a ella de forma superficial, sea explayándose en amplias explicaciones astronómicas que llegan a apartarse notablemente del tema que se está tratando. Es así que, si bien la astronomía siempre se utiliza a raíz de alguna cuestión suscitada en el texto, a veces determinados párrafos de la obra, o incluso capítulos enteros, tienen entidad propia, pudiendo presentarse de forma autónoma como la disertación científica de un especialista en el saber astronómico<sup>188</sup>.

A la llamada “vía astronómica” se recurre, en primer lugar, para datar la muerte de Cristo “astronómicamente”. A esta vía se le otorga en un principio un carácter complementario respecto a las vías evangélica e histórica, consistentes en determinar la fecha de la muerte de Cristo a partir de referencias bíblicas e históricas respectivamente, si bien al final la vía astronómica se convierte en la determinante al fijar el año exacto de la muerte de Cristo. También se utiliza la astronomía para refutar la fecha del 25 de marzo como día de la muerte de Cristo. En el caso del rechazo del día 25 de marzo, al autor se le brinda una ocasión propicia para tratar el tema del cómputo de los distintos pueblos, haciendo alusión a los años solares y lunares y detallándose el procedimiento hebreo para fijar los años astronómicamente.

La astronomía vuelve a cobrar protagonismo en los capítulos finales de la obra. Primero, al tratar sobre los calendarios y las imprecisiones que en ellos se recogen en relación a la duración de los días y las noches a lo largo del año, para lo que se realiza una completa exposición astronómica, la más compleja de la obra<sup>189</sup>. Luego se utiliza la astronomía para hablar, una vez más, del cómputo de diversos pueblos, así como de la evolución del calendario occidental desde la época romana hasta la del autor. En ello, el autor revela un gran conocimiento de fenómenos como solsticios y equinoccios, así como de los movimientos de otros planetas y del movimiento de la tierra, de las causas de los eclipses, etc., todo ello combinando el rigor científico con la claridad expositiva,

---

<sup>188</sup> Caso del ya citado capítulo LXXXVIII.

<sup>189</sup> La exposición se recoge en el capítulo LXXXVIII. Véase nota anterior.

lo que tantas veces apreciamos en el autor y que acerca el *Defensorio* a cualquier tipo de lector.

Entre los temas, múltiples, que se desarrollan en el *Defensorio*, la astronomía ocupa, pues, un lugar de privilegio.

#### 4.2.12. Fuentes del *Defensorio*

El Tostado es un prolífico escritor que, además, revela una intensa erudición. Conoce bien las teorías de los distintos autores, lo que se refleja en la cantidad de citas y referencias con que impregna el *Defensorio*. En él abundan las citas bíblicas, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, pero también hay sitio para citas de Santo Tomás, de San Agustín, de San Jerónimo, de Pedro Lombardo, de Aristóteles, de Ovidio, de Flavio Josefo, de canonistas varios, etc. El Tostado es un profundo conocedor de la patrística, de la filosofía y literatura grecorromanas, de la escolástica medieval...

La Biblia preside toda la obra<sup>190</sup>. En su segunda parte adopta especial importancia el Antiguo Testamento, a raíz de asuntos como la descripción del cómputo hebreo y, sobre todo, de la consideración de la antigua ley como una norma defectuosa e incompleta, frente a la pureza y perfección de la ley evangélica. Pero es el Nuevo Testamento el que tiene una mayor presencia en el *Defensorio*, utilizándose para ilustrar distintos argumentos que se exponen, tales como la constatación de la fecha de la muerte de Cristo sobre la base de los relatos evangélicos o la supremacía del concilio sobre los demás órganos eclesiásticos, entre otros muchísimos.

Además de la Biblia, la principal fuente de citas del Tostado es Santo Tomás<sup>191</sup>, autor a quien sigue en un buen número de sus explicaciones, principalmente a través de su *Suma Teológica* y de sus *Comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo*. Santo

---

<sup>190</sup> Para las citas bíblicas contenidas en el *Defensorio*, véase el apartado 6 de la tesis.

<sup>191</sup> Las citas de autores no bíblicos que se presentan en el *Defensorio* aparecen recogidas en el apartado 7 de la tesis.



Tomás es especialmente utilizado en la cuestión referida al análisis del pecado, la cual ocupa toda la primera parte de la obra. Y se volverá a hacer uso del Aquinate en la segunda parte del *Defensorio*, al tratar de la presunta anticipación de la Pascua por Cristo o en la discusión sobre el uso de panes ácimos o fermentados durante la Última Cena. Incluso es frecuente que se inserten párrafos completos de los escritos de Santo Tomás.

También se recurre con profusión a las citas procedentes del derecho canónico, tanto del *Decreto de Graciano* como de la legislación pontificia (Decretales, Extravagantes, etc.).

Los escritores de la Antigüedad clásica tienen una presencia no desdeñable en el *Defensorio*. Entre ellos destaca Aristóteles, recuperado por los escolásticos y a quien venera Tomás de Aquino y también el Tostado. De Aristóteles hay citas de muchas obras suyas, ante todo de su *Ética*. Encontramos también referencias a otros muchos escritores grecorromanos: Virgilio, Flavio Josefo...

La abundancia de citas que aparecen en el *Defensorio* redundan en beneficio del autor, al mostrarnos su gran acervo cultural, mas no se puede ocultar que en ocasiones esas citas presentan algunas deficiencias, excusables quizá, pero deficiencias, al fin y al cabo.

En primer lugar, constatamos que muchas de las referencias que se nos presentan en el *Defensorio* se recogen también en otras obras del Tostado. Eso podría significar una disminución, siquiera mínima, del mérito del autor, que se limita a utilizar un número reducido de citas y que son las que únicamente conoce. No obstante, hay que señalar, en pro del autor, que tal proceder puede resultar natural hasta cierto punto, sin necesidad de rebajar su valía, si pensamos en Alfonso de Madrigal trate un mismo tema en varias de sus obras, siendo entonces de esperar que utilice las mismas citas, sin olvidar que quizá las que emplea son las que estima más apropiadas para el asunto que le ocupa, por lo que es a ellas a las que debe acudir, aun pudiendo conocer otras, pero que considera menos oportunas.

En segundo lugar, observamos que muchas de las citas adolecen de una gran inexactitud, cuando no son directamente falsas. Pues no se trata sólo de que la indicación de la obra de donde proceden sea imprecisa o errónea en la numeración del lugar en que aparece, algo que a veces ocurre y que puede atribuirse a la labor de los copistas y editores. Hablamos de que en el *Defensorio* se incorporan referencias de las que no nos consta su existencia en la obra que se señala como su fuente.

Y no olvidemos las citas que presentan incorrecciones derivadas de las traducciones realizadas por el autor desde sus idiomas originarios al latín del *Defensorio*, además de las que muestran errores –omisiones o reiteraciones de palabras-, a pesar de proceder de una obra escrita inicialmente en lengua latina.

A juzgar por todo esto, es probable que muchas de las referencias que detalla el autor se transcribieran de forma memorística, y de ahí los problemas que presentan. También podría suceder en algunos casos que las traducciones y ediciones de las obras de procedencia de las citas que manejase el Tostado fuesen deficientes, algo habitual en una época en la que sólo se contaba con textos manuscritos, que además eran copiados una y otra vez, lo que hacía aumentar el riesgo de contener múltiples fallos, fallos incrementados paulatinamente a medida que se hacían copias de manuscritos que ya de por sí eran copias y no el escrito original.

Y ya que este apartado versa sobre las citas del *Defensorio*, hay que decir que en la obra, además de referencias a otros autores, se encuentran menciones de otras obras del propio Alfonso de Madrigal, sea de forma directa (en el prefacio a la primera parte se alude al *Ecce, Virgo concipiet*) o indirecta (en el capítulo LI de la segunda parte hay una referencia al *De praescriptionibus*, cuando se afirma que la cuestión que se está tratando se ha desarrollado con detalle en “cierto opúsculo” del autor).

#### 4.2.13. Estilo

El *Defensorio* presenta unos rasgos estilísticos muy definidos.

En la obra sobresale el uso de un lenguaje claro y correcto a la vez, evitando tanto sutilezas lingüísticas que lo harían difícil de entender, como expresiones vulgares, que lo alejarían totalmente de la formalidad que se espera de su autor y del propósito de defensa jurídica para el que se escribió. Por eso, se utilizan unas fórmulas expresivas sencillas, pero adecuadas y bien estructuradas.

En el texto se plantean unos problemas y se proponen unas soluciones a ellos, sin incurrir en enrevesamientos que enturbien el mensaje que se pretende transmitir. Es un discurso que cualquier persona puede leer y entender, sin que sea necesario ningún tipo de conocimiento previo, ya que, cuando se aborda una cuestión más compleja, se proporcionan las explicaciones oportunas, mayores cuanto más arduo es el asunto. Es así que, incluso si, a raíz del tratamiento de un determinado tema, se alcanzan cuestiones que se alejan del asunto original, no se pierde la claridad expositiva citada.

Por otra parte, las argumentaciones, muy frecuentes en la obra, están bien concatenadas, pudiéndose seguir sin complicaciones el hilo argumentativo. A veces incluso se antepone la claridad en la transmisión de ideas a un completo rigor conceptual, de tal manera que abundan las simplificaciones mediante las cuales, sin rebajar el rigor de las teorías y afirmaciones, se amoldan las ideas para adecuarlas al propósito perseguido.

La obra está concebida para convencer de forma razonada y “lógica”. El método deductivo es inherente al escrito, y de ahí las numerosas expresiones del tipo “scilicet” o “patet”, entre otras, en el texto original latino, así como “de lo visto se deduce”, “resulta evidente” o “por todo lo dicho”, entre las presentes en la traducción castellana.

Son significativas las continuas enumeraciones, la primera ya en el capítulo inicial de la obra, cuando se dice que “las verdaderas causas de esta manifiesta injusticia fueron dos, a saber, la envidia y la ignorancia” y a continuación se explica primero la una y luego la otra. Estas enumeraciones hacen aumentar la eficacia argumentativa, así como la transparencia expositiva. Hasta tal punto sucede esto que la práctica totalidad de los contenidos del *Defensorio* se podrían recoger sin dificultad en un esquema de llaves al uso. Igualmente, hay que destacar los múltiples ejemplos y contraejemplos utilizados a la hora de probar o desmentir teorías, respectivamente.

El espíritu de la obra es expositivo y justificativo, por más que el autor no puede evitar adoptar una postura combativa en algunas líneas, fruto de las circunstancias en que se compone la obra. En los inicios del escrito, incluso, se utiliza un tono hiriente, cuando ni siquiera se compara, sino que se califica a los adversarios de “inoportunos e insignificantes perros” o “perros tan molestos”<sup>192</sup>. En cualquier caso, Alfonso de Madrigal considera tan intenso el agravio que sufre, que las frases que aluden a esta realidad se multiplican por doquier, especialmente en las introducciones a las dos partes de la obra. Considérense, entre otras, expresiones como “mis enemigos envidiosísimos pensaron todo esto de mí, y no pensaron más cosas porque la enorme ceguera provocada por su injusticia y su envidia les aturdió”<sup>193</sup>, “los malvados la habían examinado (la tesis en cuestión) con el ojo de la envidia”<sup>194</sup>, “...la iniquidad de mis enemigos, deseosos de denigrarla, incitara al rudo populacho”<sup>195</sup> o “no se habían avergonzado de mostrar a menudo delante de otros un odio intensísimo hacia mí”<sup>196</sup>.

Por otra parte, pueden resultar tediosos algunos capítulos (el que más, probablemente, el XVI, donde se enumeran, uno a uno, los posibles años de la vida de Cristo en que este pudo morir el día de la Anunciación, desde el 30 hasta el 175), mas eso vuelve a redundar en beneficio del afán clarificador en la transmisión de ideas que preside la obra.

#### 4.2.14. La presente edición del *Defensorio*

Exponemos unas indicaciones sobre los criterios adoptados en esta edición bilingüe del *Defensorio*.

En primer lugar, y en lo que se refiere al texto original latino que recogemos, la edición de la obra que nos ha guiado en nuestro trabajo ha sido la de 1613, realizada en

---

<sup>192</sup> Véase primera parte, prefacio.

<sup>193</sup> Véase primera parte, cap. II.

<sup>194</sup> Véase primera parte, cap. VI.

<sup>195</sup> Véase segunda parte, proemio.

<sup>196</sup> Véase segunda parte, proemio.

Colonia<sup>197</sup>. Se trata de una edición pulcra y bien presentada. En base a ella hemos realizado la transcripción del texto latino, aunque hemos tenido a la vista otras ediciones impresas, por lo general coincidentes con la edición de Colonia en contenido y muy similares en su aspecto formal<sup>198</sup>. También hemos seguido el manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional<sup>199</sup>, de inestimable ayuda en no pocas ocasiones, dado que los errores contenidos en el texto impreso, que además se repetían en casi todas las ediciones, no solían estar presentes en el manuscrito.

En segundo lugar, y en lo que respecta al texto castellano que presentamos, hay que advertir que es fruto de una traducción “ágil” de la lengua latina que el autor empleó a la hora de redactar el *Defensorio*, habiéndose antepuesto en la traducción la fluidez a la estricta literalidad, aunque es cierto que esta última se ha respetado siempre que ha sido posible. Pero en ocasiones, por ejemplo, para lograr la fluidez perseguida, hemos preferido evitar en la traducción la repetición de palabras, aunque la hallemos en el original latino. También hemos alargado en ocasiones, sin que sea lo habitual, algunas frases con la inserción de vocablos añadidos por nosotros que, sin cambiar en absoluto el sentido originario de la expresión, contribuyen a mejorar la captación del significado de la frase en castellano. Incluso se ha dado la circunstancia, aunque esto sólo en casos extremos, de que hemos traducido una frase pasiva como activa si con ello mejorábamos la viveza y espontaneidad del texto, pues no hay que olvidar que, aunque en la lengua latina es muy común el uso de la pasiva, en el castellano no ocurre así. Igual sucede con los pronombres, de los que el latín hace un uso que resulta abusivo en la lengua castellana. Es por ello por lo que alguna vez se ha sustituido en la traducción el pronombre por el sustantivo al que se refería, máxime si con la sustitución el texto castellano ganaba en claridad.

En definitiva, hemos traducido el *Defensorio* del latín al castellano respetando el texto original, si era factible. En caso contrario, hemos preferido una traducción ligera y

---

<sup>197</sup> Véase el apartado 4.2.5. de la tesis.

<sup>198</sup> La edición impresa que hemos tenido como referencia, la de 1613, cuenta con un ejemplar en la Biblioteca Complutense, que se encuentra digitalizado, lo que facilita enormemente el trabajo con él. También hemos consultado las ediciones impresas de 1596 y de 1728, que se encuentran en la Biblioteca Nacional y que están igualmente digitalizadas.

<sup>199</sup> Véase el apartado 4.2.5. de la tesis.

no forzada, de la que resulte un texto castellano con el que se sienta identificado el lector, frente a una traducción completamente fiel al original, pero cuyo resultado fuera un texto castellano farragoso, incluso difícil de entender. De cualquier forma, la inclusión del texto latino junto con el castellano en nuestra edición permitirá cotejar ambos.

Por otro lado, el texto latino que hemos insertado presenta una puntuación y un uso de las mayúsculas según el criterio actual, con el fin de facilitar su correlación con el castellano. No obstante, todas las ediciones impresas del *Defensorio* (no así los manuscritos) utilizan una puntuación y unas mayúsculas de manera muy similar a como se presentan hoy, aunque nosotros la hemos “actualizado” todavía más si cabe.

De las ediciones impresas, incluyendo la renana que nos ha servido de guía, lo más extraño a nuestros ojos quizá sea la parca división del texto latino en párrafos, mucho más escasa de lo que cabría esperar y estableciendo párrafos que no siempre mantienen la unidad temática interna. Ante eso, nosotros hemos multiplicado el número de párrafos, estableciéndolos además en función de los contenidos que en el texto se trataban. Y esta división en párrafos la hemos realizado ya en el texto latino que presentamos y, por supuesto, en la traducción castellana, que respeta fielmente la estructura de párrafos que hemos moldeado en el primero.

Volviendo al texto latino, todas las ediciones, tanto manuscritas como impresas, dejan ver una clara similitud en su reproducción, excepción hecha de errores puntuales de transcripción que aparecen y que no suelen estar presentes siempre, sino sólo en ediciones concretas. En este caso lo hemos rectificado, igual que cuando se ha dado la circunstancia, verdaderamente anómala, de evidenciarse el error en todas las ediciones de la obra. Sucede que alguna vez una determinada edición incorpora algún vocablo, a modo de giro lingüístico, no recogido en las demás. Entonces hemos sopesado la conveniencia de incorporarlo o no, optando por hacer aquello que más oportuno resultaba en cada ocasión, siempre con miras a la posterior traducción del texto original latino a la lengua castellana, siguiendo los criterios de agilidad y fluidez traductores ya señalados.

Alfonso de Madrigal utiliza con profusión las citas, con frecuencia no de modo literal, aunque él las recoge como si fueran textuales, por lo que respetamos ese proceder y no hemos distinguido entre citas textuales y citas formalmente incorrectas, habiendo entrecomillado todas.

Para las citas bíblicas, las más abundantes, hemos utilizado las referencias usadas hoy, en caso de que no se correspondan con las que proporciona el autor. Ocurre, por ejemplo, con los dos libros de Samuel y con los dos libros de los Reyes, que en el *Defensorio* se citan, siguiendo a los Setenta y a la Vulgata, como cuatro libros de Reyes. Es decir, que lo que para Alfonso de Madrigal son los libros 1, 2, 3 y 4 de Reyes, para nosotros son los libros 1 y 2 de Samuel y los libros 1 y 2 de los Reyes respectivamente; y de esta última forma lo hemos recogido incluso en el texto latino, con el fin de que al lector le resulte menos dificultosa la localización en la Biblia de estas referencias. Lo mismo hay que decir respecto de los dos libros de las Crónicas, que en la versión de los Setenta y la Vulgata aparecen como “Paralipómenos” y así es como los denomina Alfonso de Madrigal. Aquí siempre se citarán como “Crónicas”. Por otro lado, el *Defensorio* recoge, para cada cita bíblica, únicamente el libro y el capítulo en que se encuentra la misma, omitiendo el versículo, lo que nosotros hemos respetado en la traducción castellana.

Un problema complejo viene determinado por las incorrecciones, muy abundantes, en lo que respecta a las referencias de obras que se citan en el *Defensorio*, ya se deban a errores de Alfonso de Madrigal o de los copistas o editores de sus obras. La mayor parte de las veces las referencias aparecen correctas en los manuscritos y es en las ediciones impresas donde se nos muestran incorrectas, lo que indicaría que es a los editores a quienes habría que achacar el fallo o, más exactamente, al responsable de la primera edición, limitándose los posteriores a copiar el texto de la edición primitiva sin corregirlo. En otras ocasiones -las menos- el error ya se encuentra en los manuscritos, manteniéndose en los textos posteriores impresos. Entonces podríamos sospechar que el error procede del propio Alfonso de Madrigal -no se ha de olvidar la hipótesis que hemos propuesto de que el Tostado indique la referencia de forma memorística-, aunque permanece la duda en torno a si el error no podría achacarse al copista del manuscrito, pues en realidad ningún texto conservado del *Defensorio* procede de la mano de su autor.

Ante los errores detectados, hemos procedido a corregirlos directamente sin aludir a ello, excepto si el error se halla en todos los textos, en cuyo caso lo mantenemos, con la correspondiente nota a pie de página para hacer constar tal circunstancia.

En lo que se refiere a las citas de decretales y otros documentos canónicos que en el *Defensorio* se proporcionan, se ha decidido incluirlas en la lengua latina originaria, incluso en la traducción castellana, no sólo porque nunca se han editado en nuestra lengua, sino, sobre todo, porque el latín ha constituido la lengua de la Iglesia por antonomasia, con lo que verterlas al castellano supondría violentar su propia idiosincrasia.



## **5. EL DEFENSORIUM TRIUM CONCLUSIONUM / EL DEFENSORIO DE LAS TRES CONCLUSIONES**

### **DEFENSORII PARS PRIMA**

#### **PRAEFATIO**

#### **AD GUTTERUM A TOLETO, ARCHIEPISCOPUM TOLETANUM**

Quondam styli breviliquio functus super brevissimo Isaiæ dicto, scilicet: *Ecce, Virgo concipiet*, breviorum commentarium Reverendae nimium Paternitati Vestrae transmiseram. Nunc vero placituras vobis, quibusdam vero amplissime displicituras, contra aemulorum invidentiam defensiones meas, immo, vaniloquii sui confutationes, transmittere decuit. Ecce enim quae aliquando sperabantur acceptabilia tempora, cum eos quos importunos sensistis minutissimos canes latrare quidem a foris, sed mordere non valentes, obmutescere necesse est. Quosdam vero gravissimos canes per obscura tenebrarum rauco gutture delatantes sua rabie iam confusos interire oportebit, retusis dentibus eorum ad petram, quoniam cum in tenebris ambulent, nesciunt quo vadant, sed ipsa eos desiderii caeca fluctuatio transversos agit. Quorundam quippe non satis peritorum tarditas, aliorum autem aemulatissimorum gravissimus livor, veritates catholicas confundere morientes varios errores induxerunt. Nec enim hoc argumentorum viribus quas semper sibi obvias aestimaverunt, sed quibusdam tendiculis et vanis atque patentibus insidiis conabantur. Tandem dispensatione Omnipotentis, ipsi iniquitati, sed per solam potentiam temporalem renitentibus tamen et sibi et obviis omnibus viris eruditissimis praevalere permissum est, ut in aeternum coram toto orbe clarissime confundantur. Ne autem posteros latere queat, paucularum literarum compendio futurorum memoriae commendavi.

Ecce, quanta iniquitas et quanta divini ac humani iuris confusio. En ipsius naturae iura violata, ut constituto iustitiae tribunal, ipsi reo defensionum copia denegetur, quam, tamen, saepe clamoris et opportunis atque importunis vocibus teste, ut ita dicam, tota Ecclesia exposcerat. In quo etsi iniustissime, astute tamen ipsa iniquitas procedebat. Praeteritorum namque sibi conscia ipsa aemulorum pravitas sperabat indubie omnes suas tendiculas destruendas, omniaque non sibi bene compacta molimina levi concussionem dirui. Nec ad destinatam conceptionem esse possibile perveniri, si defensionum copia publice praestaretur. Licet ergo apertissima iniquitas, denegans quod ipsa aequissima iura naturae etiam damnatissimo omnium hominum, etiam in notorio crimine legitime concedunt, in circumfusae multitudinis conspectu erubuit, tamen nihilominus denegavit, undique enim se ipsi malignorum livori angustia circumfuderat. Erat quippe ineluctabile malum, quia necesse erat aut ad horam erubescere aut multorum dierum a toto populo expectatas machinas ex quibus sperabatur malignum aliquid proventurum, coram tota Ecclesia brevissime in nihilum et in favillam ire.

Licet igitur gravi sorte, elegit tamen iniquitas potius publice erubescere quam deleri.

# **PRIMERA PARTE DEL DEFENSORIO**

## **PREFACIO**

### **A GUTIERRE DE TOLEDO<sup>200</sup>, ARZOBISPO TOLEDANO**

En una ocasión compuse un breve tratado en torno a cierta expresión de Isaías, a saber: *He aquí que la Virgen concebirá*<sup>201</sup>, comentario escueto que dediqué a Vuestra Venerable Paternidad. Ahora, por su parte, me ha parecido oportuno exponer los argumentos para mi defensa frente a la envidia de mis adversarios o, mejor aún, las refutaciones hacia su vanidad, algo que sin duda os agradará a vos<sup>202</sup>, por más que a algunos les incomode enormemente. Es así que, cuando cabía esperar tiempos apacibles, se hace necesario acallar a estos insignificantes e inoportunos perros<sup>203</sup>, a los que ya habréis oído ladrar por las calles, pero que no tienen valor para morder. Convendrá por ello que esos perros tan molestos, que ladran rabiosos con la garganta ronca, perezcan

---

<sup>200</sup> Gutierre Álvarez de Toledo (1376-1446) fue un prelado y noble castellano. Muy activo en la política del siglo XV, tuvo una actitud intrigante, lo que le valió el encarcelamiento en varias ocasiones. Desempeñó distintos cargos en Castilla, siendo obispo de Palencia, arzobispo de Sevilla y primado de Toledo, cargo este último que ocupaba cuando se escribe el *Defensorio*. Sobre este personaje, véase NIETO SORIA, J. M.: *Un crimen en la corte: caída y ascenso de Gutierre Álvarez de Toledo, señor de Alba (1376-1446)*, Madrid, Sílex Ediciones, 2006.

<sup>201</sup> Breve opúsculo en el que el autor analiza el célebre pasaje bíblico recogido en Is. 7, 14.

<sup>202</sup> El significado de esta expresión es confuso. Quizá Gutierre de Toledo también compartiese animadversión hacia los enemigos del autor, de ahí el “agrado” que experimentaría ante la actitud combativa del Tostado hacia ellos.

<sup>203</sup> Alfonso de Madrigal se refiere a los que le acusaron en Siena con calificativos en extremo despectivos, lo que no puede justificarse únicamente por el hecho de haberle censurado sus proposiciones. Algunos estudiosos de la figura de Alfonso de Madrigal, caso de Cándido M<sup>a</sup> Ajo, aluden a ciertos problemas que habría tenido ya en Salamanca con algunos contrincantes, quizá los mismos que se le opusieron en Siena. Véase AJO GONZÁLEZ, C. M.: *op. cit.*, pp. 76-78. Por otro lado, la equiparación de los oponentes con perros rabiosos se encuentra también en San Jerónimo, autor muy citado por el Tostado en todo el *Defensorio*. Véase nota 231.

extraviados en las oscuridades de las tinieblas, de manera que sus dientes se despunten contra las rocas, puesto que, al deambular por las tinieblas, no saben hacia dónde se dirigen, debido a que su misma agitación irracional les extravía. Lo cierto es que, por si no fuera suficiente la torpeza de algunos de esos doctores, la extrema maldad de otros, en extremo envidiosos, les llevó incluso a cometer varios errores al tergiversar, en su delirio, las verdades católicas. De este modo, no consideraron evidentes estas verdades, como siempre lo habían sido para los hombres sensatos, sino que se perdían en estériles acechanzas y en manifiestas insidias. Finalmente, sin embargo, y habiendo sido necesaria la intervención del Omnipotente, al no poder enfrentarnos a la iniquidad exclusivamente por medio de nuestra capacidad humana, se han podido mostrar esas verdades, tanto para ellos como para todos los hombres ilustres, para que así queden ofuscados ante todo el mundo por toda la eternidad. Y con el fin de que esto no quede oculto a la posteridad, he decidido ponerlo en conocimiento de las generaciones futuras mediante este breve tratado<sup>204</sup>.

He aquí cuánta iniquidad y cuánta alteración en la ley divina y humana. He aquí violadas las normas de la propia naturaleza desde el momento en que, constituido el tribunal de justicia, no se concede al reo la oportunidad para que lleve a cabo su defensa, la cual tantas veces antes, sin embargo, había pedido con insistencia, por decirlo así, toda la Iglesia, de manera clamorosa y con argumentos, a veces razonables y otras veces infundados. Con este proceder, la propia iniquidad, aunque injustamente, actuaba de modo astuto, pues la misma depravación de los envidiosos, conocedora del pasado, confiaba plenamente en poder ocultar todas sus artimañas y, sin embargo y por desgracia para ellos, yo he demolido todas sus maquinaciones con una ligera sacudida. Y no les hubiera sido posible alcanzar el fin perseguido si se me garantizara la posibilidad de una defensa pública. Así pues, aunque esa abierta injusticia, al negar lo que las justas leyes de la naturaleza conceden legítimamente al más perverso de los hombres incluso en caso de flagrante delito, se avergonzaría de sí misma en presencia de una multitud desplegada, con todo, sin embargo, lo denegó, tal era el punto en que la

---

<sup>204</sup> El autor quiere dejar por escrito su doctrina no sólo para que quede constancia de la injusticia que padeció, sino también para que el fruto de sus reflexiones e investigaciones sea compartido por los demás. Recuérdese el doble carácter de la obra, apologético y expositivo, que ya se señaló (véase punto 4.2.6. de la introducción).

angustia había trastornado el ya espíritu mezquino de los malvados. Como quiera que el problema era inevitable para ellos, se hacía necesario que se ruborizaran por unos momentos o, de lo contrario, se mostrarían sus maquinaciones de mucho tiempo a todo el mundo, por las cuales cabía esperar algún suceso maligno, en cuyo caso, y en presencia de toda la Iglesia, irían rápidamente al abismo y al infierno.

Pues bien, la adversidad prefirió, para mi desgracia, que se ruborizaran públicamente a que fueran destruidos<sup>205</sup>.

---

<sup>205</sup> Parece que el autor defendió en sesión pública en Siena sus teorías, algunas de las cuales fueron condenadas, si bien en un principio se le denegó este derecho. No obstante, al final decidieron otorgárselo para no quedar en evidencia sus detractores al denotar, con su negativa, una falta de firmeza hacia la calificación de erróneas que habían otorgado a las tesis de Alfonso de Madrigal. De cualquier modo, el episodio es oscuro. Para una descripción de este problema, véase el estudio preliminar (punto 4.4.1.).

## CAPITULUM I

### De motivo iniquitatis contra auctorem in una conclusionem

De viginti et una conclusionibus quae publice per biduum astante praelatorum et eruditissimorum virorum frequentia in ipsa sede urbis Senen disputatae sunt, iniquitas unam sibi calumniandam elegit, non totam quidem, sed eius quandam particulam. Cuius conclusionis tenor est: “licet nullum peccatum cuiuscunque conditionis et pro quocunque statu irremissibile sit, an paena tamen aut an culpa Deus non absolvit, nec aliquis absolvere potest”, cuius primam particulam, “licet nullum peccatum cuiuscunque conditionis et pro quocunque statu irremissibile sit”, intactam relinquentes, licet aliquando eam mordere destinassent. Secundam tamen, scilicet, “an paena tamen aut an culpa Deus non absolvit nec aliquis sacerdos absolvere potest”, de facto per iniuriam tanquam erroneam et haereticam damnaverunt.

Motiva autem huius apertissimae iniquitatis duo extiterunt, scilicet, livor et error. Fuit autem livor gravissimus qui nec stylo exaequari queat. Invidebant enim sine causa et gratis oderant auctorem horum quidam, quod adeo iniquitas ipsa possederat, ut nihil possent pacifice ei loqui, etiamsi vultus effingere et dissimulare conarentur. Huius autem immanissimi livoris causas et altissimas radices, etsi quibusdam notissimas, stylo tamen prosequi, aut saltem attingere, nefas putavi, ne potius maledictus delator quam defensionum mearum inductor arguar. Hic ergo pessimus livor sui iuris eos esse non patiens non sinebat eos tranquillitati animi locum dare, sed diebus et noctibus insidiabantur ori meo, ut siquid forsitan elaboretur inconsideratum, quod carpere et calumniari possent. Et si hoc accommodum eis, ut videbatur, non invenissent, necesse erat ut quodvis aliud, in quo errarem, exquirerent. Nec ad verba eis satis respicere erat, sed et ipsam retroactam ac praesentem praescrutabantur vitam, si quid in ea criminari locus esset.

Secundum motivum error eorum gravissimus fuit quem non satis admirari sufficio. Nam et si livor eorum detestabilis fuit, admirabilior tamen immo, supra admirationem error fuit, ut, scilicet, eruditi et scholastici viri, qui totos satis longos annorum suorum

dies literis impenderant, circa talia errarent, in quibus nec imperitissimos quosque vulgi errare verisimile fuerit. Nec tamen huic errori causa defuit.

## CAPÍTULO I

### **Sobre el motivo de la iniquidad contra el autor respecto a una conclusión suya**

De las veintiuna conclusiones<sup>206</sup> que fueron examinadas públicamente durante dos días ante una multitud de prelados y hombres muy sabios en la ciudad de Siena<sup>207</sup>, la iniquidad resolvió condenar una de ellas<sup>208</sup>, cierto que no en su totalidad, pero sí una pequeña parte de la misma. La referida conclusión reza así: “aunque ningún pecado, sea cual sea su condición y estado, resulta irremisible, Dios, sin embargo, no absuelve ni de la pena ni de la culpa correspondientes, ni tampoco nadie puede hacerlo”. En ella, ya la primera parte (“aunque ningún pecado, sea cual sea su condición y estado, resulta irremisible”), aun dejándola intacta, hubieran deseado en realidad morderla. Sin embargo, la segunda, a saber, “Dios no absuelve ni de la pena ni de la culpa ni ningún sacerdote puede hacerlo”, fue declarada errónea y herética por injuria<sup>209</sup>.

---

<sup>206</sup> Ignoramos cuáles serían la mayoría de estas conclusiones propuestas por el autor, pues los biógrafos del Tostado se limitan a hablar de las tres conclusiones condenadas. Por lo demás, el desarrollo y explicación de las tres conclusiones condenadas son el objeto y la razón de ser del *Defensorio*. De las restantes tesis, que suponemos aprobadas, sólo conocemos las referentes a la ausencia de anticipación de la cena pascual por parte de Cristo y al uso de panes ácidos en ella, puesto que, como se verá, el autor las aborda en los capítulos iniciales de la segunda parte de la obra como apoyo para justificar algunas de las proposiciones condenadas, además de que se indica explícitamente que estaban entre las conclusiones presentadas (véase el capítulo primero de la segunda parte).

<sup>207</sup> El papa Eugenio IV estuvo en esta ciudad desde el 10 de marzo de 1443 hasta el otoño de ese año, aunque se discute si asistió a la defensa pública (véase punto 4.4.1.).

<sup>208</sup> Las conclusiones condenadas fueron tres, según indica el propio título de la obra, si bien en esta primera parte se examina la primera, dejando las otras dos para la segunda parte. Además, no hay que olvidar que en un principio se redactó la parte del *Defensorio* de forma independiente y sin pretensiones de ser continuada (véase el proemio de la segunda parte del *Defensorio*), por lo que ahora sólo se considera la tesis aquí defendida.

<sup>209</sup> A diferencia de las otras dos conclusiones que se examinan en la segunda parte de la obra, impregnadas de connotaciones históricas y astronómicas, esta primera posee un contenido estrictamente teológico y, por tanto, su comprensión puede presentar una mayor dificultad que las otras. Por otro lado, ya se ha dicho en la introducción (véase punto 4.2.3.) que algunos autores dividen la presente conclusión en tres diferenciadas, manteniendo además que la primera parte -que para ellos sería una conclusión independiente-, esto, es, la remisión de los pecados, fue también condenada, algo que niega claramente el Tostado en este párrafo. Pero Torquemada, en el opúsculo que redactó contra las tesis



Sin embargo, las verdaderas causas de esta manifiesta injusticia fueron dos, a saber, la envidia y la ignorancia<sup>210</sup>. La envidia fue, en verdad, grandísima, tanta que no puede describirse con palabras. Así, envidiaban sin motivo, e incluso algunos de ellos odiaban al autor pasivamente, movidos por cuanto que la iniquidad misma les había invadido hasta tal punto que nada le podían comunicar de manera cordial, por más que intentaran, por medio de sus semblantes, fingir y disimular. Pese a todo, he pensado que sería nefasto para mí el detallar por escrito, ni siquiera el esbozar, las causas y raíces más profundas de esta envidia tan enorme, aunque sean muy conocidas por algunos, no vaya a ser que se me considere vociferador injurioso antes que defensor de mis intereses. No obstante, esta envidia funesta de su condición, al impedirles vivir, no les permitía gozar de tranquilidad en su alma, motivo por el cual vigilaban mi boca día y noche, por si acaso salía de allí algo inadecuado que pudieran desgarrar y calumniar. Y como, según parecía, no se sentían satisfechos con esto, se hacía preciso que intentaran hallar cualquier otra cosa en la que yo errara, de modo que no era suficiente para ellos dirigir su atención hacia mis palabras, sino que también escudriñaban mi propia vida, pasada y presente, por si hubiera en ella algo que calumniar<sup>211</sup>.

El segundo motivo fue su alarmante ignorancia, de la que no puedo dejar de asombrarme. Porque, si su envidia fue detestable, su ignorancia, sin embargo, fue sorprendente, más incluso que la misma sorpresa en persona, por cuanto que se evidenciaba que hombres eruditos y sabios, que habían consagrado sus vidas enteras a las letras, erraban en cosas en las que no sería verosímil que lo hicieran los más necios de los hombres del pueblo<sup>212</sup>. Pero existe una explicación para este hecho.

---

to stadianas, desmenuza en cinco las proposiciones condenadas y una de ellas es esta irremisibilidad del pecado, a la que combate junto al resto (véase punto 4.2.3.).

<sup>210</sup> Como se verá, las enumeraciones son muy usuales en el *Defensorio*, lo que trasluce en el autor un rigor y una claridad meridiana al exponer sus ideas.

<sup>211</sup> Con estas líneas se constata que la problemática entre el autor y sus enemigos no se debía únicamente a las tesis condenadas en Siena, sino que venía de antiguo, quizá desde su estancia en la universidad de Salamanca. Véase nota 203.

<sup>212</sup> Está claro que el autor realiza afirmaciones exageradas con la intención de defenderse de sus adversarios, pues “los más necios de los hombres del pueblo” sí se habrían podido escandalizar fácilmente ante la afirmación de Alfonso de Madrigal, al menos en los términos complejos en que está formulada. No obstante, tiene razón en que los eruditos a los que presentó la tesis no deberían haberse escandalizado de sus teorías, dada su formación y competencia teológicas, si bien, como se ha señalado

## CAPITULUM II

### **De modo errandi aemulorum, de exclamatione contra eos et an auctor negarit remissionem peccatorum, prout ipsi insipienter affirmabant**

Modus autem errandi hic fuit:

Cum enim iuxta morem disputandae conclusiones per decem dies, aut amplius, valvis affixae forent, antequam mihi respondendi de eis dies esset, aemuli inter caeteras hanc inspexerunt, arbitrati me remissionem peccatorum aut absolutionem a peccatis prorsus excludere, claves quoque Ecclesiae et universam Papae potestatem interimere. In quo optatissimum sibi invenisse locum gaudebant, quo, potius oratorio more quam iudiciali, ad odium et invidiam mei universo et ipsum mundi caput et Christi Vicarium, irritarent, eius me et Universae Ecclesiae hostem asserentes, cuius altissimam potestatem crederet meis assertionibus impugnare.

O error! O super omnem errorem error! Quis talia unquam crediderit? Ut Christianus et Christianorum filius, in fide Christi ab uberibus eruditus et in ea totis diebus et noctibus instructus et conversatus, peccatorum remissionem excluderet? O demens conception! Quis suspicari queat, licet indignum theologicum tamen professorem, tam nequissima credere? Quis enim illius facultatis se professorem gloriatur quam omnino falsam et inanem esse proclamet? Si tamen peccatorum remissio non est, totam theologicam considerationem mendacissimam quis dubitet? O insania! O furor! Quis talia concipiat, ut remissionem peccatorum negare potuerim! Nam si peccatorum remissio non est, quid est nisi Christum dicere fuisse mendacissimum, qui venit annunciare nobis remissionem peccatorum, totamque orthodoxorum legem nihil nisi commenta mendacii et vanitatis continere, ipsosque omnes Christianos ultra Mahometistas insanire et Sacrosanctam Ecclesiam nihil aliud quam stultam quandam et inanem esse congregationem?

---

en la nota anterior, podría existir alguna causa de índole personal que explicase la desavenencia, ajena a una mera incomprensión de la tesis enunciada.

Nam secundum Apostolum (1 Cor. 15), “si Christus non surrexit, nec mortui resurgunt, vana est fides nostra”. Si ergo non data resurrectione, vana est fides, a fortiori vana erit non data remissione peccatorum. Nam etiam non existente resurrectione, dum tamen peccatorum remissio sit, satis nobis gaudendum erat quia in perpetuas aeternitates animae nostrae luteis solutae carceribus mansurae essent. Si tamen, data resurrectione, negetur remissio peccatorum, quid nobis resurrectio nisi ad malorum incrementa proficiet? Ut, manentibus reatibus delictorum nostrorum, in aeternum pro eis in utroque homine gehennali incendio non concrememur? Amplius autem si peccatorum remissio non est, nulla gens aequaliter nobis insanit. Nam caeteris gentibus delectabile aliquod subest, quod prosequuntur et propter quod omnia faciunt et quo hic fruuntur, hoc autem mahometistis accidit, nam etsi aeternorum bonorum participes non sint futuri, hic tamen fruuntur omni delectabili ad votum, nec est lex ulla prohibens eos. Nobis autem in praesenti vivendi lex dura est, quia testetur ipso Domino Iesu: “arcta est via quae ducit ad vitam” (Matt. 7). In futuro autem nihil nisi aeternus cruciatus sperandum nobis manet si peccatorum remissio non est. Nihil ergo christianis talia credentibus miserabilius.

Idem docet Apostolus (1 Cor. 15), scilicet: “si in hac vita tantum sperantes sumus in Christo, miserabiliores sumus omnibus hominibus”. Amplius, quid nobis est quotidianos pro Christo subire labores si non est remissio peccatorum? Potius enim delectabilibus fruendum erat secundum hominem, nec sic omne tempus in miseriis agendum foret. Idem Apostolus ubi supra, scilicet: “si omnino mortui non resurgunt, ut quid nos periclitamur omni hora? Quotidie morior pro gloria vestra, fratres, quam habeo in Christo Iesu Domino Nostro. Si, secundum hominem, pugnavi ad bestias Ephesi, quid mihi prodest si mortui non resurgunt? Manducemus et bibamus, cras enim moriemur”. Quam dicere, si non speratur resurrectio mortuorum, frustra est laborare pro Christo, sed convenientius esset manducare et bibere et frui omnibus delectabilibus secundum carnem. Et tamen magis necessaria atque utilis nobis est remissio peccatorum quam resurrectio mortuorum, ergo si remissio peccatorum non est, frustra laboramus pro Christo.

His quoque adicitur si peccatorum remissio non est, Christus nobis nihil prodest, quo nihil iniquius. Si enim Christus nobis prodest, aut viventibus aut defunctis proderit. Viventibus tamen parum prodest, si praesens status solum consideretur, cum dura nobis

imponat et a delectationibus cohibeat. Unde hic omnibus gentibus miserabiliores sumus iuxta Apostolum ubi supra, scilicet: “si in hac vita tantum sperantes sumus in Christo omnibus hominibus miserabiliores sumus”. In futuro autem prodesse nobis nihil potest si non remittuntur peccata, cum impossibile sit nobis pervenire ad gaudia aeternitatis quandiu Deus peccata in eum commissa non dimittit. Caeterum si peccatorum remissio non est, frustra oratur pro mortuis et caetera Ecclesiae suffragia in vanum expenduntur, ut ostenditur 2 Mac. 12, scilicet, “nisi enim eos qui ceciderant, resurrecturos speraret, superfluum videretur et vanum orare pro mortuis”. Et sequitur: “sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur”. Ergo super solutione et remissione peccatorum Ecclesia non frustrat suffragia sua.

Amplius autem si peccatorum non est remissio, Christus inutiliter et sine causa mortuus est, nam non fuit ad aliud mors sua, nisi ut nos per mortem suam a mortis debito solveremur et in virtute eius omnia nobis crimina tollerentur. Quid autem absurdius, quid insanius dici poterat quam quod Christus inutiliter moreretur? Nam si vir sapiens nihil etiam in minimis rebus sine causa agit, quanto magis spontaneam mortem, si subeat non sine gravissima et arduissima causa subiit, cum mors omnium terribilium maximum et ultimum sit? Quanto autem differentius de Christo istud dici poterit, qui sapientissimus est, immo, ipse est sapientia Patris Aeterni? Item si peccatorum remissio non est, stulte et inutiliter universa Ecclesiae sacramenta a Christo instituta sunt et a nobis inaniter frequentantur, cum ista ponantur ut instrumenta recuperandae gratiae amissae, per quam peccata tolluntur.

Praeterea, negare remissionem peccatorum non erat haeresis, sed supra omnem haeresim, nam haereses singulae in Ecclesia fuerunt ortum habentes ex erroribus variis dissonantes a veritate fidei, quantum tamen contrarium non reperiebatur expresse in Sacra Scriptura, saltem plane, ita ut dubitari non posset. Sicut patet cuilibet intuenti singulas haereses, ut arianorum, manichaeorum, sabellianorum et caeterorum. Si tamen quis dicat Christum non fuisse flagellatum, nec mortuum, nec traditum a Iuda, nec praedicasse in Ierusalem, nec sanasse caecos, non erit haereticus, sed omnibus haereticis simul sumptis deterior, scilicet, infidelis.

Patet quia haeretici solum peccant per errorem, putantes Sacram Scripturam sic intelligi, ut illi exponunt, qui tamen negaret Christum sanasse caecos vel praedicasse

Iudaeis, non erraret circa intellectum Sacrae Scripturae, sed negaret eam expresse per superbiam, ideo esset aperta rebellio et contumacia. Sic autem esset circa remissionem peccatorum, nam unus de articulis in forma est remissio peccatorum, cum ponitur in symbolo Apostolorum: remissio peccatorum. Tota etiam Sacra Scriptura hoc asserit, cum Christus dicat (Matt. 26): “hic est sanguis meus Novi Testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum”.

Quis ergo circa talia christianum hominem potuisse errare crediderit? Amplius facilius est negare expresse Christum esse Deum et hominem, vel pro nobis passum, aut iudicatum omnes homines, vel quascunque partes Sacrae Scripturae quam negare remissionem peccatorum, propter duo.

Primo quia remissio peccatorum sine caeteris aliquid valet, caetera autem sine remissione peccatorum prorsus sunt inutilia. Nam dato quod Christus non sumpsisset carnem nec accidisset aliquid eorum quae Evangelistae testantur, poterat nobis a Deo esse salus per quemcunque alium modum quem ipse elegisset, licet iste sit convenientior. Et data remissione peccatorum per modum illum quicumque esset ille, consequi possemus aeterna gaudia, quod satis nobis erat. Si tamen non sit remissio peccatorum, etiamsi Christus pro nobis mortuus fuerit et caetera acciderint quae Evangelistae testantur et tota Ecclesia confitetur, nihil nobis ista conferrent.

Secundo et gravius, quia si quis neget quascunque particulas Sacrae Scripturae vel articulos fidei in forma, solum sibi adversus Christianos pugnandum est, si quis vero neget remissionem peccatorum contra omnes homines bellum fovet, nam Christiani confitentur remissionem peccatorum, ut tota series Scripturae clamat, adversus etiam Iudaeos bellum est, ipsi namque confitentur remissionem peccatorum, ideo quaedam sacrificia fiebant, quae vocantur pro peccatis, quibus factis Deus propitius erat (Lev. 4, 5 et 6, Num. 5 et 15 et in multis locis). Et ob hoc erat constitutus dies quidam, scilicet, dies decimus mensis septimi, qui vocatur “dies expiationis” vel “propitiationis”, scilicet, dies expiationis quia peccata israelitarum expiantur, id est, mundantur vel tolluntur, et vocatur dies propitiationis, quia Deus tunc propitiabatur peccatis iudaeorum, cum Summus Sacerdos confitebatur peccata illorum et imprecabatur ea super caput hirci emissarii (Lev. 16). Contra Mahometistas bellum est, nam et ipsi, licet extra omne

bonum sint, remissionem peccatorum sibi fieri credunt per quasdam caeremonias, quibus se exercent.

Omnes quoque in lege naturae, qui de Deo aliquid recte senserunt, licet caeteros articulos explicite non tenerent, hunc tenuerunt. Quis namque Deum sequeretur, si de peccatorum remissione dubitaret? Cum enim ex fragilitate humana difficile sit hominem semper manere sine culpa, cum semel peccasset, si non crederet remissionem peccatorum, nunquam amplius Deum sequeretur, credens quod supervacuum esset, cum iam remissionis locus nullus esset. Hoc ergo est unum, quod praesupponitur accedentibus ad inquirendum Deum. Et tangit Apostolus ad Haeb. 11, scilicet: “credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et quod inquirentibus se remunerator sit”. Remissio autem peccatorum est quaedam pars remunerationis, quia sit ex pura gratia et liberalitate. Amplius autem si peccatorum remissio non esset, ut quid distinguerentur quinque receptacula animarum corporibus solutarum, scilicet, Infernus, Sinus Abrahae, Lymbus parvulorum, Purgatorius ignis et Paradisus Caelestis? Sed sufficient Infernus et Lymbus parvulorum, quod patet, nam Paradisum nemo ingreditur, nisi omnino mundatus tam a Macula Originali quam actuali et tamen, si peccatorum remissio non est, necesse est omnes homines mori in Peccato Originali, cum omnes illud contrahant. Ideo etiam si actuale non commiserint, decedent in peccato et non consequentur vitam aeternam. Ad Purgatorium etiam ignem nemo vadit, nisi cum remissione facta peccati et decedente homine, cum charitate, manente tamen inexpleta parte quadam satisfactionis, quae explenda est extra hoc seculum in igne Purgatorio. Non concessa autem remissione peccatorum manet semper reatus peccati mortalis ad mortem aeternam, ideo talibus non ad Purgatorium ignem, sed in Gehennam eundum est. Sinus etiam Abrahae supervacue poneretur, quia ad illum locum dicimus descendisse animas Sanctorum Patrum, qui ab omni reatu tam Originalis quam actualis peccati liberati erant, sed manebant ibi quousque Salvator Noster per Passionem suam aperiret ianuam vitae aeternae. Si tamen negetur remissio peccatorum, impossibile erat aliquos liberos esse ab omni reatu, ideo impossibile erat aliquas animas in Sinum Abrahae contineri. Manebant ergo duo loca, quae sufficiebant, scilicet, Infernus et Lymbus puerorum. Quod patet, quia non data remissione peccatorum, necesse erat omnes homines mori in peccato, saltem in Originali, cum omnes homines illud contrahant. Nec hic quicquam de Virgine loquimur, quid de ea fuerit. Qui ergo moriebantur, aut decedebant in solo Originali, ut parvuli, aut

in actualibus et Originali. Si in solo Originali, ibant ad Lymbum puerorum. Si vero in actualibus cum Originali, ibant in Infernum.

Item, quae unquam maior dementia esse poterat quam astruere quod Deus non absolvat a peccatis, id est, quod non potest absolvere? Nam cum Deum omnipotentem dicamus, quomodo ei potestatem remittendi peccata subtrahemus? Item quid naturalius esse potest quam quod Deus possit remittere peccata, cum per peccata ipse offendatur? Nec dicit aliquam magnam potestatem in Deo posse remittere peccata, quia simile in nobis est. Nam quandocumque offenditur quis ab alio, potest ei remittere iniuriam, vel offensam aut debitum et ad hoc nulla potestas requiritur, sed sola voluntas remittendi. Ita de Deo est, quia omne peccatum cuiuscumque generis aut modi sit contra Deum est et in ipso ipse offenditur, ideo ad remissionem eius nulla alia potestas requiritur, nisi quod velit remittere.

Item, qui peccatorum remissionem negat, necesse est ut confessionem peccatorum et absolutionem sacerdotalem et concessionem indulgentiarum inutiles esse dicat, cum ista non sint nisi ad peccatorum remissionem. Amplius, quae erit insania negare remissionem peccatorum, cum nihil frequentius et expressius in Sacra Scriptura asseratur? Nam Christus dixit sanguinem suum fundendum in remissionem peccatorum (Matt. 26). Et Christus, quando sanavit Paralyticum, dixit ei: “fili, dimittuntur tibi peccata tua” (Mc. 2). Et de Magdalena dixit: “propter quod dico tibi, remittuntur ei peccata multa”. Et iterum dicitur: “dixit ad illam: remittuntur tibi peccata tua” (Lc. 7). Et Beatus Petrus dixit Iudaeis: “baptizetur unusquisque in nomine Iesu, in remissionem peccatorum vestrorum” (Act. 2). Et iterum: “poenitemini et convertimini, ut deleantur peccata vestra” (Act. 3). Idem Act. 5 et 13. Et non solum in Novo Testamento, sed etiam in toto Veteri idem asseritur, omnes namque prophetae dicunt remissionem peccatorum per Christum debere fieri, ut patet Act. 10, scilicet, “huic omnes prophetae testimonium perhibent, remissionem peccatorum accipere per ipsum”. Amplius, quae ulla maior poterat esse dementia quam negare sacerdotalem potestatem circa absolutionem a peccatis? Nam Christum negat eumque mendacem astruit, qui sacerdotali potestati non assentit. Quid enim clarius eo, quod Christus dixit (Matt. 16) cum Ecclesiae, quae unica est et mater nostra, nomine Petri ad eius unitatem designandam claves traditae sunt, scilicet, “et tibi dabo claves regni caelorum et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in caelis et quodcumque solveris super

terram erit solutum et in caelis”? Quid etiam manifestius quam illud quod Matt. 18 habetur? Ubi Christus, Ecclesiae pro membris suis potestatem istam tradens, pluraliter locutus est, innuens quod, licet Ecclesiae quae unica erat conferretur potestas, per singula membra sua adhuc ordinata poterat potestas ista exerceri, cum ait quod” si Ecclesiam non audierit, sit tibi quasi ethnicus et publicanus”. Et sequitur: “amen dico vobis, quaecunque alligaveritis super terram erunt ligata et in caelo”. Apertissimum est etiam illud Ioan. 20, scilicet, “sicut misit me pater, et ego mitto vos”, id est, in eadem potestate, in qua me misit quantum ad procuracionem salutis humanae, in eadem mitto vos. Et sequitur: “haec cum dixisset, insufflavit in eos et dixit: accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt”.

Quis ergo, nisi qui omnino insaniat, contra sacerdotum potestatem loqui aut cogitare conabitur? Nec solum haeresis est talia suspicari, sed supra omnem haeresim, immo, omnem admirationem excedit. Postremo cogitet, qui talia cogitare potest, me omnium hominum pessimum super omnes haereticos depravatissimum talia contra sacratissimam et immaculatissimam fidem orthodoxam sentire potuisse, quae nullus infidelissimorum aut sanae mentis homo sensisse poterit.

Nunquid et illa publice astruere confidenter auderem in capite mundi, in curia Sanctissimi et Summi Pontificis? Ad quam de universis Ecclesiae latinae angulis peritissimi viri confluerant, ubi non solum infidelitas et aperta rebellio et graves haereses, sed etiam minimus in fide error impunitus non finitur? Nunquid non gravissimam indubitata tamen nec immerito mortem expectarem talia astruendo? Quomodo si talia astruxissem me publice de omnibus satisfacturum et omni homini responsurum, teste ipsa curia, immo, ut ita dixerim, tota Ecclesia saepius proclamavi? Nunquid non talia asserentem, non solum viri peritissimi, quorum copia grandis erat de more in curia residens et aliunde diligenter quaesita, sed etiam insipientes parvuli levissimo argumento me deicere potuissent? Unde ergo illud extitit, quod saepe oratam et iudicialiter ac publice proclamata, audientiae copiam publice denegavit iniquitas? Cum me promptum ad causam paratum et singulis responsurum saepissime obtulissem.

Quis ergo unquam talia de christiano viro et christianis parentibus ab immemoriali ortu trahens originem cogitare potuerit? Cogitaverunt tamen haec aemulatissimi hostes



mei, immo, non cogitaverunt, quoniam contexerunt eos iniquitatis et livoris gravissimae tenebrae, ut nihil cogitantes in immensum errarent. Publicatis enim conclusionibus, necdum tamen disputatis, me errasse conceperant. Expositis autem eis secundum illam clarissimam veritatem quam in terminis suis propriis et non aliunde quaesitis continebant, patuit errasse eos, qui me prius errare crediderant.

Sed quoniam me nondum audito per plures dies ipsa non satis composita iniquitas me gravissime errasse asseruerat, erubuit vera fateri: ne se aut rudem satis aut malivolam fateretur. Nemo autem crediderit maledicendi studio ista dictasse, sed, cum Beato Hieronymo, obtrectatoribus meis, immo, ipsi iniquitati solum respondeo. Testis quippe mihi est ipsa summa et irrefragabilis veritas, me in hac prooemiali locutione multa omittere quae in immensum causam meam extollerent et iniquitatem ipsam suo mucrone confoderent. A quibus satius abstinere putavi, ne criminandi desiderio calamum sumpsisse quisquam crediderit. Ad rem tamen aliquando veniendum est.

## CAPÍTULO II

### **Sobre el modo de errar de los envidiosos, sobre la réplica contra ellos y si es cierto que el autor ha negado la remisión de los pecados, tal como ellos defendían insensatamente**

El modo de errar fue el siguiente:

Aunque lo habitual era que, para poder ser discutidas, las conclusiones estuvieran expuestas previamente en las puertas durante diez días o incluso por más tiempo<sup>213</sup>, antes de que me llegara el día de responder por ellas, mis adversarios, de entre todas, fijaron su atención en una, en la cual consideraron que yo rechazaba por completo la remisión de los pecados y la absolución de los mismos, así como que destruía también los poderes de la Iglesia y el poder universal del Papa. Ante ello se regocijaban, al haber encontrado un motivo idóneo con el cual, más por su habilidad demagógica que por su pericia judicial, incitaran a todos al odio y a la envidia contra mí, incluso a la propia cabeza del mundo y Vicario de Cristo, declarándome enemigo de él y de la Iglesia Universal, cuya insigne autoridad parecía combatir con mis afirmaciones.

¡Oh, error! ¡Oh, error de errores! ¿Quién habrá creído alguna vez tales cosas? ¿Qué cristiano, e hijo de cristianos, convertido a la fe de Cristo desde la cuna e instruido y adoctrinado en esta fe a lo largo de todos los días y noches de su vida, rechazaría la remisión de los pecados? ¡Oh, creencia demente! ¿Quién puede pensar que es posible que un teólogo, modesto pero que es profesor<sup>214</sup> al fin y al cabo, crea algo tan absurdo? ¿Quién de esta condición, en efecto, se vanagloriaría de proclamar algo que es completamente falso e inútil? Pues, si se acepta que la remisión de los pecados no existe, ¿quién no creará cualquier otra consideración teológica manifiestamente falsa?

---

<sup>213</sup> Era costumbre que, cuando se iba a llevar a cabo la defensa pública de alguna doctrina, esta estuviera expuesta durante un tiempo en las puertas de las iglesias para conocimiento de la gente. Esta costumbre pervivía en el siglo XVI (recordemos a Lutero y sus “95 tesis contra la venta de indulgencias”, que clavó en la puerta de la catedral de Wittenberg).

<sup>214</sup> El Tostado impartió docencia en la Universidad de Salamanca, si bien ya se ha aludido en la introducción que se desconoce el grado que alcanzó allí (véase punto 4.4.1.).

¡Oh, locura! ¡Oh, furor! ¡Que alguien sostenga que yo he negado la remisión de los pecados! Porque negar la remisión de los pecados, ¿no equivale a decir que Cristo, que vino a anunciarnos la remisión de los pecados, fue un gran farsante, como también que la doctrina ortodoxa no contiene nada, salvo una sarta de mentiras y vanidad, que los propios cristianos se engañan más que los mahometanos y que la Iglesia Sacrosanta no es otra cosa que una congregación necia y vana?

Además, según afirma el Apóstol (1 Cor. 15), “si Cristo no resucitó ni los muertos lo hacen, nuestra fe es vana”<sup>215</sup>. De manera que, si negada la resurrección, la fe es vana, negada la remisión de los pecados, será vana con mayor motivo. Ello porque, incluso si no existe la resurrección, es preciso que exista al menos la remisión de los pecados, para que se nos pueda garantizar que nuestras almas permanecerán libres de prisiones fangosas por toda la eternidad. Por otra parte, si, aceptada la resurrección, se niega la remisión de los pecados, ¿para qué nos servirá la resurrección sino para el aumento de nuestros males? ¿Por qué, si de todas formas conservamos los pecados de nuestras faltas, no somos todos consumidos por las llamas del infierno durante la eternidad a causa de ellos? Y, lo que es más, si no existe la remisión de los pecados, ningún pueblo puede ser considerado por nosotros poseedor de costumbres depravadas. Y esto porque, para la mayoría de los pueblos, si algo es grato lo mantienen, actúan en base a ello y gozan con ello, tal como ocurre entre los mahometanos, quienes, aunque no hayan de ser partícipes de los bienes eternos, gozan, sin embargo, de todo lo que desean, no habiendo ninguna ley que se lo prohíba. Para nosotros, en cambio, la ley que rige nuestra vida presente es dura, tal como fue anunciado por el propio Señor Jesucristo (Mt. 7): “angosto es el camino que lleva a la vida”. Además, nada, salvo el tormento eterno, nos estará reservado en la vida futura si no existe la remisión de los pecados. No hay, pues, nada más miserable para los cristianos si creen tales cosas<sup>216</sup>.

---

<sup>215</sup> Primera referencia bíblica de la obra. Veremos que el autor utiliza frecuentemente citas para fundamentar sus afirmaciones. Una gran parte de estas citas están extraídas de las Sagradas Escrituras.

<sup>216</sup> El Tostado fundamenta lo absurdo que resulta acusarle de negar la remisión de los pecados atendiendo a la natural inclinación del ser humano a gozar de los bienes terrenales, con lo que el pecado es inherente al ser humano. Por ello, de no haber remisión, todo ser humano moriría condenado. Además, la remisión de los pecados constituye una gracia que nos otorga Cristo por creer en Él y por seguir sus enseñanzas. Entre los infieles, como ocurre con los mahometanos, su errónea fe no les permitirá nunca alcanzar la remisión de los pecados y, por eso, no alcanzarán la vida eterna, aunque en este mundo gocen de los

Esto mismo es lo que nos enseña el Apóstol (1 Cor. 15): “si sólo en esta vida esperamos en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres”. Por otro lado, ¿de qué nos sirve a nosotros soportar las fatigas cotidianas en el nombre de Cristo si no existe la remisión de los pecados? Mejor se debería gozar, en verdad, de las cosas agradables, tal y como determina la propia naturaleza del hombre, y no vivir de forma miserable todo el tiempo. El propio Apóstol dice en ese mismo lugar: “si en verdad los muertos no resucitan, ¿para qué nos exponemos al peligro continuamente? Diariamente muero por vuestra gloria, hermanos, la cual reside en Jesucristo Nuestro Señor. Si, como hombre, he combatido a las bestias de Éfeso, ¿de qué me vale si no resucitan los muertos? Comamos y bebamos, pues mañana moriremos”. Lo que viene a decir que, si no se tiene esperanza en la resurrección de los muertos, es inútil esforzarse por Cristo, por lo que sería más adecuado comer, beber y gozar de todas las cosas apetecibles para el cuerpo. Además, para nosotros incluso es más necesaria y útil la remisión de los pecados que la resurrección de los muertos, en tanto que, si no hubiera remisión de los pecados, trabajaríamos vanamente por Cristo.

A esto se puede añadir que, si no hay remisión de los pecados, Cristo no nos aporta ningún beneficio, lo que es completamente absurdo. Por tanto, si Cristo nos favorece, nos favorecerá tanto vivos como muertos. Vivos, sin embargo, nos favorece poco si se considera únicamente nuestra situación presente, donde nos impone rudezas y nos priva de los placeres. Es por esta razón por lo que somos los más miserables de todas las gentes, como antes hemos dicho que anunció el Apóstol: “si sólo en esta vida esperamos en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres”. Por su parte, en el futuro tampoco nada puede sernos favorable si los pecados no son perdonados, al sernos imposible alcanzar los placeres de la eternidad mientras Dios no nos perdone los pecados cometidos contra Él. Además, si no hay remisión de pecados, en vano se implora por los muertos y en vano son admitidas las demás verdades de la Iglesia, como se muestra en 2 Mac. 12: “puesto que si él no tuviese fe en que habrán de resucitar los

---

placeres terrenales. En el caso de los cristianos, por el contrario, la remisión de los pecados será la que les asegure el gozo perpetuo, a pesar de las faltas que hayan cometido en esta vida. Es así que, si se opta por negar esa remisión, los cristianos terminarían como los infieles, sin obtener ningún beneficio, pese a participar de la fe correcta. Nótese que, como sucede con tantos autores, Alfonso de Madrigal presupone la tendencia innata del hombre al mal, cuyos efectos sólo pueden verse contrarrestados por la remisión de los pecados.

que han muerto, sería superfluo y vano orar por los muertos”. Y sigue: “así que implorar por los difuntos es una idea santa y saludable, para que sean liberados de los pecados”. Por lo tanto, la Iglesia no miente con sus ideas sobre la absolución y remisión de los pecados.

De otro lado, si no hay remisión de los pecados, Cristo murió inútilmente y sin motivo, pues su muerte no tuvo otro sentido que el hecho de que nosotros fuéramos liberados, mediante su muerte, de la necesidad de la nuestra, y para que, por mediación suya, todas nuestras faltas nos fuesen perdonadas. ¿Qué podría decirse más absurdo y más infame que el hecho de que Cristo muriera inútilmente? Porque, si el hombre sensato no hace nada sin un motivo, incluso en lo que se refiere a asuntos de poca importancia, ¿cómo va a asumir voluntariamente la muerte si no es con un motivo de suma importancia y gravedad, al ser la muerte la mayor y la más grave de todas las tragedias? Además, ¿podrá decirse otra cosa de Cristo, que es la sabiduría en persona o, mejor aún, que personifica la sabiduría del Padre Eterno? De igual modo, si la remisión de los pecados no existe, los sacramentos universales de la Iglesia fueron instituidos por Cristo sin tener sentido y de forma inútil, de la misma manera que son cumplidos por nosotros en vano, al estar establecidos como instrumentos para recuperar la gracia perdida, mediante la cual los pecados son borrados.

Por su parte, negar la remisión de los pecados no es una herejía, sino algo más grave que una herejía, pues es sabido que han surgido distintas herejías en la Iglesia procedentes de errores variados, las cuales se apartaban de la verdadera fe, incluso en casos en los que las tesis opuestas a lo mantenido en ellas no se encontraban expresamente en las Sagradas Escritura, al menos de forma tan clara como para que no pudieran suscitarse dudas al respecto. Esto es evidente para todo el que considere atentamente cada movimiento herético, como el de los arrianos<sup>217</sup>, el de los maniqueos<sup>218</sup>, el de los sabelianos<sup>219</sup> o cualquier otro. Sin embargo, cosa distinta sería

---

<sup>217</sup> Doctrina de Arrio, sacerdote alejandrino, la cual sostiene que el Hijo no es de la misma naturaleza que el Padre y que tampoco participa de su eternidad. Condenada en el Concilio de Nicea (325 d.C.), pervivió entre los pueblos germanos antes de su conversión gradual al catolicismo.

<sup>218</sup> Doctrina de Manes, sacerdote persa del siglo III d.C., que defiende la existencia de dos principios opuestos, el Bien y el Mal, igual de poderosos y que rivalizarán continuamente durante la eternidad.

que alguien dijera que Cristo no fue azotado, que no murió, que no fue traicionado por Judas, que no predicó en Jerusalén o que no sanó a ciegos, puesto que en este caso no sería un hereje sino algo peor que todos los herejes juntos, es decir, un infiel.

Por lo tanto, resulta evidente que, puesto que los herejes sólo pecan por error, creyendo que la Sagrada Escritura debe ser entendida como ellos creen, quien negara, sin embargo, que Cristo sanó a ciegos o que predicó a los judíos, no erraría respecto a la interpretación de la Sagrada Escritura, sino que la rechazaría abiertamente por causa de su soberbia, con lo que estaríamos ante una abierta rebelión y obstinación. Lo mismo sucedería en relación a la remisión de los pecados, pues la remisión de los pecados es uno de los artículos de fe de este tipo, teniéndose por uno de los símbolos de los Apóstoles. Toda la Sagrada Escritura sostiene esto, tal como Cristo dice en Mt. 26: “esta es mi sangre de la Nueva Alianza, que será derramada por muchos para el perdón de los pecados”.

Por consiguiente, ¿quién puede creer que un hombre cristiano haya podido errar en tales asuntos? Más fácil es negar abiertamente que Cristo es tanto Dios como Hombre, que ha padecido por nosotros, que ha de juzgar a todos los hombres o cualquier otra parte de la Sagrada Escritura que negar la remisión de los pecados. Y ello por dos razones.

En primer lugar, porque mientras que la remisión de los pecados tiene valor por sí misma, todo lo demás, por el contrario, es totalmente inútil sin ella. Pues, incluso suponiendo que Cristo no se hubiese hecho hombre y que tampoco hubiese ocurrido nada de lo que los Evangelistas narran, la salvación podía llegarnos de Dios por cualquier otro modo que Él mismo hubiera elegido, aunque aquel fuera el más adecuado. De manera que, obtenida la remisión de los pecados de la forma que fuese, podríamos lograr los gozos eternos, lo que para nosotros ya sería suficiente. En cambio, si no hay remisión de los pecados, aunque Cristo haya muerto por nosotros y aunque

---

<sup>219</sup> Doctrina de Sabelio, sacerdote romano del siglo III d.C., que niega la distinción entre las personas divinas de la Trinidad y que se aferra a la unidad absoluta de Dios, estableciendo que en un solo Dios hay tres nombres y tres actividades.

haya sucedido el resto de cosas que los Evangelistas narran y que toda la Iglesia proclama, nada de todo ello sería de utilidad para nosotros.

En segundo lugar, y lo que es más importante, porque si alguien niega cualquier parte de la Sagrada Escritura o cualquier artículo de fe, sólo ha de ser considerado enemigo de los cristianos, mientras que, por el contrario, si niega la remisión de los pecados, se enfrenta a todos los hombres, pues los cristianos defienden la remisión de los pecados, tal y como anuncia todo el relato de la Escritura, pero también lo hacen los judíos, con los que se produciría un conflicto, puesto que ellos creen igualmente en la remisión de los pecados y por esta causa realizaban algunos sacrificios que son llevados a cabo precisamente por los pecados, sacrificios mediante los cuales Dios les era favorable (Lev. 4, 5 y 6, Núm. 5 y 15 y muchos otros lugares). Es por este motivo por lo que entre ellos había sido instituido cierto día, a saber, el día décimo del séptimo mes, día que se denomina “de la expiación” o “de la propiciación”, de la expiación por cuanto que los pecados de los israelitas son expiados, es decir, limpiados o borrados, y de la propiciación porque Dios en aquel momento se volvía propicio respecto a los pecados de los judíos, cuando el Sumo Sacerdote confesaba los pecados de aquellos y maldecía de estos sobre la cabeza del macho cabrío emisario (Lev. 16)<sup>220</sup>. Con los mahometanos habría también desacuerdo, pues, aunque ellos estén en realidad excluidos de todo bien, sin embargo piensan que obtienen la remisión de los pecados a través de ciertas ceremonias que practican continuamente<sup>221</sup>.

Ante esto es obvio que, obedeciendo a un instinto natural, todos los que han comprendido adecuadamente algo sobre Dios, aunque no compartan el resto de los artículos, no obstante han defendido este. Pues, ¿quién reverenciaría a Dios si dudara de la remisión de los pecados? Siendo difícil, a causa de la fragilidad humana, que el

---

<sup>220</sup> Las alusiones a episodios del Antiguo Testamento son muy habituales en la obra, especialmente con el fin de comparar la Antigua y la Nueva Ley. Ello es perceptible sobre todo en la segunda parte del *Defensorio*.

<sup>221</sup> En la nota 216 se aludió a los mahometanos como pueblo al que, apartado de la doctrina cristiana, no le serán remitidos los pecados y, por lo tanto, no alcanzará la vida eterna. Aquí, no obstante, se afirma que ellos consideran que sí la obtendrán, por lo que llevan a cabo ceremonias y prácticas para tal fin. La idea de la remisión de los pecados, según el autor, es inherente a la condición humana, por lo que se halla en todas las confesiones religiosas.

hombre permanezca siempre libre culpa, en cuanto que hubiera pecado una sola vez y si no creyera en la remisión de los pecados ya no seguiría nunca más a Dios, al creer que eso sería completamente inútil ante la inexistencia de dicha remisión. Esto es, pues, lo único que se considera incuestionable al encaminarnos hacia la búsqueda de Dios. Ya lo recuerda el Apóstol en Heb. 11: “en verdad, para acercarse a Dios es necesario creer que existe y que es remunerador de los que le buscan”. Y, en efecto, la remisión de los pecados es una cierta parte de la remuneración, puesto que procede de la pura gracia y liberalidad. También, si no hubiera remisión de pecados, ¿por qué se distinguirían cinco refugios para las almas liberadas de los cuerpos, a saber: el Infierno, el Seno de Abraham, el Limbo de los pequeños, el Purgatorio de fuego y el Paraíso Celestial<sup>222</sup>? Serían suficientes el Infierno y el Limbo, este último para los pequeños, algo obvio, puesto que nadie accede al Paraíso salvo que esté completamente purificado, tanto del Pecado Original como del pecado actual<sup>223</sup>, y, si no hubiera remisión de pecados, resultaría inevitable el que todos los hombres muriesen en el Pecado Original, puesto que todos lo contraen. Por esta razón, aunque en vida no lo hubiesen cometido, morirían en pecado y no alcanzarían la vida eterna<sup>224</sup>. Tampoco va nadie al Purgatorio ígneo a no ser que, habiéndose obtenido la remisión del pecado, esté muriendo el hombre y permanezca insatisfecha, sin embargo, alguna parte de la expiación, la cual, en calidad de don, haya de ser alcanzada más allá de esta vida, precisamente en el Purgatorio ígneo. Por ello, de no ser concedida la remisión de los pecados, permanecería la falta mortal del pecado durante la eternidad, por lo que, en tales casos, se ha de ir no al Purgatorio ígneo, sino al Infierno. También el Seno de Abraham resultaría innecesario, porque decimos que a aquel lugar han descendido las almas de los Santos Padres, los cuales habían sido liberados de toda mancha de pecado, tanto Original como presente, aunque permanecieran allí hasta el momento en que Nuestro Salvador, con su Pasión,

---

<sup>222</sup> A continuación el autor realiza un somero análisis de los destinos existentes para las almas después de la muerte, llegando a la conclusión de que, si no existe la remisión de los pecados, la mayoría de esos destinos serían inútiles, puesto que toda persona se condenaría, sea en el Infierno o en el Limbo si muere a una edad temprana.

<sup>223</sup> El cristianismo toma del judaísmo la distinción entre el Pecado Original, contraído por Adán y Eva y transmitido a toda la humanidad por la vía de la descendencia, y el pecado actual, es decir, cualquier acto pecaminoso que la persona pueda cometer de forma individual..

<sup>224</sup> El autor también rechaza, en caso de negarse la remisión de los pecados, la capacidad redentora del bautismo con relación al Pecado Original.



les abriera la puerta de la vida eterna<sup>225</sup>. Ante esto, si se negara la remisión de los pecados, sería imposible para algunos estar libres de toda culpa, por lo que resultaría imposible que determinadas almas fueran mantenidas en el Seno de Abraham. Así, pues, quedarían dos lugares, los cuales serían suficientes, a saber, el Infierno y el Limbo de los niños. Esto se explica por el hecho de que, negada la remisión de los pecados, sería inevitable que todos los hombres muriesen en pecado, al menos en el Original, el cual contraen todos los hombres. Y no nos referimos aquí en modo alguno a la Virgen ni a lo referente a ella<sup>226</sup>. Por consiguiente, quienes murieran, o bien morirían sólo con el Original, como ocurría con los niños pequeños, o también con los actuales, además del Original. Si era sólo con el Original, irían al Limbo de los niños. Si, por el contrario, tuvieran también los actuales además del Original, irían al Infierno.

Por todo esto, ¿qué mayor insensatez podría concebirse nunca que concluir que Dios no absuelve de los pecados o, mejor dicho, que no puede hacerlo? Pues, si consideramos a Dios omnipotente, ¿cómo le privaremos de la potestad de perdonar los pecados?<sup>227</sup> Asimismo, ¿qué puede ser más natural que el hecho de que Dios pueda perdonar los pecados, al ser Él mismo el ofendido por ellos? Además, el poder perdonar los pecados no otorga ninguna potestad extraordinaria a Dios, puesto que entre nosotros sucede lo mismo. Así, siempre que alguien es ofendido por otro, aquel puede perdonarle a este la injuria, la ofensa o la deuda, no requiriéndose ningún poder para esto, sino la sola voluntad de perdonar. De igual modo sucede en lo referente a Dios, puesto que todo pecado, del género y clase que sea, atenta contra Dios, quien es ofendido con él, por lo que ninguna otra potestad suya se requiere para la remisión, sino sólo que desee perdonar.

---

<sup>225</sup> El término “Santos Padres” debe entenderse referido a las personas justas que, habiendo muerto antes de la Pasión de Cristo, tuvieron que esperar en el Seno de Abraham para poder acceder al Paraíso, lo que sólo fue posible tras la muerte redentora de Cristo.

<sup>226</sup> Alusión a la Virgen y a su santidad. El dogma de la Inmaculada Concepción (la idea de la concepción de la Virgen sin el Pecado Original) no se estableció oficialmente por la Iglesia Católica hasta 1854, si bien ya en los tiempos medievales se aceptó la idea, tal y como se deriva de esta afirmación del Tostado.

<sup>227</sup> Otro argumento para mostrar el sinsentido de negar la remisión de los pecados viene dado porque, procediendo así, también negaríamos la omnipotencia divina. A continuación el autor seguirá proporcionando más ejemplos en contra de la negación de la remisión de los pecados. Como se está observando, el Tostado acostumbra fundamentar sus afirmaciones con argumentos múltiples y de diversa índole, para afianzar así sus teorías.

Igualmente, es necesario que quien niega la remisión de los pecados sostenga que son inútiles la confesión de los pecados, la absolución sacerdotal y las concesiones de indulgencias, puesto que todo esto no sirve sino para la remisión de los pecados. Además, ¿qué insensatez no supondrá negar la remisión de los pecados, no siendo anunciado nada en las Sagrada Escritura de modo más frecuente y claro? Pues Cristo dijo que su sangre había de ser derramada para el perdón de los pecados (Mt. 26). También, cuando sanó al paralítico, le dijo (Mc. 2): “hijo, tus pecados te son perdonados”. Y, respecto a Magdalena, afirmó: “a causa de lo cual te digo que sus muchos pecados le son perdonados”, y poco después se recoge que “le dijo a aquella: tus pecados te son perdonados” (Lc. 7). Por su parte, San Pedro dijo a los judíos (Act. 2): “que cada uno sea bautizado en el nombre de Jesús, para el perdón de vuestros pecados”. Y también (Act. 3): “arrepentíos y convertíos para que sean borrados vuestros pecados”. Lo mismo aparece en Act. 5 y 13. Y no sólo en el Nuevo Testamento, sino que igualmente a lo largo de todo el Antiguo Testamento se sostiene eso, pues todos los profetas declaran que la remisión de los pecados debe ser realizada por medio de Cristo, tal como se muestra en Act. 10: “de este, todos los profetas nos dan testimonio de que la remisión de los pecados se recibe en su nombre”. Por otro lado, ¿qué podría constituir una mayor insensatez que negar la potestad sacerdotal respecto a la absolución de los pecados? Puesto que, quien no reconoce la potestad sacerdotal, niega a Cristo y le convierte en un farsante. ¿Qué hay, en verdad, más claro que lo que Cristo dijo cuando, por medio de la persona de Pedro, le fueron entregadas las llaves a la Iglesia, como forma de simbolizar la unidad de la misma, la cual es ejemplar y es nuestra madre, a saber, “y a ti te daré las llaves del reino de los cielos y todo lo que ates en la tierra será atado también en los cielos y todo lo que desates en la tierra será desatado también en los cielos” (Mt. 16)?<sup>228</sup> ¿Qué hay más evidente que aquello que se recoge en Mt. 18? En este lugar Cristo, al entregar ese poder a la Iglesia en beneficio de sus miembros, habló en plural, dando a entender que, aunque la potestad fuera conferida a la Iglesia en su conjunto, la cual era indivisible, esa potestad transferida, no obstante, podía ser ejercida por sus miembros individuales, a lo que se refiere cuando afirma que “si no escucha a la

---

<sup>228</sup> El conocido como “poder de las llaves” es introducido aquí como forma de justificar la potestad de los sacerdotes para perdonar los pecados. Este pasaje bíblico ha sido utilizado tradicionalmente para mantener la idea del primado romano. El autor lo utilizará en la segunda parte de la obra, cuando esté tratando el tema del conciliarismo, pero paradójicamente con la intención de rechazar el poder supremo pontificio.

Iglesia, sea para ti como un gentil o un publicano”. Y prosigue: “en verdad os digo que todo lo que atéis sobre la tierra será atado también en el cielo”. Más significativo todavía es lo que se recoge en Jn. 20: “como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros”, esto es, con el mismo poder con que me envió a mí para la consecución de la salvación humana, así os envío yo a vosotros. Y continúa: “habiendo dicho esto, sopló hacia estos y dijo: recibid el Espíritu Santo y a quienes perdonéis los pecados, le serán perdonados, y a quienes se los retengáis, le serán retenidos”.

¿Quién, pues, salvo que esté completamente loco, osará hablar o pensar en contra del poder de los sacerdotes? Y no sólo constituye una herejía suponer tales cosas, sino que en realidad es algo que sobrepasa toda herejía o, mejor aún, todo lo imaginable. En fin, que piense, quien sea capaz de pensar así, que yo, el más malo de todos los hombres y el más depravado de todos los herejes, he podido creer tales cosas contra la muy sagrada e inmaculada fe ortodoxa, cosas que ningún hombre, ni entre los más infieles ni entre los de sano entendimiento, ha podido haber creído nunca.

¿Acaso también osaría pregonar aquello pública e insolentemente en la cabeza del mundo, en la curia del Santísimo y Sumo Pontífice? ¿En el lugar al que habían acudido desde todos los rincones de la Iglesia latina los hombres más doctos y donde, no ya la infidelidad, la rebelión abierta y las graves herejías, sino incluso el mínimo error en la fe nunca permanece impune? ¿Cómo, difundiendo tales cosas, no podría esperar la muerte más dolorosa y segura, aunque en absoluto injusta? ¿Cómo, si hubiera difundido todo eso, podría justificarme públicamente y responder a todo hombre por ellas, habiendo sido además testigo de ello la misma curia o, mejor aún y por decirlo así, tal como he indicado a menudo, toda la Iglesia? ¿Acaso, declarando tales cosas, no sólo los hombres versadísimos, cuyo número era grande por permanecer muchos de forma habitual en la curia y por acudir prestamente los de otros lugares, sino incluso los ingenuos niños no habrían podido vencerme con un pueril argumento? Por consiguiente, ¿cómo se explica el hecho de que, aunque a menudo fue solicitada e incluso reclamada judicialmente, la iniquidad me denegara la posibilidad de una audiencia pública? Porque me hubiera

presentado rápidamente, dispuesto a defender mi causa y a responder a cada uno de ellos<sup>229</sup>.

Por lo tanto, ¿qué persona ha podido concebir alguna vez tales cosas en un hombre cristiano y de padres cristianos, que a su vez procede de un linaje inmemorial?<sup>230</sup> Sin embargo, mis enemigos envidiosísimos pensaron todo esto de mí, y no pensaron más cosas porque la enorme ceguera provocada por su injusticia y su envidia les aturdió, de modo que, no pensando ya en nada, se extraviaron hasta el infinito. De tal manera fue que, nada más exponer las conclusiones, y aunque todavía no habían sido analizadas, ya habían determinado que yo había errado. No obstante, una vez que fueron interpretadas las mismas según aquella verdad manifiesta que contenían en sus propios términos, sin tergiversar nada de ellas, se ha puesto de manifiesto que ellos, que en un principio creyeron que yo erraba, eran quienes realmente habían errado.

Pero, como en ese momento todavía no había sido yo escuchado durante varios días y puesto que la propia iniquidad, todavía no satisfecha plenamente, había dictaminado que yo había errado gravísimamente, luego tuvo que ruborizarse al tener que aceptar una de las dos alternativas siguientes: o se confesaba totalmente ignorante o se confesaba malévola. No obstante, nadie habrá creído que yo he dicho todo esto con el propósito de injuriar, puesto que, igual que San Jerónimo, respondo únicamente a mis detractores<sup>231</sup> o, mejor aún, a la misma iniquidad. Como tengo por testigo a la propia verdad, suprema e irrefutable, voy a omitir muchas cosas en esta disertación general, las cuales sin embargo apoyarían mi causa grandemente y atravesarían la propia iniquidad con su punta. Pese a todo, he preferido abstenerme de ellas, no vaya a creer alguien que

---

<sup>229</sup> De nuevo se incide en el rechazo inicial por parte de los adversarios del autor a que este llevara a cabo una defensa pública de sus tesis. Véase nota 205.

<sup>230</sup> Otra alusión a su linaje cristiano, similar a la que se realiza al principio de este mismo capítulo.

<sup>231</sup> Afirmación recogida por San Jerónimo en el prólogo de su comentario al libro bíblico de los Paralipómenos (Crónicas) y también en su *Contra Rufino*, donde además dice de sus detractores que "...me roen con diente de perro, denigrándome en público y leyéndome a hurtadillas en las esquinas..." (*Contra Rufino* II, 27). Es innegable el paralelismo entre estas aseveraciones y el tono que usa el Tostado hacia sus adversarios. Véase nota 203.

he tomado la pluma con la intención de calumniar. Sin embargo, habrá de llegar un día para ello<sup>232</sup>.

---

<sup>232</sup> Entiéndase, habrá de llegar un día para desarrollar completamente sus ideas, no para calumniar. El autor prefiere responder con la verdad y no con calumnias a las acusaciones de sus adversarios, de los cuales sí piensa que han sido lanzadas para calumniarle y no en pro de establecer lo que ellos consideran verdades.

### CAPITULUM III

#### **De iniquitate aemulorum et quomodo copistas et officiales bullarum romanae curiae contra auctorem incitebant, et an detur absolutio a culpa et poena et de latissima potestate Papae in concedendo indulgentias clave non errante**

Quoniam vero imperiti aut maligni, vel utrumque verius quantum in eis fuit, hanc conclusionis particulam damnare conati sunt, ut eorum error posteros latere non possit, defensiones apponendas putavi. Erat enim particula illa conclusionis quod a poena aut a culpa Deus non absolvit, nec aliquis sacerdos absolvere possit. Circa quam quidam erraverunt, putantes hic negari potestatem plenissimam aut maximam Papae, quam vulgariter quidam vocant absolutionem a culpa et a poena. Ita ut ipsi crederent quod ego non negarem potestatem absolvendi a culpa, ut ipsi dicunt, quam Deo tribuunt et aliquo modo sacerdoti cuilibet, sed illam quae est altitudo potestatis, scilicet, absolvere a culpa et a poena. Et hoc credit, aut credidisse se finxit, ipsa hostilis aemulatio, mittens satellites suos, qui scriptoribus curiae copistis caeterisque huiusmodi bullarum officialibus tumultuandum suaderent, cum inquit: “iam omnis vobis spes lucri adempta est. Iam officii vestri inane sine re nomen erit. Quid cessatis? Quid quiescitis, cum hispanus iste astante tota curia confidenter clamet, Papam non posse a poena et a culpa absolvere? Nullae ergo de caetero huiusmodi concessionem indulgentiarum erunt, in quo quantum vestrae rei depereat, nostis”. Nec solum hanc rudem et ad tumultum facilem plebeculam concitabant, sed et ipsos lanistas, caupones, stabularios, caeteraque laicorum hominum varia genera vario dicendi colore deturbare nitebantur.

In quo eorum duplex error erat.

Primus quia conclusio mea haec, in sententia directe aut etiam ex terminis, non signabat cum ibi dicatur: “a poena aut a culpa Deus non absolvit, nec aliquis sacerdos absolvere potest”, et ponitur ibi “poena” et “culpa” disiunctive aut disiunctim. Et ut significaretur quod ipsi intendebant, oportebat poni “poenam et culpam nullus sacerdos absolvit” et tunc debebat esse sensus quod ego concederem, secundum modum loquendi improprium, quod Deus absolvit hominem a culpa et quilibet sacerdos absolvit aliquo modo a culpa et tamen istam plenitudinem potestatis quae est in Papa, quam ipsi

vulgariter loquentes et improprie dicunt absolutionem a culpa et a poena, ego negarem. Et sic non negarem potestatem communem sacerdotalem, sed culmen potestatis Summi Pontificis. Sed hoc imperite assumpserunt aut confinxerunt sibi, cum nec hoc senserim nec verborum series hoc inducat, quae, si in aliquo militat, potius militaret contra potestatem communem tam Papae quam sacerdotum quam contra illud culmen soli Papae reservatum.

Secundo modo errabant, quia etiam si quis dicat sic: “Papa non absolvit vel non potest absolvere a culpa et poena”, nullum falsum dicit. Et cum dicitur: “Papa vel aliquis homo absolvit a culpa et a poena”, non debet concedi proprie propositio ista in terminis istis, licet significatum quod intendunt aliqui exprimentes eam debeat concedi. Ratio est quia iste modus loquendi, non solum non convenit theologis, qui subtilius et magis proprie terminis utuntur et proprius de singulis rebus disputant, sed etiam non convenit modo loquendi iuris in clementina unica *De privilegiis* et in clementina *Abusionibus de paenitentibus et remissionibus*. Nam in prima dicitur “vel a sententiis per statuta provincialia aut synodalia promulgatis, seu, ut verbis eorum utamur, a poena et a culpa absolvere quempiam praesumpserint, excommunicationis sententiam incurrant ipso facto”. Ex quo innuitur quod improprie dicitur “absolvere a culpa et a poena”, quia alias Papa non diceret “seu, ut eorum verbis utamur, a poena et a culpa absolvere quempiam praesumpserint”, sed diceret absolute “seu a poena et a culpa quempiam absolvere praesumpserint”. Ergo videtur quod non putavit proprie dici absolvi quemquam a culpa et a poena, sed improprietatem istam modo loquendi eorum imperito ascripsit. Idem patet in clementina *Abusionibus*, cum dicitur: “et aliqui ex ipsis eos a poena et culpa, ut eorum verbis utamur, absolvant”, ubi semper innuit improprie dici absolvi quosquam a culpa et poena.

Sed obiicietur quod Papa dicit “ut eorum verbis utamur” non quidem quasi improprie dictum sit absolvi quemquam a culpa et a poena, sed quia negat verum esse quod illi faciunt, quia si diceret “et aliqui ex ipsis eos a poena et culpa absolvant” videretur concedere quod illi vere absolvebant eos, licet absolvendo facerent contra ius aut in contemptum clavium. Cum autem dicit “ut eorum verbis utamur”, apparet quod non concedit eos quicquam facere, sed solum loquitur sicut illi loquuntur dicentes se absolvere a culpa et poena.

Dicendum quod hoc non stat, quia in allegata clementina unica *De privilegiis* dicitur: “seu, ut eorum verbis utamur, a poena et a culpa absolvere quempiam praesumpserint”. Sufficiebat enim poni ibi “praesumpserint”, ad denotandum eorum actum viribus carere vel nullum esse, cum sit praesumptus et non factus et non poneretur “eorum verbis utamur”. Ibi tamen ponitur “praesumpserint” et “ut eorum verbis utamur”. Ergo ponitur “ut eorum verbis utamur” ad significandam improprietatem locutionis.

Ideo dicendum quod in actu istorum erant duo inconvenientia, scilicet, falsitas in opere et improprietas in sermone. Falsitas quidem, quia asserebant se absolvere, cum tamen non possent absolvere ab eo quod dicebant, immo, nec ab aliquo. Improprietas autem sermonis cum dicebant “a poena et culpa absolvere”, quia, dato quod totaliter et vere absolverent ab eo quod intendebant signari per poenam et culpam, ideo Papa posuit duo contra eos, scilicet, “praesumpserint” et “ut eorum verbis utamur”. Per primum significatur eorum falsitas operis, per secundum improprietas sermonis.

Secundo patet apertius adhuc, quia cum in allegata clementina *Abusionibus* cum Papa loquitur de hac maxima potestate non in absolvendo a culpa et poena, sed remissionem sive absolutionem plenariam, dicens: “benefactoribus locorum, quorum quaestores existunt, remissionem peccatorum plenariam indulgeant”. Et patet quod ista sit propria locutio, quia ibi Papa non addidit “ut eorum verbis utamur”, sicut cum dixit de absolutione a culpa et a poena, innuens illud esse proprium modum loquendi et istum impropriissimum, et sic improprie dicitur “absolvere a culpa et poena”, sed “absolvere plenarie”. Idem patet per glossam eiusdem clementinae super parte a poena et culpa, dicit ibi Ioannes Andrea: “ista est plenissima peccatorum remissio”. Et sic nihil aliud est absolvere a culpa et poena quam plenarie absolvere, nisi quod unum est proprie dictum et aliud improprie valde.

Ad cognoscendum amplius quae dicta sunt et ut nullus putare potuerit me de amplissima Papae potestate quantum ad absolutiones et indulgentias dubitare potuisse, declarabo quaedam quae tunc prius in curia dicere solebam et in scriptis teste tota curia praesentavi, contra quae nihil ipsa iniquitas mutire ausa est, ut etiam posterius id ipsum videant.



Sciendum quod Papa habet facultatem ad concedendas indulgentias, in quacunque assignatione vel taxatione usque ad plenariam remissionem peccatorum inclusive et hoc satis ex modo loquendi iuris et totius Ecclesiae constat, cum Papa concedat plenissimam remissionem omnium peccatorum cruce signatis pro subsidio Terrae Sanctae, ut declarant Hostensis et Ioannes Andrea in *De iudaeis et saracenis*, capitulo “Ad liberandam”, et refert hoc Ioannes Andrea in glossa clementinae *De abusioibus*. Conceditur etiam ista indulgentia in anno centenario, ut patet in extravaganti Bonifacii, scilicet, *Habet antiquorum*. Et dicit in eadem glossa Ioannes Andrea quod istam plenissimam indulgentiam solus Papa concedit.

Ultra haec, dico quod Papa in concedendo indulgentias habet maiorem potestatem quam usque ad plenariam indulgentiam vel plenariam omnium peccatorum remissionem, sed non exercet eam aliquando nec potest exercere, non quidem ex defectu potestatis, cum dicam eum habere istam potestatem, nec ex defectu dispositionis alicuius casualiter vel alias deficientis ex parte ipsius, sed ex defectu materiae, quae non potest suscipere tantum quantum Papa agere possit. Patet hoc, quia Papa habet liberam clavem totius thesauri Ecclesiae, dum tamen non erret clavis scientiae, in quo thesauro Ecclesiae sunt infinita merita tam Passionis Christi quam super rogationes bonorum omnium sanctorum et totius Ecclesiae et quantum ad membra definita. Materia tamen super quam est exercitium huius clavis sunt omnes fideles viventes, in quantum commiserunt aliqua peccata, a quibus debeant absolvi.

Accipiendo ergo peccata omnium hominum, non solum qui simul sunt in aliqua aetate, sed etiam omnium, qui aliquando fuerunt et qui nunc sunt et erunt, et etiam peccata daemonum, cum eis non sit aliquid vere infinitum, thesaurus tamen Ecclesiae est infinitus, ut dictum est, scilicet, propter merita Passionis Christi, quae sunt vere infinita, cum ipse sit verus Deus, qui in infinitum valet. Ergo de thesauro Ecclesiae possent dispensari realiter infinita. Remissio tamen plenaria facta cuicumque nostrum, vel etiam omnibus simul sumptis, non est aliquid infinitum, quia non est ad poenam infinitam, sed ad poenam finitam et limitatam, quam in Purgatorio toleraturi eramus vel temporaliter.

Ideo maior est potestas Papae ad absolvendum et remittendum quam sit capacitas omnium hominum simul sumptorum ad indulgentiam vel remissionem recipiendam.

Ideo quando aliquis vult loqui de plenitudine potestatis Papae in absolutionibus et indulgentiis, proprie non debet dicere quod Papa absolvit a culpa et a poena, sed quod concedit plenariam indulgentiam vel remissionem omnium peccatorum, quia dicere “absolvere a culpa et a poena” est dictum improprium et large, positum per terminos alienos, et hoc satis patet in literis datis in forma Ecclesiae, in quibus non dicitur quod Papa absolvit a culpa et poena vel quod concedit indulgentiam a culpa et poena, sed quod concedit plenariam indulgentiam vel remissionem omnium peccatorum.

Interdum tamen aliqui doctores, licet rarissime, loquuntur large et improprie ad formam vulgariam, ut ab eis percipiantur, et dicunt “indulgentiam a culpa et a poena”. Sicut Franciscus de Maironis (*Sententiarum* 4, dist. 19) quaerit an Papa possit absolvere a culpa et a poena et respondet quod sic et tamen hoc non facit propriam locutionem, cum iura supra allegata probent hoc improprie dictum.

Haec de plenitudine potestatis Papae dicta sunt et de absolutione, quam vulgares vocant a culpa et a poena, licet conclusio de hoc non intenderet, sed propter quosdam imperitos, qui de hoc intelligebant et calumniabantur, dictum sit.

### CAPÍTULO III

#### **Sobre la iniquidad de los envidiosos y la manera en que los copistas y oficiales de bulas de la curia romana incitaban contra el autor, así como si se concede la absolución de la culpa y la pena y sobre la amplísima potestad del Papa para conceder indulgencias de forma legítima**

Puesto que en verdad los ignorantes o los malvados, o mejor ambas cosas a la vez, determinaron condenar una parte de la conclusión, y con el fin de que el error de estos no permanezca oculto para la posteridad, he creído conveniente exponer unos alegatos al respecto con vistas a mi justificación. Hablamos, en concreto, de aquella parte de la conclusión, según la cual Dios no absuelve de pena o de culpa ni ningún sacerdote puede hacerlo. Pues algunos erraron en relación con ello, al creer que de este modo se negaba la potestad plenísima o sublime del Papa, la cual habitualmente hay quien la identifica con la absolución de la culpa y de la pena. Tanto erraron que, en realidad, creyeron que yo no negaba la potestad de absolver de culpa, la cual ellos dicen que pertenece a Dios y, de algún modo, a cualquier sacerdote, sino que en realidad negaba lo que constituye la cima de su poder, a saber, absolver de la culpa y también de la pena. Y esto fue lo que creyó, o al menos fingió haberlo interpretado así, la propia envidia enemiga, inculcándolo a sus servidores, quienes incitaron a la rebelión a los copistas escribanos de la curia y, de esta manera, también al resto de los oficiales de bulas, como diciéndoles: “en este momento, ha desaparecido para vosotros cualquier posibilidad de victoria. Por ahora, vuestra posición no os será de provecho. ¿A qué esperáis? ¿Cómo estáis tan tranquilos, clamando insolentemente ese hispano, en presencia de toda la curia, que el Papa no puede absolver ni de pena ni de culpa? De esta forma, no habrá ninguna concesión de indulgencias para nada de lo que muera de cuánto habéis conocido en el mundo”. Y no sólo incitaban hacia la rebelión al rudo y dócil populacho, sino que además pretendían arrojar por diversos medios a los propios guerreros, taberneros, posaderos y demás clases de hombres seculares.

En todo este asunto su error era doble.

Primero, porque, cuando se afirma que “Dios no absuelve de pena o de culpa ni que ningún sacerdote puede hacerlo”, mi conclusión no indicaba lo que ellos pretendían, ni en el sentido ni incluso en la forma, puesto que se indica “pena” y “culpa” separada o disyuntivamente. Y, para que se quisiera expresar lo que ellos proponían, tendría que indicarse “ningún sacerdote absuelve de la pena y la culpa”<sup>233</sup>, en cuyo caso sí se podría sostener que yo admitía, utilizando un modo inadecuado de hablar, que Dios absuelve al hombre de culpa y que cualquier sacerdote también absuelve de alguna manera de culpa, mientras que, sin embargo, negaba esa plenitud de poder que reside en el Papa, la cual ellos mismos, hablando vulgar e impropriamente, identifican con la absolución tanto de la culpa como de pena. De modo que, en definitiva, yo no negaría la potestad común sacerdotal, sino sólo la cima del poder del Sumo Pontífice. Con todo, eso fue lo que entendieron o creyeron entender por causa de su torpeza, sin que en ningún momento yo lo haya pensado y sin que lo den a entender mis palabras, las cuales, si cuestionan algo, es más el poder común tanto del Papa como de los sacerdotes que aquel poder excepcional reservado exclusivamente al Papa.

De una segunda forma también erraban, puesto que, a pesar de todo, si alguien afirma: “el Papa no absuelve, o no puede absolver, de culpa y de pena”, nada falso dice. Y cuando se sostiene que el Papa o algún hombre absuelve de culpa y de pena, no se debe entender esa proposición en sentido estricto, por más que con el significado forzado que algunos tergiversadores le dan así deba ser interpretada. La razón es que ese modo de hablar no sólo no es adecuado para los teólogos, los cuales se sirven del lenguaje de forma más refinada y correcta, lo mismo que debaten más razonadamente las diferentes cuestiones, sino que tampoco se corresponde con el lenguaje jurídico que aparece en la clementina única *De privilegiis*<sup>234</sup> ni en la clementina *Abusionibus de*

---

<sup>233</sup> Parece que lo que los enemigos del autor le reprochaban era que cuestionara el poder pleno de absolución que reside en el Papa y que consiste en “absolver de pena y de culpa”, esto es, de ambas cosas. El autor se defiende aludiendo a un error de interpretación textual de la tesis condenada, así como a una concepción errónea de los propios términos “pena” y “culpa” por separado. Toda la primera parte del *Defensorio* está dedicada a profundizar en estas ideas.

<sup>234</sup> Se ha dicho que las citas bíblicas son comunes en la obra. También lo son las referencias a escritos del derecho canónico. Las *Clementinas*, a las que se alude en ocasiones en el *Defensorio*, son una serie de decretales que reunió el papa Clemente V y que forman parte del *Cuerpo de Derecho Canónico (Corpus Iuris Canonici)*.

*paenitentiis et remisionibus*. Así, en la primera se recoge que “ya sea en base a normas contenidas en decretos provinciales o sinodales o ya sea, por utilizar sus palabras, que se hayan atribuido la potestad de absolver a alguien de pena y de culpa, incurren irremediabilmente en la pena de excomunión”. Con ello se da a entender que resulta inadecuada la expresión “absolver de culpa y de pena”, porque, en caso contrario, el Papa no diría “o ya sea, por utilizar sus palabras, que se hayan atribuido la potestad de absolver a alguien de pena y de culpa”, sino que diría simplemente “o ya sea que se hayan atribuido la potestad de absolver a alguien de pena y de culpa”. De manera que es evidente que no consideró apropiado que se afirmara que alguien es absuelto de culpa y de pena y que achacó esa inexactitud al impreciso modo de hablar. Esto se desprende igualmente de la citada clementina *Abusionibus*, cuando se dice que “también algunos, por su propio motivo y por utilizar sus palabras, les absuelven de pena y de culpa”, donde de nuevo se insinúa que es inapropiado que se diga que algunos son absueltos de culpa y de pena.

Pero se objetará<sup>235</sup> que el Papa dice “por utilizar sus palabras” no en el sentido de que sea incorrecto afirmar que alguien es absuelto de pena y de culpa, sino porque niega que sea cierto que ellos lo hacen, mientras que si dijera “y algunos les absuelven por sí mismos de pena y de culpa” se evidenciaría que reconocía que verdaderamente les absolvían, aunque al hacerlo actuaran contra la ley o en menosprecio del poder de las llaves. En cambio, al decir “por utilizar sus palabras”, se deja claro que no admite que ellos hagan nada, sino que sólo habla como ellos lo hacen cuando dicen que absuelven de culpa y pena.

No obstante, se ha de indicar que esto no se sostiene, pues en la referida clementina única *De privilegiis* se dice: “o, por utilizar sus palabras, que se hayan atribuido la potestad de absolver a alguien de pena y de culpa”. Bastaba, en realidad, que allí se indicara “se hayan atribuido” para aludir al hecho de carecer de poder para ello por parte de los hombres o al hecho de ser nula tal acción, al habérselo atribuido pero no habiéndolo realizado propiamente, de modo que no sería necesario indicar “por utilizar

---

<sup>235</sup> Como se comprobará a lo largo de todo el *Defensorio*, el Tostado no sólo justifica sus teorías, sino que también responde a las posibles objeciones que puedan hacerse a propósito de las mismas. En esto sigue el procedimiento de Santo Tomás en su *Suma*, quien constituye un referente omnipresente del autor, sobre todo en esta primera parte del *Defensorio*.

sus palabras”. Allí, sin embargo, se afirma “se hayan atribuido” y “por utilizar sus palabras”. Por lo tanto, se recoge “por utilizar sus palabras” para indicar lo inadecuado de la expresión.

Ante ello, se debe decir que en todo esto existían dos discordancias, a saber, falsedad en la acción e impropiedad en la expresión. Falsedad, sin duda, por cuanto se atribuían el derecho de absolver, no pudiendo realmente absolver de aquello que decían o, mejor dicho, no pudiendo absolver de nada. También impropiedad de expresión cuando decían “absolver de pena y de culpa”, porque, suponiendo que absolvieran total y verdaderamente de lo que pretendían indicar con la pena y la culpa, el Papa interpuso dos añadidos en su contra, a saber, que se lo “hayan atribuido” y “por utilizar sus palabras”. Con el primero se da a entender la falsedad de la acción, con el segundo la impropiedad de la expresión.

Desde otro punto de vista también es manifiesto todo lo que decimos, de forma incluso más clara, en la citada clementina *Abusionibus*, cuando el Papa, al referirse a esa máxima potestad, no para absolver de culpa y pena, sino para la remisión o absolución plenaria, dice: “conceden la plena remisión de los pecados a los benefactores de los lugares en los que existen guardianes que den fe de ello”. Y es manifiesto que esa forma de hablar sí es correcta, porque aquí el Papa no añadió “por utilizar sus palabras”, como ocurrió cuando se refirió a la absolución de la culpa y la pena, por lo que se insinúa que aquel es el modo adecuado de hablar y este, por contra, es sumamente incorrecto, con lo que resulta impropia la expresión “absolver de culpa y de pena”, pero no la de “absolver plenamente”. Lo mismo se desprende de la glosa a esa misma clementina, cuando, refiriéndose al tema de la pena y la culpa, afirma Juan Andrés<sup>236</sup>: “en ello consiste la plenísima remisión de los pecados”. Con lo cual, absolver de culpa y pena no es otra cosa que absolver plenariamente, salvo que una expresión es correcta y la otra adolece de una gran impropiedad.

Para profundizar en lo afirmado y para que nadie pueda pensar que yo he cuestionado la amplísima potestad del Papa en lo referente a absoluciones e

---

<sup>236</sup> Canonista medieval (1270-1348), comentador de las decretales y clementinas y profesor de las Universidades de Bolonia y Padua.

indulgencias, mostraré algunas cosas que en un primer momento solía decir en la curia y que luego he presentado por escrito ante ella<sup>237</sup>, de las cuales la misma iniquidad no se ha atrevido a cambiar nada, y lo hago con el fin de que la posteridad tenga conocimiento de ello.

Se ha de saber que el Papa tiene potestad para conceder indulgencias, potestad que incluye la plena remisión de los pecados, algo que aprecia claramente en la terminología jurídica y en la de la Iglesia en general cuando el Papa concede la total remisión de todos los pecados a los signados con la cruz por el auxilio de Tierra Santa, tal como afirman el Ostiense<sup>238</sup> y Juan Andrés a propósito de *De iudaeis et saracenis*<sup>239</sup>, dentro del capítulo “Ad liberandam”, lo que también recoge el citado Juan Andrés en su glosa a la clementina *Abusionibus*. Por su parte, esa indulgencia también se otorga en cada año centenario, según se muestra en la extravagante de Bonifacio *Habet antiquorum*<sup>240</sup>. Igualmente en la referida glosa dice Juan Andrés que únicamente el Papa concede esa indulgencia plenísima.

Además de todo esto, digo que el Papa tiene una potestad tan grande para conceder indulgencias que la misma se extiende hasta la indulgencia plenaria o la remisión plenaria de todos los pecados, aunque en ocasiones no la ejerza ni pueda ejercerla, sin duda no por falta de poder, puesto que reconozco que él tiene esa potestad, ni por una falta de disposición o por algún otro impedimento que pueda darse en algún Papa en concreto, sino por la mera imposibilidad de desarrollar toda la tarea que el Papa puede realizar. Esto es manifiesto en tanto que el Papa dispone con total libertad de la llave<sup>241</sup>

---

<sup>237</sup> Se cree que el autor, una vez llevada a cabo la exposición pública de sus tesis y habiendo sido condenadas algunas, redactó un escrito a los propios jueces de la curia, no sabemos si a petición de ellos o por propia voluntad, en el que abordaría ampliamente los asuntos controvertidos de sus tesis. Sobre este episodio, véase el punto 4.4.1.

<sup>238</sup> Igual que Juan Andrés, Enrique de Susa fue un canonista del siglo XIII. Este prelado llegó a ser cardenal de Ostia, de ahí que se le conozca como el Ostiense.

<sup>239</sup> Decretal de Gregorio IX.

<sup>240</sup> La bula *Antiquorum habet fida relatio* fue promulgada el 23 de febrero de 1300 por Bonifacio VIII, pontífice romano especialista en derecho canónico. En ella se convocaba el primer jubileo (indulgencia plenaria de los pecados) de la historia de la Iglesia Católica. En el *Corpus Iuris Canonici* la bula se cataloga como extravagante común.

<sup>241</sup> Nueva alusión al poder de las llaves. Véase nota 228.

de todo el tesoro de la Iglesia, siempre y cuando no yerre en su administración, tesoro formado por riquezas infinitas, tanto procedentes de la Pasión de Cristo como de las intercesiones de los santos benefactores, de la Iglesia en su conjunto y de todos sus miembros individuales. Por otro lado, el ámbito sobre el cual se aplica el poder de esta llave comprende a todos los fieles vivos, en la medida en que hayan cometido pecados de los que deban ser absueltos.

Así, pues, aun aceptando los pecados de todos los hombres al mismo tiempo, no sólo los de quienes se hallan en algún momento de su vida, sino de todos los que alguna vez vivieron, de quienes ahora viven y de quienes vivirán, e incluso los pecados de los demonios, sin embargo todo ello no supone algo infinito, mientras que, por el contrario, el tesoro de la Iglesia sí resulta infinito, como se acaba de decir, a saber, a causa de las riquezas que nos proporciona la Pasión de Cristo, las cuales son realmente infinitas, al ser Él mismo Dios verdadero, el cual representa el infinito. En consecuencia, mediante el tesoro de la Iglesia podrían otorgarse infinitas cosas. Sin embargo, la remisión plenaria conferida a cualquiera de nosotros, o incluso a todos juntos, no es algo infinito, porque no se refiere a una pena infinita, sino a una pena finita y limitada que tendríamos que soportar en el purgatorio de manera temporal.

Por ello, el poder del Papa para absolver y dispensar es mayor de lo que pueda ser la capacidad alcanzada por todos los hombres juntos para recibir la indulgencia o la remisión. Así, cuando alguien desea hablar de la plenitud de poder del Papa respecto a las absoluciones e indulgencias, no debe decir en realidad que el Papa absuelve de culpa y de pena, sino que concede la indulgencia plenaria o remisión de todos los pecados, porque decir “absolver de culpa y de pena” es hablar impropia y excesivamente, utilizando además términos ajenos al lenguaje de la Iglesia, lo que ha quedado suficientemente evidenciado en los textos expuestos, en los cuales no se dice que el Papa absuelva de culpa y pena ni que concede la indulgencia por la culpa y la pena, sino que concede la indulgencia plenaria o remisión de todos los pecados.

Es cierto que en ocasiones algunos doctores, aunque no es lo habitual, hablan excesiva e impropia, a la manera de la gente común y con el fin de que sean entendidos por ella, de forma que dicen “indulgencia por la culpa y la pena”. Es el caso



de Francisco de Mayronis<sup>242</sup> (*Sentencias* 4, dist. 19), quien plantea la cuestión referente a si el Papa puede absolver de culpa y de pena, a lo que responde de modo afirmativo, aunque eso no constituya una forma de hablar correcta, pues las citas jurídicas antes referenciadas demuestran que ello resulta inadecuado.

Todo lo que se ha dicho en relación a la plenitud de la potestad del Papa y también respecto a la absolución, a la cual la gente común identifica con la culpa y la pena, se ha sacado a colación, a pesar de que mi conclusión no se refiriera para nada a ello, por cuanto que algunos incompetentes sí lo entendieron así y por eso me calumniaban, tal como anteriormente se ha puesto de manifiesto.

---

<sup>242</sup> Teólogo franciscano francés muerto en 1328. Discípulo de Duns Scoto, su gran sutileza dialéctica le valió el calificativo de “doctor illuminatissimus” y también el de “magister abstractionum”. Destacan sus múltiples comentarios, como los que realizó a la *Isagoge* de Porfirio, a la *Física* de Aristóteles, a *La Ciudad de Dios* de San Agustín y a las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

## CAPITULUM IV

### **In quo declarantur octo, quae sunt in qualibet peccato, scilicet, actus, culpa, offensa, macula, tenebra, reatus, poena et pronitas ad malum**

Accedendo nunc magis ad propositum conclusionis, ut videatur plane an Deus vel sacerdos absolvat a culpa aut absolvat a poena, aut a nullo eorum sacerdos absolvat nec Deus, considerandum quod in peccato vel de peccato nihil debet manere ad hoc quod aliquis sit plene purgatus et dignus ingredi vitam aeternam, sed eorum quae in peccato sunt, quaedam per se esse desinunt sine aliqua actione peccantis et sine actione Dei et sine actione sacerdotis, quaedam tolluntur per Deum et alia per ministros Ecclesiae et alia per actum poenitentis.

Pro quo sciendum quod in peccato possunt considerati septem, vel octo, scilicet, actus peccati, culpa, offensa, macula, reatus, tenebra, poena et pronitas ad malum. Et ista dantur necessario in quolibet peccato, saltem in peccato commissionis.

De primo patet sicut in occidere et fornicari, in quibus est actus positivus, scilicet, vulnerare hominem et tangere foeminam carnaliter, qui actus absolute et in se non sunt boni nec mali, sed efficiuntur boni vel mali per circumstantias additas. Quod patet, alias non posset quis in aliquo casu tangere foeminam carnaliter vel occidere hominem sine peccato, quod falsum est, cum interdum isti actus sunt meritorii. De occisione patet de Phinees, qui occidit Zambri coeuntem cum scorto Madianitide, quem Deus ex hoc laudavit et promisit sibi propter hoc sacerdotium sempiternum (Num. 25 et 1 Mac. 2). De coitu patet, ut quando sit cum uxore ad reddendum debitum. Nam tunc est meritorius, quia est actus iustitiae, cum Apostolus dicat obligatos coniuges ad hoc (1 Cor. 7).

Secundum quod est in peccato est culpa et est culpa quaedam privatio debitae rectitudinis in actu, scilicet, quod ad hoc quod aliquis actus esset bonus moraliter deberet habere quasdam circumstantias bonas regulantes eum, quibus si careat est malus. Et sic illa carentia vel privatio est culpa in actu, sicut in casu dato, ad hoc quod tangere foeminam carnaliter sit bonus, actus requiritur quod tangat quis eam quam debet vel de

iure potest, scilicet, uxorem suam et quando debet et ubi debet, scilicet, non in loco nec tempore prohibitis et propter quem finem debet, scilicet, ad prolem gignendam vel ad reddendum debitum vel ad mitigandum fornitem. Nam propter hoc “melius est nubere quam uri” (1 Cor. 7). Sic de aliis circumstantiis requisitis, de quibus Aristoteles *Ethicorum* 3. Si omnes sibi convenient actus bonus erit tangendi foeminam; si autem omnes deficient, vel aliqua earum, actus malus erit non propter aliquid positivum, sed propter defectum circumstantiae, quae deberet inesse. Et illum defectum, carentiam vel privationem vocamus culpam, vel malitiam in actu, quia malitia nihil aliud est, nisi ille defectus, cum non sit aliquid positivum, nec actus de genere suo malus sit. Sic etiam patet per Sanctum Thomam (*Sententiarum* 2, dist. 35, art. 1), scilicet, “malum, per se loquendo, privatio quaedam est alicuius boni; bonum autem in perfectione et actu consistit”. Et ea quae dicta sunt ponit Sanctus Thomas eodem articulo in responsione ad tertium argumentum, scilicet, “malum actus consistit in defectu actus secundum quod deficit a debito fine vel a debitis circumstantiis”.

Tertium in peccato est offensa, nam quando quis peccat recedit a Deo, contemnendo Eum et legem suam et adhaerendo cuidam bono creato, quod homo praeponit Deo. Et in hac aversione Deus offenditur, scilicet, quod propter aliquam rem minorem se contemnatur ipse et recedatur ab eo. De hoc patet etiam per Sanctum Thomam (tertia parte *Summae*, quaest. 86, art. 2, in corpore quaestionis), scilicet, “peccatum mortale est offensa Dei et quod offensa in peccato opponatur gratiae”. Et postea dicit quod “offensa in peccato mortali procedit ex hoc quod voluntas hominis est aversa a Deo et conversa ad bonum creatum. Ideo, ad remissionem offensionum, requiritur quod voluntas hominis mutetur et convertatur ad Deum, cum detestatione praedictae conversionis ad bonum creatum”. Et hoc modo loquuntur prophetae et Sacra Scriptura, vocando peccata offensiones Dei, sicut dicitur Psal. 94: “quadraginta annis offensus fui generationi huic”, id est, ab hac generatione pessima iudaeorum. Et sic omnes doctores communiter loquuntur.

Quartum quod in peccato consideratur est macula. Et de ista dicit Magister (*Sententiarum* 4, dist. 18, cap. 1) quod “ante poenitentiam cordis peccator habet maculam et factorem peccati”. Et ista macula est quaedam deformitas in anima nostra, vel immundicia large dicta. Et est in anima, secundum quod in anima est imago Dei, et ista macula vel deformitas est privatio pulchritudinis prius habitae et nunc debitae

inesse, sicut enim in corpore humano, quod adornatur vestibus circumstantibus illud, quibus si homo careat est deformis et male apparens, et non est illa deformitas nisi carentia vestium vel ornatus necessarii. Ita est in anima nostra, nam in ipsa est imago Dei naturaliter, et pulchritudo sua extrinseca est gratia vel charitas, quam cum habet homo pulcher videtur, sicut homo vestitus. Si autem caruerit illa, erit deformis, sicut homo nudus. Et hoc est in quolibet peccato mortali, quia per quodlibet tollitur tota charitas et gratia Dei.

Vel potest macula accipi pro quadam immunditia figurate sumpta. Nam sicut cum quis tangit aliquam rem immundam polluitur actualiter et postquam cessaverit actualiter tangere, cessat actualiter pollui, manet tamen semper pollutus usque quo lavetur, ita quando quis avertens voluntatem suam a Deo, applicat se alicui rei creatae, qua vult frui. Dicitur pollui actualiter voluntas per actualem conversionem et adhaesionem ad illam rem et cessante illo actu cessat ista voluntas actualiter pollui. Manet tamen pollutus quousque per poenitentiam abstergatur illa immunditia relicta. Ista immunditia vel macula causata est ex eo quod voluntas semel malum voluit. Nam dato quod cesset malum universale actualiter, manet hoc, quod est malum voluisse, et est infectio vel sordes sive macula. Hoc modo accipit Magister (*Sententiarum* 4, dist. 18, cap. ultimo) cum ait: “sed quid est macula peccati, a qua lavatur anima? Scilicet: ecce enim quis voluit facere homicidium et patravit, quo patrato desiit tam velle quam facere, nondum tamen vere et humiliter poenitet nec confiteri proponit. Quae igitur remansit in anima illius macula?” Respondet, scilicet: “mala voluntas quidem macula fuit illius animae, sed illa transit. Macula est etiam si poenitere contempsit. Si hoc est peccatum a praecedenti, quae igitur macula mansit, a qua in poenitentia purgatur? Polluta quidem est anima quousque poenitet sicut erat dum in ea erat prava voluntas, sicut enim qui tangit mortuum vel aliquid immundum, ita pollutus est post actum, quousque lavatur, sicut fuit dum tangeret. Ita post actum peccati polluta remanet anima sicut fuit in ipso peccati actu, quia ita est longe a Deo per dissimilitudinem, qui est vita et munditia mentis, sicut fuit dum peccatum ageret. Ipsa igitur dissimilitudo, quae inest animae ex peccato et est a Deo elongation, animae macula intelligitur, a qua purgatur in poenitentia”.

Considerandum tamen quod macula quomodocunque accipiatur non dicit in anima aliquid positivum, sed privativum, et tamen adhuc magis proprie dicit privationem

pulchritudinis quam aliquid aliud, sicut in principio dicimus. It istud tenet Sanctus Thomas (*Sententiarum* 4, dist. 14, quaest. 2, art. 2, in corpore), cum ait, scilicet: “dicendum quod ex hoc aliquid maculatum dicitur, quia debitae pulchritudinis patitur detrimentum”. Unde macula secundum quod huiusmodi non habet quod aliquid ponat, sed per comparisonem ad illud quod quandoque pulchritudinis detrimentum causat aliquid ponendum, sicut aliquid in facie positum, quod candorem faciei privat, aut tegit. Pulchritudo autem animae consistit in similitudine ipsius ad Deum, ad quam formari debet per claritatem gratiae ab eo susceptam. Sicut autem perceptio claritatis corporalis a Sole prohibetur a nobis per aliquod obstaculum interpositum, ita et claritas gratiae prohibetur ab anima per peccatum commissum, quod dividit inter nos et Deum (Is. 59), scilicet: “iniquitates vestrae diviserunt inter vos et Deum vestrum”. Unde ipsa macula quantum in se est non ponit de essentia sua, nisi privationes grati, sed ponit ut causam obstaculum peccati, quod abstat ad gratiae receptionem. Et ob hoc etiam macula “tenebra” dicitur ratione praedictae similitudinis. Aliquando autem Magister vocat istam maculam “foetorem peccati” (*Sententiarum* 4, dist. 18).

Quintum in peccato est tenebra et hoc assignat Magister specialiter (*Sententiarum* 4, dist. 18, cap. 1) et de hoc quaerit distinctione eodem, capitulo ultimo, scilicet: “hic quaeritur quae sit illa macula, quae sint illae tenebrae interiores, a quibus Deus animam purgat” et respondet dicens: “de tenebris et interiori caligine satis facile est respondere: cum enim quis mortaliter delinquit et gratia virtutis privatur, secundum quam praecessit et naturalium bonorum patitur laesionem, unde intellectus obtunditur et totus interior homo obtenebratur et ita quadam caligine mens obvolvitur, quae caligo peccati poena est”. Ista ponit distinctius specialiter Magister a macula, eodem capitulo, sed Sanctus Thomas dicit maculam et tenebras in peccato idem esse, sed macula vocatur in quantum est privatio gratiae vel decoris, tenebra autem in quantum ipsum peccatum est obstaculum quoddam vel interpositio ad non recipiendum gratiam et Dei claritatem.

Sextum est reatus et idem est quod obligatio, quia reatus a reo dicitur et ista est in quolibet peccato, sive in Originali, sive in mortali, sive in actuali, sive in veniali, et insurgit ex lege Dei, nam sicut in legibus humanis cavetur quod occidens hominem aut vulnerans tali poena plectatur, si quis autem contra illam legem fecerit, illico est obligatus ad tolerandam illam poenam legis et ista obligatio non insurgit nisi ex lege, cui dedit vires legislator, ita in divinis est quod, si quis peccaverit mortaliter, puniatur in

inferno. Statim ergo ut si quis peccaverit insurgit ei ista obligatio, scilicet, ut puniatur in aeternum. Similis modus loquendi est Gen. 3, scilicet: “quacunque hora comederis, morte morieris”, id est, obligaveris ad moriendum. De isto reatu dicit Sanctus Thomas quod sit obligatio ad poenam et dicit quod sicut in peccato mortali sunt duo, scilicet, aversio et conversio, ita est duplex reatus, nam ex parte aversionis consequitur reatus poenae aeternae, ex parte conversionis ad creaturam manet reatus ad poenam temporalem. De hoc Sanctus Thomas (*Sententiarum* 4, dist. 18, quaest. tertia, art. 2; tertia parte *Summae*, quaest. 86, art. 4; et prima secundae, quaest. 87 per totum).

Septimum est in peccato poena, quae pro peccato debetur et ad hanc est reatus sive obligatio, ut diximus, quaedam est obligatio ad poenam directe aeternam et alia est temporalis, id est, ad poenam temporalem, sive quae debetur pro commissione, sive quae manet abolito reatu mortis aeternae per contritionem et gratiam.

Octavum est in peccato pronitas ad malum et ista insurgit naturaliter ex peccato. Nam testetur Aristoteles (*Ethicorum* 2): “generationes et corruptiones habituum fiunt ex eisdem, id est, ex similibus, scilicet, ex hoc quod est iustum facere efficitur quis iustus”. Ideo omnis actus naturaliter est generativus alicuius habitus talis qualis ipse est, et quia non possunt interdum ex quolibet actu gigni habitus, cum sit habitus qualitas quaedam radicata in subiecto et difficile mobilis, gignitur saltem dispositio ad habitum ex actu, ideo distinguit Aristoteles in prima specie qualitatis habitum et dispositionem. Cum ergo quodlibet peccatum actuale sit actus malus, sequitur naturaliter ex eo pronitas ad malum, quae est habitus vel dispositio. De hoc Sanctus Thomas (*Sententiarum* 3, dist. 34, art. 1, in corpore quaestionis et in multis locis).

## CAPÍTULO IV

**Donde se exponen ocho elementos que están en cualquier pecado, a saber, el acto, la culpa, la ofensa, la mancha, la oscuridad, la falta, la pena y la inclinación al mal**

Profundizando ahora más en el sentido de mi conclusión, y para que se muestre claramente si Dios o el sacerdote absuelven de culpa o de pena o si, por el contrario, no absuelven de ninguna de ellas, se ha de tener en cuenta que, para que alguien sea plenamente purificado y, por ello, digno de alcanzar la vida eterna, no debe permanecer en él nada del pecado ni tampoco nada de él en el pecado, sino que todas las cosas que componen el pecado deben dejar antes de existir, ya sea por sí mismas, sin realizar ningún acto por parte del pecador y sin intervención de Dios ni de ningún sacerdote, o ya sea borradas por Dios, por los ministros de la Iglesia o por un acto del penitente.

Para entender mejor todo esto, hay que especificar que en el pecado pueden ser considerados siete o, mejor dicho, ocho elementos, a saber, el acto del pecado, la culpa, la ofensa, la mancha, la falta, la oscuridad, la pena y la inclinación al mal<sup>243</sup>. Y ellos se dan necesariamente en cualquier pecado o, al menos, en cualquier pecado de comisión<sup>244</sup>.

Respecto al primer elemento, salta a la vista que, por ejemplo, tanto en matar como en fornicar hay un acto positivo, a saber, lastimar a un hombre y tener contacto carnal con una mujer respectivamente, si bien esos actos en abstracto y por sí mismos no son buenos ni malos, sino que producen resultados buenos o malos en función de las circunstancias añadidas. Esto se comprueba pensando que, de no ser así, nadie nunca tener contacto carnal con una mujer o matar a un hombre sin incurrir en pecado, lo que

---

<sup>243</sup> Comienza aquí el Tostado un profundo análisis teológico del pecado, el cual está basado en otros autores, sobre todo en Santo Tomás y en Pedro Lombardo. No obstante, la sistematización de los ocho elementos que conforman el pecado constituye una aportación original suya, aportación que luego tomarán otros autores posteriores. Véase el punto 4.2.9.b.

<sup>244</sup> La teología cristiana distingue entre el pecado de “comisión” (consistente en realizar o “cometer” un acto pecaminoso) y el pecado de “omisión” (consistente en dejar de realizar u “omitir” un acto necesario para que no tenga lugar el pecado).

resulta falso, puesto que en ocasiones estos actos son loables. En lo que se refiere al asesinato, esta situación se muestra con relación a Fines, quien mató a Zambri, que estaba yaciendo con una prostituta madianita, y a quien Dios alabó por ello y le prometió el sacerdocio eterno (Núm. 25 y 1 Mac. 2). Por lo que respecta al coito, la situación se da, por ejemplo, en caso de que se realice con la esposa para cumplir con el deber. En este supuesto sí es loable, por cuanto que es un acto de justicia, tal como el Apóstol recuerda a los comprometidos cónyuges (1 Cor. 7).

El segundo elemento que conforma el pecado es la culpa, siendo la culpa cierta carencia de la rectitud en la realización del acto, es decir, que en función de esto y para que un acto fuera bueno moralmente debería presentar determinadas circunstancias buenas regulándolo, careciendo de las cuales es, por el contrario, malo. De esta manera, esa carencia o privación constituye la culpa en un acto, como sucede en el caso antes expuesto, donde, para que tener contacto carnal con una mujer sea un buen acto, se requiere que cada uno tenga contacto con la mujer que deba y con la que tenga derecho a hacerlo, es decir, con su esposa, que lo haga cuando y donde deba, es decir, no en lugar ni en tiempo prohibidos, y que lo haga también con el fin que deba, es decir, para engendrar descendencia, para cumplir con lo debido o para satisfacer el deseo carnal. Por todo ello, “mejor es contraer matrimonio que abrasarse” (1 Cor. 7). Esto también sucede con las demás circunstancias requeridas, de las cuales se ocupa Aristóteles<sup>245</sup> en la parte tercera de su *Ética*<sup>246</sup>. Si todas concurren al tiempo, tener contacto con una mujer será un acto bueno; en cambio, si faltan todas o algunas de ellas, el acto será malo, no a causa de algo positivo, sino a causa de la falta de alguna circunstancia que debería existir. Y a aquel defecto, carencia o privación le denominamos culpa, o malicia en lo que se refiere al acto, porque la malicia no es sino un defecto en un acto, no siendo nada positivo, de la misma manera que tampoco el acto en sí es malo. Esto se recoge además en Santo Tomás<sup>247</sup> (*Sentencias* 2, dist. 35, art. 1, donde se dice que “el mal,

---

<sup>245</sup> Aristóteles es un autor al que el Tostado cita a menudo. Téngase en cuenta la recepción del aristotelismo por la filosofía escolástica a partir del siglo XIII, lo que contribuyó a difundir sus doctrinas por Occidente.

<sup>246</sup> *Ética* III, 1. La edición más recomendable a nuestro juicio de las obras de los autores clásicos y medievales citadas a lo largo del *Defensorio* aparece recogida en el punto 9.1.1. de la tesis.

<sup>247</sup> Otro referente del Tostado es Tomás de Aquino. Ya hemos dicho que la doctrina del pecado que se está exponiendo sigue en buena medida a este autor.



estrictamente hablando, es cierta privación de algún bien; el bien, por el contrario, consiste en la perfección del acto”<sup>248</sup>). Esta afirmación la expone Santo Tomás en el mismo artículo en que se da respuesta al tercer argumento, a saber: “el mal de un acto consiste en un defecto de ese acto en tanto que se separe del debido fin o de las debidas circunstancias”.

El elemento tercero que se halla en el pecado es la ofensa, pues cuando alguien peca se aleja de Dios, despreciándole a Él y a su ley y adhiriéndose a algún bien terrenal que el hombre antepone a Dios. Y con este rechazo se ofende a Dios, a saber, puesto que por causa de alguna cosa menor es menospreciado y apartado del hombre. Eso también aparece constatado en Santo Tomás (tercera parte de la *Suma*, cuest. 86, art. 2, en el cuerpo de la cuestión): “el pecado mortal constituye una ofensa hacia Dios, a la vez que la ofensa por causa del pecado se opone a la gracia”. Y después dice que “la ofensa por causa del pecado mortal se debe a que la voluntad del hombre se ha vuelto contraria a Dios y se ha encauzado hacia el bien terrenal. Por ello, y para que tenga lugar la remisión de las ofensas, se requiere que la voluntad del hombre se transforme y se vuelva hacia Dios, junto con la supresión del referido apego por el bien terrenal”. Así hablan también los profetas y la Sagrada Escritura, calificando de pecados a las ofensas hacia Dios, tal como se expresa en Sal. 94: “durante cuarenta años fui ofendido por esta generación”, esto es, por esta generación nefasta de judíos. Igualmente se expresan en este sentido todos los doctores de forma habitual.

El cuarto componente que se ha de considerar en el pecado es la mancha. Y sobre ella dice el Maestro<sup>249</sup> (*Sentencias* 4, dist. 18, cap. 1) que “por encima de la pesadumbre del corazón, el pecador tiene la mancha y el hedor del pecado”. Y esa mancha supone una evidente imperfección, o bien una impureza persistente, para nuestra alma. Y se halla en el alma, a pesar de que en el alma está la imagen de Dios, por lo que esa

---

<sup>248</sup> También San Agustín, al plantearse el problema de la existencia del mal en el mundo, concluye que el mal carece de existencia, siendo algo negativo, una mera ausencia de bien.

<sup>249</sup> Denominación dada a Pedro Lombardo, conocido como el “Maestro de las Sentencias” por su obra *Sentencias en cuatro libros*. Tomás de Aquino realizó un extenso comentario a esta obra, la cual conforma uno de los fundamentos del Tostado en esta primera parte del *Defensorio*, como puede apreciarse por las numerosas citas suyas que aduce. Además de por Tomás de Aquino, las *Sentencias* de Pedro Lombardo fueron comentadas por muchos otros autores.

mancha o deformación consiste en una privación de la belleza que tenía en un primer momento y que ahora se halla ausente, lo mismo que ocurre con el cuerpo humano, que es cubierto con vestidos que lo envuelven, careciendo de los cuales el hombre tendría un aspecto indecente y malo<sup>250</sup>, aunque esa imperfección, sin embargo, no consiste sino en la carencia de vestidos o del ornamento necesario. Igual sucede también con nuestra alma, pues en ella está presente por naturaleza la imagen de Dios y su belleza exterior consiste en la gracia o caridad, poseyendo las cuales el hombre aparece bello, como acontece con la persona vestida. Si, por el contrario, careciese de aquella, se hallaría imperfecto, algo así como el hombre desnudo. Y esto es lo que ocurre en cualquier pecado mortal, porque con ellos se pierde toda la caridad y la gracia de Dios.

La mancha puede también interpretarse como cierta impureza persistente. Así, igual que sucede cuando alguien toca alguna cosa impura, es decir, que se contamina durante ese tiempo y que después de que haya cesado de tocarlo, aunque deja de contaminarse más, no obstante permanece impuro hasta que se purifique, ocurre igualmente cuando alguien, apartando de Dios su voluntad, se aferra a alguna cosa terrenal de la que desea gozar. Se habla en ese caso de que la voluntad se contamina en ese momento por su acercamiento y adhesión hacia aquella cosa y, cesando aquel acto, deja esa voluntad de contaminarse por más tiempo, a pesar de que se mantiene impura hasta que la inmundicia sea suprimida mediante la penitencia. Esa impureza o mancha se originó porque la voluntad deseó en alguna ocasión el mal. Por esta razón, pues, aun admitiendo que en este momento cesara el mal de modo universal, permanecería el que ya existe por haberlo deseado antes, lo que no deja de producir una infección, suciedad o mancha. De esta manera lo entiende el Maestro (*Sentencias* 4, dist. 18, cap. final) cuando afirma: “pero, ¿en qué consiste la mancha del pecado, de la cual se purifica el alma? A saber: supongamos que alguien deseó cometer un homicidio y lo llevó a cabo, hecho lo cual finalizó tanto el desear como el hacer, pero, sin embargo, supongamos también que no se arrepiente sincera y humildemente ni se plantea confesar el hecho. En este caso, ¿qué

---

<sup>250</sup> Alfonso de Madrigal se suma a la concepción cristiana, despectiva y deshonesto, del cuerpo humano, que contrasta con la valoración positiva que realizó del mismo el mundo clásico, especialmente la cultura griega. Por otro lado, obsérvese la diferencia entre el alma, originariamente bella y que luego la mancha cubre y corrompe, y el cuerpo, originariamente indecente y que luego el vestido cubre y embellece. La “cubierta” en un caso deforma (caso del alma) y en otro forma (esto es, da forma positiva, caso del cuerpo).

mancha permaneció en su alma?”. A ello responde: “la mala voluntad constituye, sin duda, la mancha de su alma, aunque esa voluntad ya haya cesado. La mancha, pues, permanece si rehusó arrepentirse. Si el pecado se basa en un hecho ya pasado, ¿qué mancha, pues, es la que permanece, de la cual se purifica alguien por medio de la penitencia? Ciertamente que el alma permanece manchada hasta que se arrepiente, de igual modo que lo estaba mientras sostenía una voluntad depravada, así como quien toca a un muerto o algo impuro permanece contaminado después del acto en cuestión y hasta que se lava, igual que lo estaba mientras lo tocaba. Por ello, también después del acto pecaminoso el alma permanece impura, como lo estuvo durante el propio momento del pecado, porque se está tan distante de Dios, quien representa la vida y la limpieza del espíritu, como se estaba mientras se cometía el pecado. Así, pues, es ese mismo distanciamiento que existe en el alma por causa del pecado y que consiste en el alejamiento de Dios el que se percibe como una mancha en el alma, mancha que es precisamente aquella de la cual alguien se purifica con la penitencia”.

Sin embargo, se ha de tener presente que la mancha, de cualquier modo que sea interpretada, no supone para el alma algo positivo, sino que es en realidad algo privativo y que, a pesar de ello, indica más bien privación de la belleza que cualquier otra cosa, según decíamos antes. Y eso lo defiende Santo Tomás (*Sentencias* 4, dist. 14, cuest. 2, art. 2, en el cuerpo), cuando afirma: “ha de tenerse en cuenta lo que se dice respecto a algo manchado, y es que sufre una disminución de su debida belleza”. De donde se sigue que, según este razonamiento, la mancha no tiene entidad propia si no es por cuanto que genera un detrimento de la belleza al sobreponerse a ella, como ocurre cuando se tiene algo colocado sobre el rostro, lo cual quita o al menos oculta su candor. La belleza del alma viene dada por su semejanza respecto a Dios, en base a la cual debe ser modelada mediante el resplandor de la gracia emanada de Él. Del mismo modo que sucede cuando la percepción del resplandor corporal procedente de la luz solar es vedada mediante un determinado obstáculo interpuesto por nosotros, así el resplandor de la gracia es vedado mediante el pecado cometido por el alma, el cual se interpone entre nosotros y Dios (Is. 59): “vuestras iniquidades se han interpuesto entre vosotros y vuestro Dios”. De ello se deriva que la propia mancha en cuanto tal no constituye, en virtud de su esencia, otra cosa que la privación de la gracia, pues es la que hace del pecado un obstáculo que imposibilita la recepción de la gracia. Y es por esto por lo que también a la mancha se la denomina “oscuridad”, en razón de la referida semejanza. Por

su parte, en alguna ocasión el Maestro califica a esa mancha como el “hedor del pecado” (*Sentencias* 4, dist. 18).

El quinto elemento en el pecado es la oscuridad, de lo cual trata específicamente el Maestro en sus *Sentencias* (*Sentencias* 4, dist. 18, cap. 1), y eso se plantea en esta distinción, en su último capítulo, cuando se dice: “aquí nos preguntamos qué es aquella mancha y qué son aquellas oscuridades interiores, de las cuales Dios purifica el alma”, a lo que se responde diciendo: “sobre la oscuridad y la perturbación interior es bastante fácil responder, puesto que, cuando alguien comete una falta mortal, es privado de la gracia de la virtud, según lo que se ha dicho, y sufre un daño en sus dones naturales, por lo cual el entendimiento es aturcido y todo el interior del hombre se oscurece, de manera que la mente es cubierta por una especie de tinieblas, tinieblas que suponen la pena por el pecado cometido”. Todo esto lo desarrolla más profundamente el Maestro, a propósito de la mancha, en el capítulo referido, pues Santo Tomás sostiene que la mancha y la oscuridad del pecado son la misma cosa, que se denomina mancha en tanto que implica la privación de la gracia o la belleza y oscuridad en tanto que el propio pecado constituye un obstáculo o interposición que ocasiona el que no se reciba la gracia ni el resplandor de Dios.

El sexto elemento del pecado es la falta, que es lo mismo que la obligación, pues la falta se predica de un reo<sup>251</sup> y se halla en cualquier pecado, ya sea en el Original, en uno mortal, en uno actual o en uno venial<sup>252</sup>, y procede por su parte de la ley de Dios, pues, igual que en las leyes humanas se recoge que si se mata o hiere a un hombre se es castigado con una determinada pena, de manera que, si alguien ha actuado en contra de aquella ley, está obligado irremediabilmente a soportar el castigo correspondiente, no emanando esa obligación sino de la propia ley, la cual el legislador ha otorgado a los hombres, de igual modo ocurre en las leyes divinas, puesto que, si alguien ha pecado mortalmente, es castigado con el infierno. Así, pues, tan pronto como alguien comete un pecado contrae esa obligación, es decir, el ser merecedor del castigo eterno. Semejante forma de hablar aparece en Gén. 3: “en el momento en que comas, morirás”, es decir,

---

<sup>251</sup> Véase nota 278.

<sup>252</sup> Además de distinguir entre el Pecado Original (inherente al ser humano y, por ello, contraído desde el nacimiento) y los pecados actuales (los cometidos por una persona durante su vida), la teología cristiana también distingue entre los pecados mortales o graves y los veniales o leves.

estarás obligado a morir. En relación a esa falta, Santo Tomás nos indica en qué consiste esa obligación respecto al castigo y dice que, puesto que en el pecado mortal hay dos elementos, a saber, la aversión y la conversión, la falta ante ellos es doble, pues por la aversión se incurre en la pena eterna, mientras que por la conversión hacia lo creado la falta cae dentro de la esfera de la pena temporal. Sobre esto, véase la obra de Santo Tomás (*Sentencias* 4, dist. 18, cuest. 3, art. 2, así como la tercera parte de la *Suma*, cuest. 86, art. 4, además de la primera sección de la segunda parte, art. 87 en su totalidad).

En séptimo lugar, en el pecado hallamos la pena, la cual viene motivada por el mismo pecado y respecto a ella se produce la falta o la obligación, en la que, como hemos dicho, por una parte está la obligación hacia la pena eterna y por otra hacia la pena temporal, ya sea la que se debe a la comisión o la que permanece incluso una vez que se ha suprimido el castigo de la muerte eterna por medio de la contrición y la gracia<sup>253</sup>.

Lo octavo que se encuentra en el pecado es la inclinación al mal, la cual emana de manera natural del pecado. Ya lo afirma Aristóteles (*Ética* 2): “el surgimiento y las modificaciones de los hábitos se producen por sí mismos, es decir, a partir de otros semejantes, a saber, realizando actos justos una persona se hace justa”<sup>254</sup>. Por ello, todo acto es por naturaleza causante de algún hábito de su propia idiosincrasia. Pero, como no en todos los casos pueden generarse hábitos desde todos los actos y puesto que realmente el hábito es una cierta cualidad ubicada en el sujeto y de difícil cambio, sí se origina siempre al menos una disposición a partir de ese acto, por lo cual Aristóteles establece una primera diferenciación entre el hábito y la disposición<sup>255</sup>. De modo que, como cualquier pecado actual es un acto malo, de él se deriva de manera inevitable una inclinación al mal, sea un hábito o una disposición. Sobre esto, véase Santo Tomás

---

<sup>253</sup> La teología dictamina que el pecado espiritual conlleva una pena espiritual y que el pecado o falta temporal conlleva una pena temporal, siendo ambas penas independientes, por lo cual, incluso obtenida la remisión de la falta eterna, la pena impuesta por la comisión de la falta temporal permanece hasta que sea remitida específicamente. Sobre esto se volverá a insistir en los capítulos siguientes.

<sup>254</sup> *Ética* II, 1.

<sup>255</sup> La distinción, no obstante, es sutil, pues los dos fenómenos comportan una tendencia, sea más fuerte y consolidada (hábito) o menos intensa y menos firme (disposición).

(*Sentencias* 3, dist. 34, art. 1, en el cuerpo de la cuestión, además de en muchos otros lugares).

## CAPITULUM V

### **In quo declaratur de octo quae sunt in peccato et an absolvatur ab omnibus et a quibus non**

Praesuppositis his, considerandum est quod, istorum octo quae posita sunt esse in peccato, quaedam absolvuntur vel, ut melius dicamus, a quibusdam ipsorum absolvuntur et alia sunt quae dimittuntur vel tolluntur et alia sunt a quibus nec absolvimur nec tolluntur nobis nec dimittuntur, sed per se cessant, et absolutione aut remissione non indigent, immo, nec illam suscipere possunt.

De primo quod erat in peccato, scilicet, actu positivo, est dicendum quod non absolvimur ab illo nec tollitur nobis ille actus nec dimittitur, sed per se esse cessat et non indiget absolutione nec remissione, esset namque ridiculum quod quis absolveretur ab actu positivo fornicandi vel quod ille nobis tolleretur, quia ille non manet et nihil omnino est eo tempore quo Deus per contritionem dicitur nos absolvere vel sacerdos absolvit nos in sacramento et de eo quod nihil omnino est nullus potest absolvi. Istud tenet Sanctus Thomas (*Sententiarum* 4, dist. 14, quaest. 1, art. 6, in solutione ad tertium argumentum), ubi, cum diceret quod non posset quis dolere de peccato, quod iam transivit, respondet quod transivit peccatum quantum ad actum et tamen manet quantum ad reatum, qui est praesens et de illo dolemus. Et in hoc nemo facit difficultatem in re nec in modo loquendi, quia nemo unquam sic locutus est quod diceret alteri: “absolvo te ab actu peccati”.

Secundum in peccato est culpa, de qua secundum veritatem proprie assumendo, ut supra accepimus, dicendum quod nemo ab illa absolvitur nec potest absolvi nec etiam culpa tollitur aut dimittitur, sed ipsa per se cessat esse, quia, ut supra diximus, culpa est quaedam privatio debitae circumstantiae in actu et accidens privativum actus. Sic est caecitas, quae accidens privativum oculi et tamen actus positivus transivit, quia non duravit nisi per momentum, ideo includit contradictionem, quod accidens suum privativum maneat. Et sicut actus positivus peccati non durat nisi per momentum, vel parvo tempore, ita culpa non manet nisi parvo tempore et sic impossibile est quod culpa tollatur vel quod dimittatur per Deum, non quidem quasi Deus non posset tollere vel

nollet tollere, sed quia antequam homo convertatur ad Deum per contritionem et Deus infundat ei gratiam, culpa definit esse.

Amplius tertium in peccato erat offense, et ista potest dupliciter accipi. Uno modo offensa pro eo quod formaliter dicitur aliquis offendere alterum et tunc actus malus dicitur offensa, in quantum in eo est quaedam pravitas vel inaequalitas opposita iuri et debito, secundum quam iuste offenditur ille contra quem talis actus committitur. Alio modo accipitur offensa pro effectu offensae, id est, pro quadam indignatione iusta consecuta ex parte eius contra quem committitur ille actus.

Accipiendo primo modo, non manet offensa Dei transeunte actu peccati, quia fundatur in actu positivo sicut de culpa. Et hoc modo non potest quis absolvi ab offensa Dei, nec etiam Deus tollit illam nec remittit sicut diximus de culpa, scilicet, quia quando homo dolet de peccato et Deus infundit gratiam iam non invenit offensam illam quam dimittere possit.

Accipiendo secundo modo offensam, pro effectu offensae, scilicet, pro indignatione consecuta, dicendum quod ista manet post actum peccati et quandiu manet ista indignatio dicitur manere peccatum, quia tunc Deus imputat illud nobis ad poenam. Et huic offensae opponitur gratia Dei, scilicet, quia opposito distinguitur esse in gratia Dei et in indignatione eius, sic accipitur Psal. 29, scilicet, “quoniam ira in indignatione eius et vita in voluntate eius”, id est, ex indignatione Dei sequitur nobis ira, id est, poena. Sic dicitur Psal. 77: “misit in eos iram indignationis suae”, id est, poenam procedentem a sua indignatione. Et vita est in voluntate eius, id est, in eo quod nobis placatus est, scilicet, quia quando nobis placatus est, dat nobis vitam et hoc est esse in gratia eius. Sic etiam accipit Beatus Thomas de Aquino (tertia parte *Summae*, quaest. 86, art. 2), scilicet: “cum enim peccatum sit Dei offensa, tunc Deus peccatum remittit quando remittit offensam in se commissam, offensa autem opponitur gratiae. Et hoc autem aliquis dicitur alteri offensus, quia repellit eum a gratia”.

De ista autem offensa dicendum quod homo non absolvitur ab ea, nec Deus dicitur hominem absolvere ab offensa, sed dicitur ei remittere eam vel tollere illam. De remittere patet per Sanctum Thomas (tertia parte *Summae*, quaest. 86, art. 2) ubi supra, scilicet: “cum peccatum sit Dei offensa, tunc Deus peccatum remittit quando remittit



offensam”. Et iterum ibi dicit: “potest contingere quod homo remittat alicui offensam, qua offensus est, absque mutatione voluntatis eius, non potest autem contingere quod Deus remittat alicui offensam absque mutatione voluntatis eius”.

Quartum in peccato est macula, et ista manet in voluntate post actum peccati quousque homo convertatur ad Deum et tunc cessat macula, quae, cum nihil sit nisi privatio pulchritudinis in anima, quae pulchritudo fit per gratiam et claritatem divini luminis, ideo impossibile est quod, adveniente gratia, maneat macula, sicut impossibile est quod, advenientibus vestibus, maneat nuditas.

Sciendum tamen quod, licet macula tollatur per gratiam, sicut offensa vel indignation, tamen offensa tollitur directe, eo quod offensa opponitur gratiae, macula autem non opponitur directe, sed solum est privatio eius et tamen, adveniente gratia, necesse est maculam tolli vel cessare, sicut, adveniente virtute visiva postquam perierat vel nunquam fuerat, necesse est tolli vel cessare caecitatem.

Est autem considerandum quod, licet macula sit privatio gratiae et privationes eiusdem speciei non multiplicentur in subiecto numeraliter, tamen ad quodlibet peccatum consequitur una specialis macula. Ratio est quia macula non solum dicit privationem gratiae, sed etiam dicit habitudinem ad causam vel obstaculum per quod privatur et, quia obstacula sunt tot quot sunt peccata, tot sunt maculae quot peccata. Hoc tenet Beatus Thomas de Aquino (prima secundae, quaest. 86, art. 1, in corpore et *Sententiarum* 4, dist. 9, quaest. 2, art. 1, in solutione ad primum argumentum). Et ob hoc dicit quod est de macula sicut de umbra, quae est privatio lucis causata ex obiecto corporis et secundum diversitatem corporum obiectorum diversificantur umbrae. Ab ista macula non dicitur aliquis absolvi, sed dicitur macula cessare, scilicet, adveniente gratia, vel dicitur tolli aut abstergi vel purgari vel remitti.

Ista sunt verba quibus communiter utuntur doctores circa maculam. De primo patet per Beatum Thomam (prima secundae, quaest. 86, art. 2, in corpore), scilicet: “sed postquam redit ad lumen divinum et lumen rationis, quod fit per gratiam, tunc macula cessat”. De abstergi patet per Magistrum (*Sententiarum* 4, dist. 18, cap. 4), scilicet: “sed quaeritur utrum sacerdos culpae maculam abstergat”. De tolli patet per Sanctum Thomas (prima secundae, quaest. 86, art. 2, in solutione tertii argumenti), scilicet:

“actus peccati facit distantiam a Deo, per quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris, hoc modo sicut motus localis facit distantiam locale. Unde, sicut cessante motu locali, non cessat distantia loci, ita nec, cessante actu peccati, tollitur macula”. De remissione maculae, sive peccati quantum ad maculam, patet per Sanctum Thomam (*Sententiarum* 4, dist. 14, quaest. 2, art. 2). De purgatione maculae patet per Magistrum (*Sententiarum* 4, dist. 18, cap. ultimo, ubi dicit quia igitur macula mansit, a qua impurum purgatur). Et hoc saepe repetit eodem capitulo, ubi etiam dicitur macula lavari, per metaphoram ad maculam corporalem.

Quintum in peccato, secundum modum loquendi Magistri, est tenebra, quam Sanctus Thomas non distinguit a macula, sed dicit vocari maculam et tenebras diversa ratione, scilicet, quia, cum anima a Deo avertitur, perdit pulchritudinem spiritualem et privatio illa est macula. Et cum illa pulchritudo consisteret per divinum lumen et tenebra est privatio luminis, vocatur etiam tenebra ista macula, de quo Sanctus Thomas (*Sententiarum* 4, dist. 18, quaest. 2, art. 1). Quia tamen, secundum Magistrum, distinximus maculam a tenebra, dicendum quod tenebra manet in homine recedente gratia. Unde, licet transeunte actu peccati et etiam culpa, maneat tenebra cum macula quousque homo de peccato doleat. Tamen cum dolere incipit et gratia confertur, necesse est tenebram definere, quia, cum tenebra sit quaedam privatio divini luminis et istud lumen est in nobis per gratiam, per quam anima irradiatur et adornatur, sicut per quendam nitorem facies ornatur, necesse est quod, redeunte gratia (sive lumine divinae gratiae, quod non differt a gratia, nisi secundum rationem), tenebra, quae erat privatio, cesset, sicut, adveniente virtute visiva, cessat caecitas.

Dicendum autem quod ab istis tenebris non dicitur aliquis absolvi nec reperiuntur doctores sic locuti, sed dicitur tenebra auferri vel ab ea quis liberatur vel curatur aut pellitur vel mundatur. De auferri patet per Sanctum Thomam (*Sententiarum* 4, dist. 18, quaest. 2, art. 2, in corpore), cum ait: “dicendum quod macula obscuritatis, ex interpositione causata, non potest auferri, nisi obstaculum interpositum amoveatur”. Et vocatur macula obscuritatis tenebra peccati et illa aufertur. De liberatione patet per Magistrum (*Sententiarum* 4, dist. 18, cap. 4), cum ait: “patitur enim per peccatum quasdam tenebras interiores et maculas, a quibus, nisi liberetur, proicietur in tenebras exteriores, cum autem liberatur ab his, scilicet, tenebris, suscitatur a morte peccati”. Unde amplius Apostolus (Eph. 5): “surge, qui dormis, et exurge a mortuis et

illuminabit te Christus”. Quod autem tenebra pellatur patet per Magistrum, eodem capitulo, cum ait: “solus enim Christus et non sacerdos animam resuscitat ac, pulsus tenebris interioribus et maculis, eam illuminat”. Quod tenebrae curentur patet per Magistrum, eodem capitulo, cum dicit: “cum peccator dupliciter ligatus teneatur, scilicet, mentis contagione et caecitate et debito paenae aeternae, alterum curari per Deum, alterum solvi per sacerdotem”. Et refertur curari ad caecitatem sive tenebram et solvi ad debitum paenae aeternae. De mundatione tenebrae patet per Magistrum eodem capitulo, scilicet: “et pulsus tenebris interioribus et maculis, eam illuminat et mundat”. Et iterum ibidem dicit quia “ut aiunt, ipse interius animam a caligine maculae peccati emundat” et caligo est ista tenebra, de qua loquimur.

Sextum in peccato est reatus, id est, obligatio, quam Magister (*Sententiarum* 4, dist. 18) solet vocare “debitum aeternae mortis”. Et idem est, quia debitum et obligatio ad idem pertinent. Iste reatus manet post peccatum et de hoc communiter dicitur quod peccatum transit actu, remanet tamen reatu, id est, transit quantum ad actum et remanet quantum ad reatum, quia reatus, id est, obligatio pro actu culpabili, manet. Et iste reatus vocatur aliquando “reatus culpae” et aliquando “reatus poenae”. Vocatur “reatus poenae”, id est, obligatio, qua formaliter sumus obligati ad poenam. Vocatur “reatus culpae”, id est, effectus culpae, quia ex culpa directe sequitur obligatio ista ad poenam, in quantum culpa est quaedam privatio ordinis vituperabilis, cui poena correspondet. Vocatur interdum “reatus maculae” vel “macula reatus”, in quantum aliquo modo reatus causatur propter maculam. Sic accipit Magister (*Sententiarum* 4, dist. 18, cap. 1), dicens: “ideo quaero cum, ante poenitentiam quippe cordis, anima reatus maculam habeat et foetorem peccati atque aeternae ultionis vinculo ligata existat” et caetera. Et hoc etiam dicit Sanctus Thomas (*Sententiarum* 2, dist. 42, art. 1, in corpore), cum ait: “poena recompensat defectum in statu universi vel etiam rei publicae, propter ordinem iustitiae, qui in poena apparet, non autem defectus quilibet ad poenam obligatur, sicut sunt defectus quidam involuntarii, magis misericordiam quam iram provocantes, sed illi solum defectus qui ex actibus voluntariis relinquuntur poenam merentur, in eo quod voluntarie defectum inducunt, unde, cum transeunte actu, defectus remaneat, oportet etiam quod maneat reatus post actum”.

Idem patet ibidem, in solutione primorum et secundorum argumentorum, cum dicit: “ad primum dicendum quod causa proxima reatus est defectus ipse per actum peccati

inductus, actus vero est causa remota”. Unde non oportet quod, transeunte actu, reatus transeat, et non potest intelligi ibi defectus pro defectu circumstantiarum, quem semper culpam vocamus, quia illa non potest manere. Nam, cum circumstantia non fundetur nisi in actu, non poterit esse circumstantia nec privatio circumstantiarum, nisi in actu et quando actus est, sicut, cum potentia visiva in oculo sit, non poterit esse potentia visiva nec caecitas, quae est privatio illius, nisi quanto ad oculos est, quia alias esset accidens sine proprio subiecto, quod non est possibile, cum talia accidentia per solum subiectum accipiant esse, et etiam rationem specificam large loquendo. Ideo non solum non potest caecitas esse sine oculo per aliquam potentiam, sed etiam includit contradictionem. Intelligitur ergo de defectu qui est carentia gratiae, quam vocamus maculam, et non de defectu, qui est culpa, nam defectus qui est macula, manet usque ad contritionem de peccato, defectus qui est culpa transit cum ipso actu, cum sit accidens eius. Hoc idem patet ex verbis praedictis Sancti Thomae, nam ait, in solutione argumenti primorum ibidem, quod causa proxima reatus est ipse defectus per actum peccati inductus, defectus autem circumstantiarum, qui est culpa, non est inductus per actum peccati, quia quod inducitur per actum peccati est posterius actu peccati et est effectus eius. Defectus autem circumstantiarum est in ipso actu, sicut caecitas in oculo, quia circumstantiae sunt accidentia privativa actus et sunt in eo et non post eum. Ideo necesse est intelligi de defectu qui est privatio gratiae, quia privatio gratiae est quidam effectus defectivus vel privativus inductus per actum peccati. Iste reatus, ut dictum est, manet simul cum illo defectu gratiae, id est, macula, et de hoc dicit Magister (*Sententiarum* 2, dist. 42) quod peccatum interdum transit actu et manet reatu. Iste reatus proprie nihil est, nisi obligatio ad poenam, sive temporalem, sive aeternam. Sic ait Sanctus Thomas (*Sententiarum* 2, dist. 42, art. 1, in corpore), cum ait: “dicendum quod reatus dicitur secundum quod aliquis est reus poenae et ideo proprie reatus nihil aliud est nisi obligatio ad poenam”. Accipitur autem reatus tripliciter: uno modo pro obligatione ad poenam, ut dictum est, alio modo pro culpa et aliquando pro poena, ut patet per Magistrum (*Sententiarum* 2, dist. 42), cum ait: “reatus autem multipliciter assumitur in Scriptura, scilicet, pro culpa et pro poena et pro obligatione poenae temporalis vel aeternae”. Sic etiam tenet Sanctus Thomas eadem distinctione., articulo 1: “reatus nihil aliud est quam obligatio ad poenam”. Et quia haec obligatio quodammodo est media inter culpam et poenam, ex eo quod propter culpam aliquis ad poenam obligatur, ideo nomen medii transmittitur ad extrema, ut interdum ipsa culpa vel etiam poena reatus dicatur, ut in litera dicitur.

Considerandum ulterius quod, secundum Beatum Thomam, interdum dicitur quod culpa est causa reatus.

De defectu vel macula, quod idem est, secundum Sanctum Thomam, quod causa reatus, patet (*Sententiarum* 2, dist. 42, art. 2, in responsione ad primum argumentum), scilicet: “dicendum quod causa proxima reatus est ipse defectus per actum peccati inductus”. Idem patet in solutione ad secundum argumentum, scilicet: “dicendum quod non solum quia verum est dicere aliquem actum peccati quandoque egisse ad poenam obligatur, quia sic esset, quodcumque esset verum dicere eum hoc fecisse, esset poenae obnoxius, sed quia defectus manet in ipso adhuc propter actum quem prius egit”. Ideo tenet in argumento quarto eiusdem articuli, quem ipse tenet postea pro veritate, cum ait: “si dicas quod non manet reatus post actum propter effectum praedictum, sed maculam, contra quia macula illa, si non sit dispositio vel habitus, non potest esse aliud quam gratiae privatio, sed privatio gratiae est communis omnibus mortalibus, ergo ex omnibus mortalibus manet una macula et ita unus reatus, quod est falsum”. Et istud tenet ipse et respondet ad hoc inconueniens in solutione quarti argumenti, ibi tenens quod macula sit causa reatus et, tamen, quod singulorum peccatorum mortalium sint singulae maculae et singuli reatus, idem patet in corpore eiusdem articuli, cum ait: “cum autem poena sit medicina quaedam, ut ait Philosophus (*Ethicorum* 2), medicina, vero non est, nisi contra defectum aliquem, oportet quod ad poenam pro defectu aliquo obligetur et tamen obligatio ad poenam vocatur reatus”. Quod autem culpa sit causa reatus, tenet Sanctus Thomas eodem articulo in corpore, cum ait: “reatus nihil aliud est nisi obligatio ad poenam et haec obligatio quodammodo est media inter culpam et poenam, ex eo quod propter culpam aliquis ad poenam obligatur, ergo culpa est causa reatus”. Idem patet per eum (prima secundae, quaest. 87, art. 6, in corpore), cum ait: “actus enim peccati facit hominem reum poenae, inquantum transgreditur ordinem divinae iustitiae” et tamen ista transgressio vel privatio ordinis sive debitarum circumstantiarum est ipsa culpa, ut saepe dictum est. Ideo ipse vult quod culpa faciat hominem reum, idem patet prima secundae (quaest. 87, art. 7), ubi quaerit an omnis poena sit propter aliquam culpam, et respondet quod sic, inducendo multa. Idem tenet tertia parte *Summae* (quaest. 86, art. 4, argumento 1), cum ait: “remota causa removetur effectus, sed culpa est causa reatus poenae et caetera”. Etiam ibidem, in corpore quaestionis, dicit quod in peccato mortali sunt duo, scilicet, aversio a bono incommutabili et conversio ad bonum commutabile. Ex parte autem aversionis a bono

incommutabili consequitur peccatum mortale reatus poenae aeternae, ex conversione autem ad bonum commutabile, inquantum est inordinata, consequitur peccatum mortale reatus alicuius poenae, scilicet, temporalis, et tamen ista aversio et conversio sunt ipsa culpa, quia utrunque est privatio debitarum circumstantiarum. Et hoc tenet Sanctus Thomas eodem articulo in solutione primi argumenti cum ait: “culpa mortalis habet utrunque, scilicet, aversionem a Deo et conversionem ad bonum commutabile”. Et ibi reperitur de reatu poenae aeternae et temporalis propter culpam ex parte aversionis.

Ista apparens discordia in verbis Beati Thomae, quae non est in rebus, tollitur per distinctionem de causa, quia cum dicitur quod culpa est causa reatus et quod defectus vel macula sit causa reatus, utrunque verum est, sed non accipitur causa eodem modo utrobique. Et sciendum quod reatus habet duplicem causam, una est ut fiat vel producat in esse, alia est ut conservetur, et non facit totum eadem causa, sed duae, sicut omnes res artificiatas, ut domus et similia, et omnia naturalia producta, ut homo et lapis habent aliam causam ad essendum et aliam in essendo vel conservando. Nam causa ad essendum est artifex in omnibus artificiatas et in naturalibus est gignens vel producens, quod vocamus efficiens. Causa in essendo vel conservando in artificiatas est sola materia, quia forma artis non dat speciem, sed manet artificiatum in specie materiae suae, scilicet, lapidis, ferri vel ligni, et per illam conservatur. In naturalibus autem causa in essendo est materia et forma simul, quia ambae complent essentiam compositi naturalis, licet forma det esse materiae, ita in reatu, habet enim unam causam ut sit, et ista est culpa, quia directe ex culpa sequitur reatus. Causa autem reatus in essendo et permanendo sive conservando non est culpa, sed macula sive defectus, ut loquitur Sanctus Thomas. Et patet hoc quia, si culpa esset causa in conservando ipsum reatum, necesse esset quod aut reatus solum maneret quasi per instans aut in aeternum et utrunque est falsum. Patet hoc quia, alias reatus manebit, quia culpa actualiter manet aut quia semel per illam esse coepit, etiamsi illa esse desinat. Si primo modo, cum culpa, ut dictum est, sit privatio circumstantiarum fundata in actu, non manebit nisi quandiu manet actus, et sic reatus solum esset quandiu duraret actus peccati in fieri. Si secundo modo, duraret reatus in aeternum, quoniam, postquam aliquis culpam commisit, erit verum in aeternum quod culpam commisit et nunquam poterit tolli quin fuerit culpa commissa, ergo semper manebit reatus. Istam rationem facit Sanctus Thomas (*Sententiarum* 2, dist. 42, art. 2, in primo et secundo argumento) cum ait: “videtur quod, post actum peccati, reatus non maneat, cessante enim causa, cessat effectus, sed aliquis

non est reus poenae, nisi propter actum, ergo post actum non remanet reatus”. Si dicas quod aliquis est reus poenae, non solum quod facit, sed indifferenter quia hoc facit vel quia hoc fecit, contra manente causa manet effectus, sed ex quo aliquis actum peccati fecit, non potest illud non fecisse, quia ut quod praeteritum est non fuerit etiam nec Deus facere potest, ut in primo libro dictum est (distinctione 13), ergo nunquam aliquis a reatu culpae potest absolvi. Et ista duo argumenta tenet pro veris Sanctus Thomas, ut patet ex solutionibus eorum. Oportet ergo dici quod, in efficiendo vel creando reatum, culpa sit causa et tamen, in conservando reatum, sola macula est causa. Et ita non durat reatus solum per instans vel in aeternum, quia durat quandiu durat macula, et ista manet quousque per gratiam tollatur, scilicet, quando homo convertitur per contritionem ad Deum, qui est bonum incommutabile, a quo per culpam fuerat aversus, et tunc tollitur reatus poenae aeternae. Sic tenet Sanctus Thomas (tertia parte *Summae*, quaest. 86, art. 4, in corpore quaestionis), sic etiam prima secundae, quaest. 87, art. 6, in corpore.

Et ista distinctio, quam nunc dedimus de causa duplici ipsius reatus, innuitur per Sanctum Thomam (*Sententiarum* 2, dist. 42, art. 2, in solutione secundi argumenti), cum ait: “dicendum quod non solum quia verum est dicere aliquem actum peccati aliquando egisse ad poenam obligatur, ergo verum est quod quia peccatum egit, scilicet, propter culpam obligatur ad poenam, et tamen non est ista tota causa, sed adhuc aliqua alia, scilicet, macula”. Et patet hoc ex verbis eius sequentibus, scilicet, quia, sic quandocumque verum esset dicere eum hoc fecisse, esset poenae obnoxius, sed quia defectus manet in ipso adhuc propter actum peccati quem prius fecit. Et sic culpam et defectum ponit causas reatus, sed non possunt esse causae in eodem genere, erunt ergo sicut supra dictum est. Patet etiam ibidem ex responsione secundi argumenti eius, cum ait: “dicendum quod causa proxima reatus est ipse defectus per actum peccati inductus, actus vero est causa remota, actus tamen non est causa reatus secundum se, sed secundum quod in eo est quaedam transgressio ordinis divinae iustitiae”, ut patet prima secundae, quaest. 87, art. 6, in corpore. Et illa transgressio est culpa, ut dictum est, et sic culpa secundum Sanctum Thomam est causa remota reatus, scilicet, in efficiendo, et defectus sive macula est causa proxima, quia conservat. Vocat tamen ipse culpam causam remotam, id est, priorem vel antecedentem, quia non solum est causa reatus, sed etiam maculae, ipsa vero macula vel defectus est causa proxima, quia ita est causa reatus, quod tamen sit causata a culpa, sicut, respectu hominis geniti, homo gignens et

corpora caelestia et intelligentiae sunt causae, solus tamen homo gignens est causa proxima, quia solum est causa causati et non alterius causae.

Iste reatus, sive poena aeterna sive temporalis est a quo homo proprie absolvitur vel a quo dicitur non absolvi et non culpa vel ab aliquo alio. De quo infra dicitur magis, quia istud est principium quod intendimus, scilicet, quod a culpa non fiat absolutio, proprie loquendo, sed a reatu.

Septimum in peccato erat poena correspondens et ista non proprie dicitur esse in peccato, sed pro peccato, quia est aliquid separatum et distans a peccante. Et pervenit a principio, extrinseco in quantum est involuntaria, et ista est minus pertinens ad peccatum quam caetera praedicta, quia, cum aliquis peccat, necesse est quod sint in eo omnia sex supra dicta et octavum, de quo infra dicitur, et per se ipsa sequuntur, nullo imponente illa. Poena autem non est sic, quia non erit nisi quis illam infligat et, interdum, peccata committuntur et poena nulla consequitur, sicut in hoc saeculo, licet omnia punientur in futuro, quae hic impunita evaserint.

De poena autem, sive sit aeterna sive temporalis, quae pro peccato debeatur, dicendum est quod proprie loquendo non tollitur, nec dimittitur, nec aufertur, nec ab ea quis absolvitur per Deum aut per sacerdotem, quia non potest tolli nec dimitti nisi quod est, nec potest quis absolvi nisi ab eo quod est, et tamen quando homo ad Deum convertitur aut quando per sacerdotem in foro poenitentiali absolvitur, poena nulla pro peccato inflicta est, aeterna aut temporalis, ideo impossibile est illam tunc remitti vel hominem ab ea absolvi. Aliud ergo est a quo homo absolvitur per Deum et per sacerdotem et non poena, de quo infra dicitur, et hoc verum est, nisi loquaris de poena, quae est remorsus conscientiae. Nam, ut ait Sanctus Thomas prima secundae, quaest. 87, art. 1, in corpore, “per peccatum fit homo reus triplicis poenae, secundum quod homo praevaricatur tres ordines, quibus subiicitur. Est unus ordo rationis, alius ordo oeconomicus vel politicus, qui est humanae communicationis, alius est ordo universalis divini regiminis”. Pro primo est quaedam peccati poena, quae est a se ipso, scilicet, conscientiae remorsus, de qua dicit Augustinus in libro *Confessionum*: “iussisti, Domine, et sic est, quod poena sit sibi omnis inordinatus animus”. Ista poena sequitur immediate post peccatum in quibusdam hominibus, in aliis autem nunquam est, sicut in illis qui venerunt in profundum malorum, qui, cum male fecerint, gloriantur. Habebunt



autem in inferno istum remorsum pro poena (Sap. 5 et Is. ultimo), scilicet: “vermis eorum non morietur et caetera”. Et loquitur de verme conscientiae quem remorsum appellamus. Et tamen in hominibus illis, in quibus ista poena remorsus sequitur immediate post peccatum, non operatur aliquid Deus circa istam nec sacerdos, sed poena aeterna est circa quam Deus solus operatur directe, remittendo obligationem ad illam, poena temporalis est, a cuius obligatione in toto vel in parte absolvit sacerdos per claves. Poena autem remorsus in praesenti saeculo, sicut per rationem causatur, ita per rationem esse definit modo naturali et ad hoc claves Ecclesiae nihil operantur nec operari est conveniens. Sicut etiam, postquam homo absolutus est de peccato, dolet homo quia peccavit et tamen ista tristitia non tollitur per Deum nec per claves Ecclesiae.

Octavum et ultimum in peccato est habitus vel dispositio quae ex peccato causantur, quando est peccatum actuale. Et vocatur pronitas ad malum. De quo Sanctus Thomas (*Sententiarum* 3, dist. 34, art. 1, in corpore, idem *Sententiarum* 2, dist. 42, art. 1, in quarto argumento, idem prima secundae, quaest. 86, art. 1, in tertio argumento in contrarium). Ista pronitas ad malum, sive sit habitus sive dispositio, non tollitur per virtutem sacramentorum nec per actus ministrorum, et etiam Deus non tollit eam in quantum operatur in sacramentis modo communi. Et patet hoc quia sacramentum baptismi perfectius operatur quam sacramentum poenitentiae, quia per baptismum non solum maculae peccatorum tolluntur et infunditur gratia, sed etiam omnis tollitur obligatio ad poenam et baptizatus manet omnino liber. In sacramento poenitentiae non tollitur tota poena debita, id est, tota obligatio poenae ex viribus sacramenti communiter aut regulariter, nisi aliquando per accidens fiat propter abundantem contritionem aut alias causas et tamen in baptismo non tollitur fomes peccati nec pronitas ad peccandum in baptizatis, qui ante baptismum circa prava conversabantur, sicut patet in noviter conversis ad Christum. A fortiori ergo erit in sacramento poenitentiae, et apparet manifeste quia aliqui confitentur de peccatis, ad quae post confessionem illico redeunt propter inclinationem manentem ex pristina conversatione. Ista autem per sacramentum non tollitur, nec minister ecclesiasticus potest quicquam super illam ex virtute clavium. Deus autem potest tollere illam delendo omnino, cum nihil sit ei impossibile, et tamen regulariter non tollit illam, licet gratiam conferat quando remittit peccata, si autem aliquando tollat illam. Hoc fit ex speciali gratia, non ut concurrat cum sacramento et ministris ecclesiasticis, nec etiam ut per se dimittit peccata, sed tanquam ex

superabundanti et quasi ex privilegio istud bonum nobis praestans. Sicut cum Deus facit aliquem impeccabilem confirmando eum in bono, quod pure ex privilegio est.

Ratio autem quare Deus, dimittendo ista peccata, non tollit istam pronitatem communiter est duplex. Prima et praecipua est quia Deus, iustificans hominem, tollit per gratiam id quod secutum est ex actu, inquantum est inordinatus et est peccatum. Et sic sunt macula et offensa et reatus et tenebrae interiores, quae omnia tolluntur cum homo ad Deum convertitur et ipse ei gratiam infundit. Pronitas autem ad peccandum non causatur ex actu peccati inquantum peccatum est, scilicet, ut est deordinatus sive contra aliquam legem, sed causatur naturaliter inquantum naturale est ex quolibet actu gigni dispositionem ad actus alios eiusdem specie (*Ethicorum* 2) et nihil est magis in speciebus virtutum quam vitiorum. Ipsum autem quod naturaliter causatur, naturaliter potest destrui et non oportet destrui per actum Dei. De macula et reatu et offensa secus est, quia per actum hominis non causantur naturaliter, ideo per nullum actum hominis contrarium tolli possunt et ob hoc necesse est quod per actum Dei infundentis gratiam tollantur. Ista autem pronitas ad peccandum, sive sit habitus sive dispositio, causatur naturaliter per assuetudinem, ideo potest tolli naturaliter per assuetudinem ad contrarium. Deus ergo non tollet haec, sed relinquit nobis, ut nos ipsi nitamur in contrarium et per nos ipsos naturaliter tollamus illam pronitatem.

Secunda causa est quia Deus id quod agit iustificando impium est infundere gratiam et per illam peccatum remittitur et impius fit iustus, ideo necesse est quod omnia quae repugnant formaliter gratiae gratificanti et secuta sunt ex peccato tollantur tunc, quia alias esset ponere duas formas contrarias simul in eadem privatione vel oppositas, quod est impossibile et naturaliter contraria se expellunt. Si autem aliquid secutum est ex peccato, etiam inquantum peccatum est, et illud non directe repugnat gratiae gratificanti, illud manet saepe cum gratia et non tollitur per iustificationem impii.

De primo patet quantum ad maculam, quia, cum sit privatio gratiae, impossibile est illam manere collata gratia. Tolluntur ergo omnes maculae peccatorum per gratiam. Idem est de offensa, quae tollitur per gratiam adhuc magis directe quam macula, quia offensa formaliter opponitur gratiae, quia per hoc aliquis dicitur alteri offensus, quod repellit eum a gratia sua, ut ait Sanctus Thomas (tertia parte *Summae*, quaest. 86, art. 2, in corpore), ideo tollitur per gratiam. Idem est de reatu poenae, ipsa namque poena

secundum se non repugnat gratiae, quia stat hominem esse in gratia et sustinere multas poenalitates, sicut erat de sanctis et quotidie accidit. Sed repugnat gratiae poena aeterna, non quidem formaliter vel naturaliter, sed ex lege Dei, qui illam poenam pro nullo statuit nisi pro inimico. Quia qui est in gratia non est inimicus, non potest esse reatus vel obligatio poenae aeternae cum gratia, ideo gratia a Deo collata ad iustificationem impii etiam ipsum reatum poenae aeternae aufert.

De secundo patet, quantum ad reatum poenae temporalis. Nam poena absolute, et etiam poena temporalis, non opponitur gratiae gratificanti. Ideo, postquam Deus dimittit homini peccata conferendo gratiam, adhuc relinquit eum obligatum ad poenam temporalem, ut ait Sanctus Thomas (tertia parte *Summae*, quaest. 86, art. 4, per totum et prima secundae, quaest. 87, art. 6, per totum). Ita etiam est de pronitate ad peccandum, sive sit habitus sive dispositio, quia non repugnat gratiae et potest homo stare in magna charitate manentibus his, ideo non tolluntur a Deo haec cum gratiam infundit. Et patet hoc quia laus et vituperium in nobis est propter actus et non propter habitus, et mereti et demereti in actu est et non in habitu, nec dispositione. Sic enim est etiam in moralibus, quia propter actus est honor et praemium et non propter habitus (*Ethicorum* 1), scilicet: “in olympiadibus non fortissimi quique, sed pugnantes coronantur”. Et sic poterit aliquis habere malum habitum et facere bonum actum et merebitur. Et, e contrario, aliquis habebit bonum habitum et faciet malum actum et demerebitur. Patet hoc in homine qui semper fuit malus et nunc convertitur ad Deum, nam per primum actum conversionis est in charitate et Deo acceptus meretur et, tamen, iste habet omnes illos habitus malos quos prius habuit. Nam, cum sint habitus et gignantur per plures actus, non poterunt deleri similiter nisi per multos actus contrarios. Sic, etiam aliquis, male operans, est iustus, et luxuriatur et tamen est temperatus. Patet de illo qui semper fuit bonus et postea peccat, nam in primis peccatis manet adhuc in bonis habitibus, qui non possunt per unicum actum deleri, et sic non est necesse quod per infusionem gratiae a Deo tollatur pronitas ad peccandum, quia non opponitur gratiae. Unde aliquando tollitur non collata gratia et aliquando collata gratia non deletur. De primo patet, ut si quis peccat mortaliter circa avaritiam et postea, non redeundo ad Deum, peccat circa prodigalitatem, quae sunt vitia opposita, tollitur pronitas quae prius erat circa avaritiam et inducitur pronitas ad contrarium, et tamen in his non intervenit gratia, sed transitur de malo in malum. Et sic non oportet quod pronitas ad peccandum tollatur per gratiam, cum aequaliter possit tolli

per aliud vitium. De hoc, Sanctus Thomas (prima secundae, quaest. 86, art. 1, in tertio argumento).

Ratio autem quare per claves sacerdotales non tollatur pronitas consecuta ex peccato est, prima, supra assignata, scilicet, quia pronitas ista causatur naturaliter. Claves autem sunt contra illud quod causatur directe ex peccato in quantum est peccatum, ideo per claves nec tollitur ista pronitas nec minuitur. Alia ratio secunda, scilicet, quod ista pronitas non repugnet gratiae non facit ad propositum, quia per claves non tollitur solum quod gratiae repugnat, sed etiam quod non repugnat illi. Nam poena temporalis debita pro peccato, post contritionem, non repugnat aliquo modo gratiae et tamen tollitur vel minuitur per actum clavium sacerdotalium. Solum ergo non tollitur quia naturaliter causatur et non directe ex peccato in quantum est peccatum. Et propter hoc non solum non tollitur illa pronitas per gratiam iustificantem, sed etiam est magna difficultas post confessionem et absolutionem vitae contra illam pronitatem. Hoc est autem quia illa pronitas quasi naturalis est inclinatio cum causetur ex consuetudine et consuetudo est altera natura (*Ethicorum 7*). Ideo sicut resistere naturali inclinationi est magna difficultas, ita resistere tali pronitati. Sic dicitur Ier. 13: “si potest aethiopus mutare pellem suam et pardus varietates suas, et vos poteritis bene facere, cum didiceritis malum”, quasi diceretur “sicut est impossibile aethiopi mutare pellem suam et pardo varietatem, quia ista naturalia eis sunt, ita et vobis est difficile bonum facere, cum malum sit in vobis quasi connaturale, quia illud didicistis per assuetudinem”.

## CAPÍTULO V

### **Donde se trata sobre los ocho elementos que hay en el pecado y sobre si se absuelve de todos ellos o de cuáles no**

Teniendo presente todo lo que se ha expuesto anteriormente, se ha de decir que, de esos ocho elementos que se ha considerado que están en el pecado, hay algunos que son absueltos o, mejor dicho, de algunos de ellos las personas son absueltas, mientras que hay otros que son perdonados o borrados y hay otros de los que ni somos absueltos ni se nos borran ni nos son perdonados, sino que desaparecen por sí mismos, sin que sea necesaria la absolución o la remisión, pues en realidad no pueden obtener estas.

Sobre lo primero que señalábamos en el pecado, esto es, el acto positivo, se ha de considerar que realmente no somos absueltos de él y que tampoco se nos borra aquel acto ni nos es perdonado, sino que desaparece por sí mismo, no siendo necesaria la absolución ni la remisión, pues sería absurdo que alguien fuera absuelto del acto concreto de fornicar o que nos fuera borrado, puesto que tal acto no permanece y, por tanto, ya no posee significado alguno durante el momento en el que se dice que Dios nos absuelve mediante la contrición o que el sacerdote nos absuelve mediante el sacramento. De manera que nadie puede ser absuelto de algo que ya nada es. Eso es lo que defiende Santo Tomás (*Sentencias* 4, dist. 14, cuest. 1, art. 6, en la resolución del tercer argumento), cuando, al afirmar que nadie puede sufrir por un pecado que cometió antes, argumenta que el pecado ya pasó en lo que se refiere al acto, si bien permanece en lo que se refiere a la falta, la cual está presente, siendo por ella por lo que sufrimos. Respecto a este hecho, nadie lo discute, como tampoco el modo de hablar correspondiente, puesto que nunca una persona se ha dirigido a otro en estos términos: “te absuelvo del acto del pecado”.

El segundo aspecto del pecado es la culpa, en relación a la cual se ha de afirmar, como antes señalamos y siempre en aras de la verdad, que nadie es absuelto de ella ni puede serlo, así como tampoco la culpa es borrada ni perdonada, sino que la misma cesa por sí sola, porque, según dijimos, la culpa consiste en cierta privación de la debida circunstancia en el acto, consistiendo por eso en una privación del acto. En realidad,

ocurre como en una ceguera, la cual determina una privación del ojo, aunque, sin embargo, el propio acto positivo ya pasara, puesto que no duró sino un momento, por más que encierre una paradoja, puesto que se mantiene la privación<sup>256</sup>. De este modo, así como el acto positivo del pecado no dura más de un momento, o en cualquier caso un tiempo breve, de igual manera la culpa no permanece salvo un corto período de tiempo, resultando imposible que sea borrada o que sea perdonada por Dios, realmente no porque Dios no pueda borrarla o no quiera hacerlo, sino porque antes de que el hombre se convierta a Dios mediante la contrición y Dios le infunda la gracia, la culpa desaparece.

Lo tercero en el pecado, siguiendo con nuestro tema, era la ofensa, la cual puede ser interpretada de dos formas. Por una parte tenemos la ofensa en cuanto tal, que es la que se evidencia cuando decimos que alguien ofende a otro, en cuyo caso estamos ante un acto malvado por cuanto que implica cierta depravación e injusticia contrarias al derecho y a lo que se debe hacer y por la cual es justamente “ofendido” aqueél contra quien tal acto es cometido. Por otro lado, también puede entenderse la ofensa en base a su efecto, es decir, por la justa indignación procedente de aquel contra quien se comete el acto.

Interpretándola de la primera forma, no permanece la ofensa hacia Dios una vez cometido el pecado, al derivarse de un acto positivo, como también ocurre con la culpa. Y de este modo nadie puede ser absuelto de la ofensa hacia Dios, ni tampoco Dios la borra ni nos libera de ella, tal como dijimos a propósito de la culpa, a saber, que, cuando el hombre sufre por el pecado y Dios le infunde la gracia, ya no existe la ofensa que se podría perdonar.

Interpretándola de la segunda forma, en base al efecto de la misma, es decir, en función de la indignación producida, se debe decir que esta sí permanece después del acto del pecado, de manera que mientras permanece esa indignación se dice que permanece el pecado, puesto que en ese caso Dios nos lo tiene en cuenta para la

---

<sup>256</sup> Esto es, el acto tiene lugar, para luego desaparecer junto con todos sus componentes. No obstante, en el caso de algunos actos, como la ceguera, y aunque la provocación de esta -el acto- durase un instante, sus secuelas permanecen perpetuamente. El ejemplo elegido no es, por ello, el más significativo para la exposición que transmite el autor. De ahí que afirme que el acto de la ceguera “encierra una paradoja”.

aplicación de la correspondiente pena. Y a esta ofensa se opone la gracia de Dios, es decir, que la dicotomía consiste en hallarse en la gracia de Dios o ante su indignación, tal como se plantea en Sal. 29: “porque hay ira en su indignación y vida en su afecto”, esto es, de la indignación de Dios emana su ira hacia nosotros, esto es, la pena. Así se recoge igualmente en el Sal. 77: “cargó contra ellos la ira de su indignación”, es decir, la pena procedente de su indignación. Y la vida consiste en su predisposición, o sea, en que haya sido apaciguado por nosotros, por lo que, cuando ello ocurre, nos da la vida, consistiendo en eso el hecho de estar en su gracia. También lo entiende de esta manera Santo Tomás de Aquino (tercera parte de la *Suma*, cuest. 86, art. 2): “al constituir en verdad el pecado una ofensa hacia Dios, Dios perdona el pecado cuando perdona la ofensa cometida contra Él, ofensa que es contraria a la gracia. Y por eso se dice que alguien ha sido ofendido por otro, porque le aleja de su gracia”.

Sobre esta segunda ofensa hay que decir que el hombre no es absuelto de ella, ni se dice que Dios absuelva al hombre de la ofensa, sino que se dice que se la perdona o borra. Que la perdona es manifiesto, a juzgar por lo que afirma Santo Tomás y que se ha citado ya (tercera parte de la *Suma*, cuest. 86, art. 2): “al constituir el pecado una ofensa hacia Dios, Dios perdona el pecado cuando perdona la ofensa”. Y a continuación dice allí: “puede suceder que el hombre perdone una ofensa a alguien, por la cual haya sido ofendido, sin un cambio en la predisposición del otro, pero, en cambio, no puede suceder que Dios remita a alguien una ofensa sin un cambio en su predisposición”.

Lo cuarto en el pecado es la mancha, y esa permanece en la predisposición después del acto del pecado y hasta que el hombre se convierte a Dios, desapareciendo en ese momento la mancha, la cual, como no es sino una privación de la belleza del alma y la belleza se produce por la gracia y el resplandor de la luz divina, es imposible que, obteniéndose la gracia, permanezca la mancha, de la misma manera que es imposible que, obteniéndose vestidos, permanezca la desnudez.

Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que, aunque la mancha sea borrada por la gracia, igual que también lo son la ofensa o indignación, la ofensa, sin embargo, se borra directamente, lo que viene determinado porque la ofensa se opone a la gracia, siendo ambas contradictorias, mientras que, en cambio, la mancha no se le opone directamente, sino que sólo es la privación de ella, aunque, sin embargo, obteniendo la

gracia es necesario que la mancha se borre o que cese, de igual forma que, recibiendo el don de la vista después de haberlo perdido o de no haberlo tenido nunca, es necesario que sea borrada o que cese la ceguera.

Por su parte, debemos considerar que, aunque la mancha sea una privación de la gracia y las privaciones de un mismo elemento no se multipliquen en el sujeto numéricamente, no obstante, con cada pecado se obtiene una mancha concreta. La razón es que la mancha no sólo indica una privación de la gracia, sino que además indica un acercamiento a la causa o el obstáculo por el cual se priva de ella y, puesto que hay tantos obstáculos como pecados, también hay tantas manchas como pecados. Esto lo recoge Santo Tomás de Aquino (primera sección de la segunda parte, cuest. 86, art. 1, en el cuerpo, y también en *Sentencias* 4, dist. 9, cuest. 2, art. 1, en la solución al primer argumento). Y por este motivo afirma que con la mancha sucede como con la sombra, que es la privación de la luz producida por un objeto corporal, de modo que, en función de la diversidad de los objetos corporales, son diversas las sombras. De esa mancha no se dice que alguien sea absuelto, sino que se dice que la mancha cesa, es decir, que, recibiendo la gracia, se puede afirmar que es borrada, limpiada, purificada o remitida<sup>257</sup>.

Esas son las palabras de las que generalmente se sirven los doctores al tratar de la mancha. En relación al cese, ello se comprueba a través de Santo Tomás (primera sección de la segunda parte, cuest. 86, art. 2, en el cuerpo): “pero después de que se vuelve hacia la luz divina y hacia la luz de la razón, lo cual viene motivado por la recepción de la gracia, entonces la mancha cesa”. En relación a la limpieza, eso se comprueba a través del Maestro (*Sentencias* 4, dist. 18, cuest. 4): “pero se requiere que el sacerdote limpie a otro la mancha de la culpa”. Respecto a que se borre, eso se recoge en Santo Tomás (primera sección de la segunda parte, cuest. 86, art. 2, en la solución del tercer argumento): “el acto del pecado produce una distancia respecto a Dios, debido a lo cual se produce la disminución del brillo, del mismo modo que un cambio de lugar produce una distancia local. De donde se ve que así como, cesando el cambio de

---

<sup>257</sup> Hay que reseñar la sutileza con que establece el autor las distinciones terminológicas, pues en el lenguaje coloquial todos estos términos -borrar, limpiar, purificar o remitir- se emplean generalmente como sinónimos, aunque estrictamente hablando no lo sean. No olvidemos que en la confusión terminológica reside la clave de la incomprensión y la polémica generada por esta tesis del autor.



lugar<sup>258</sup>, no cesa la distancia local, de igual modo no se borra la mancha cuando cesa el acto del pecado”. En relación a la remisión de la mancha, o del pecado en tanto que constituye una mancha, ello se trata también por Santo Tomás (*Sentencias* 4, dist. 14, cuest. dos, art. 2). Sobre la purificación de la mancha, véase el Maestro (*Sentencias* 4, dist. 18, cap. último, donde dice que, en definitiva, la mancha permanece, de la cual trata de ser purificado lo impuro). Y esto se repite con frecuencia en ese mismo capítulo, donde también se dice que la mancha es limpiada, usando una metáfora en relación a una mancha corporal.

Lo quinto en el pecado, siguiendo el modo de hablar del Maestro, es la oscuridad, la cual, sin embargo, Santo Tomás no diferencia de la mancha, sino que dice que se denomina mancha y oscuridad en función de cada caso, a saber, porque, cuando el alma se aparta de Dios, pierde la belleza espiritual y la mancha consiste entonces en aquella privación. Por otro lado, y puesto que aquella belleza se manifiesta por medio de la luz divina y la oscuridad consiste en la privación de la luz, en ese caso se denomina oscuridad a esa mancha, de lo cual se ocupa Santo Tomás (*Sentencias* 4, dist. 18, cuest. 2, art. 1). No obstante, y dado que, siguiendo al Maestro, hemos distinguido la mancha de la oscuridad, tenemos que afirmar que la oscuridad permanece en el hombre mientras esté alejado de la gracia. Por lo que, aunque pase el acto del pecado e incluso la culpa, permanece la oscuridad junto a la mancha todo el tiempo que el hombre sufra por el pecado. Pese a todo, siempre que se empiece a experimentar dolor y se alcance la gracia, sí se hace necesario rebajar la oscuridad, porque, como la oscuridad es cierta privación de la luz divina, y esa luz llega a nosotros a través de la gracia, a través de la cual el alma se ilumina y se adorna, igual que el rostro se adorna con cierto brillo, sería de esperar que, al recuperar la gracia (o la luz de la gracia divina, que viene a ser lo mismo que la gracia, utilizando un lenguaje metafórico), la oscuridad, que era su privación, cesara, igual que ocurre cuando, obtenido el don de la vista, cesa la ceguera.

Se debe indicar, sin embargo, que de esta oscuridad no se dice que alguien sea absuelto, ni tampoco consta que los doctores así se hayan expresado, sino que se dice que la oscuridad es suprimida o que alguien de ella es liberado, curado, alejado o purificado. El que sea suprimida es puesto de manifiesto por Santo Tomás (*Sentencias*

---

<sup>258</sup> Es decir, cesando el movimiento.

4, dist. 18, cuest. 2, art. 2, en el cuerpo), cuando afirma: “se debe considerar que la mancha de la oscuridad, causada por interposición, no puede ser suprimida a no ser que sea apartado el obstáculo interpuesto. Y se denomina mancha de la oscuridad a la oscuridad producida por el pecado, siendo ella la que es suprimida”. De la liberación se trata a través del Maestro (*Sentencias* 4, dist. 18, cap. 4), cuando afirma: “en verdad, a causa del pecado se padecen determinadas oscuridades interiores y manchas, por lo que, salvo que se sea liberado de ellas, se es arrojado hacia las oscuridades exteriores, lo que no pasa, en cambio, si se es liberado de dichas oscuridades por causa de la desaparición del pecado”. De donde el Apóstol indica (b): “despierta, tú que duermes, levántate de entre los muertos y Cristo te iluminará”. Que la oscuridad es alejada se comprueba a través del Maestro, en el mismo capítulo, cuando afirma: “solamente Cristo, y no el sacerdote, resucita el alma y, una vez alejadas las oscuridades interiores y las manchas, la ilumina”. Que las oscuridades son curadas también queda evidenciado a través del Maestro en ese mismo capítulo, cuando dice: “estando el pecador doblemente atado, es decir, por la infección y la ceguera de la mente y por su deuda hacia la pena eterna, por un lado es curado por Dios de lo primero y por otro lado es liberado por el sacerdote de lo segundo”. Y se detalla el proceso por el cual se es curado de la ceguera o de la oscuridad y se es liberado de la correspondiente pena eterna. Sobre la purificación de la oscuridad trata el Maestro en ese mismo capítulo: “y rechazadas las oscuridades interiores y las manchas, la ilumina y purifica”. Y a continuación dice que “tal como afirman, Él purifica interiormente el alma de la tiniebla y de la mancha del pecado”, siendo la tiniebla precisamente esa oscuridad de la cual hablamos.

Lo sexto en el pecado es la falta, esto es, la obligación, a la que el Maestro (*Sentencias* 4, dist. 18) acostumbra llamar “deuda de la muerte eterna”. Y ello es indiferente, porque deuda y obligación se refieren a una misma realidad. Esa falta permanece después del pecado y por eso se dice habitualmente que el pecado se ciñe al acto pero que, sin embargo, permanece la falta, es decir, que lo recorre en lo que se refiere al acto pero que permanece en lo que se refiere a la falta, puesto que la falta, esto es, la obligación por un acto culpable, permanece. Esa falta es denominada en ocasiones “falta de la culpa” y otras veces “falta de la pena”. Se denomina “falta de la pena”, esto es, obligación de la pena, por cuanto que estamos obligados formalmente a la pena. Y se denomina “falta de la culpa”, es decir, efecto de la culpa, porque de la culpa se deriva directamente esa obligación hacia la pena, en tanto que la culpa es cierta alteración

censurable del orden, a la que corresponde una pena. Se denomina también a veces “falta de la mancha” o “mancha de la falta”, en tanto que de algún modo la falta es provocada por la mancha. Así lo entiende el Maestro (*Sentencias* 4, dist. 18, cap. 1), cuando dice: “por eso me pregunto cómo, antes de que tenga lugar la aflicción del corazón, el alma ya tiene la mancha de la falta y el hedor del pecado y se encuentra ligada con la atadura de un castigo eterno...”. Y a esto también se refiere Santo Tomás (*Sentencias* 2, dist. 42, art. 1, en el cuerpo), cuando afirma: “la pena neutraliza el defecto en la situación del universo y también en la de la república, debido al orden propio de la justicia que se manifiesta a través de la pena, aunque no todos los defectos nos imponen una pena, pues algunos son involuntarios, provocando más compasión que ira, pues únicamente son merecedores de una pena aquellos defectos que proceden de actos voluntarios, dado que inducen al defecto de forma voluntaria, por lo que, aunque pase el acto, permanece el defecto, siendo necesario en este caso que permanezca la falta después del acto”.

Esto mismo aparece en el referido lugar, en la solución a los argumentos primero y segundo, cuando dice: “en relación con lo primero, se ha de indicar que la causa inmediata de la falta es el propio defecto provocado por el acto del pecado, acto que es en realidad la causa remota”. Por ello, no resulta inevitable que, pasando el acto, la falta pase, como tampoco debe entenderse el defecto en el sentido de un defecto de las circunstancias, al que llamamos culpa y que sea por siempre, puesto que esta no puede permanecer. Pues, como la circunstancia no está basada sino en el acto, no podrá darse circunstancia ni privación de circunstancias salvo en el acto y mientras se produce el acto, igual que, residiendo la capacidad visual en el ojo, no podrá hablarse de capacidad visual ni de ceguera, que es la privación de aquella, sino en relación con los ojos, porque de otra manera estaríamos ante un accidente sin sujeto propio, algo que no es posible, puesto que los accidentes sólo tienen razón de ser en función de un sujeto determinado, además de que exclusivamente así tiene lógica el discurso. Por tanto, no sólo no puede haber ceguera sin ojo por la propia ordenación de las cosas, sino que incluso ello implicaría una contradicción. De modo que es entendido el defecto en tanto que carencia de la gracia, a la que denominamos mancha, y no en tanto que culpa, pues el defecto que constituye la mancha permanece hasta la contrición del pecado, mientras que el defecto que constituye la culpa pasa al tiempo que el mismo acto, siendo un accidente de este. Esto se recoge también en las palabras citadas de Santo Tomás, pues

afirma, en la solución al primer argumento, que la causa inmediata de la falta es el mismo defecto por el acto del pecado cometido, aunque el defecto de las circunstancias, que en ello consiste la culpa, no es inducido por el acto del pecado, puesto que lo que es inducido por el acto del pecado es posterior al acto del pecado y consiste en su efecto. El defecto de las circunstancias, por el contrario, reside en el propio acto, de igual modo que lo hace la ceguera en el ojo, puesto que las circunstancias son accidentes privativos del acto, dándose en él y no después de él. Por ello es necesario que el defecto se entienda como la privación de la gracia, porque la privación de la gracia es cierto efecto defectivo o privativo inducido por el acto del pecado. Esa falta, como se ha indicado, permanece junto a aquel defecto de la gracia, es decir, con la mancha, en relación a lo cual dice el Maestro (*Sentencias 2*, dist. 42) que en el pecado a veces pasa el acto, pero permanece la falta. Esa falta propiamente no es nada, salvo una obligación hacia la pena, ya sea temporal, ya sea eterna. Así lo mantiene Santo Tomás (*Sentencias 2*, dist. 42, art. 1, en el cuerpo), cuando afirma: “se ha de indicar que se denomina falta en función de si alguien es reo de pena y por ello la falta nada es propiamente sino una obligación hacia la pena”. Por tanto, la falta se entiende de tres modos: como obligación hacia la pena, según se ha dicho, como culpa y a veces también como la misma pena, tal y como se desprende del Maestro (*Sentencias 2*, dist. 42), cuando afirma: “la falta es entendida en la Escritura de varias maneras, a saber, como culpa, como pena y como obligación hacia la pena, sea temporal o eterna”. De la misma forma la entiende Santo Tomás en esa misma distinción, en su artículo 1: “la falta no es otra cosa que la obligación hacia la pena”. Y es porque esta obligación se sitúa en algún sentido entre la culpa y la pena por lo que alguien puede estar obligado a la pena por causa de la culpa, por cuanto que la denominación del punto medio se utiliza para designar también los extremos, de modo que a veces la misma culpa y también la pena es llamada falta, como se indica en el texto. Incluso se ha de considerar que, siguiendo a Santo Tomás, a veces se dice que la culpa es la causa de la falta.

El defecto o la mancha, según Santo Tomás, constituyen la causa de la falta, lo que se recoge en *Sentencias 2*, dist. 42, art. 2, en la respuesta al primer argumento: “debemos decir que la causa próxima de la falta es el propio defecto por el acto del pecado que se ha cometido”. Esto también lo encontramos en la solución al segundo argumento: “se debe tener presente que no sólo es correcto decir que cuando alguien comete un acto pecaminoso está obligado a la pena, pues es cierto que cuando lo comete

es merecedor de ella, sino incluso que el defecto permanece en él a causa del acto que antes cometió”. Es por ello por lo que mantiene después, en el argumento cuarto de ese artículo y en favor de la verdad, lo siguiente: “si sostienes que no permanece la falta después del acto por causa del efecto señalado, sino que lo hace por causa de la mancha, y puesto que aquella mancha, si no es una disposición o un hábito, no puede ser otra cosa que la privación de la gracia, entonces, y como la privación de la gracia se da habitualmente en todos los mortales, habría que concluir que en todos ellos permanece una mancha y, de este modo, una falta, lo que sin embargo resulta ser falso”. Y él mismo se enfrenta a eso y responde a este inconveniente en la solución al cuarto argumento, donde se dice que la mancha es la causa de la falta pero que, sin embargo, cada pecado mortal concreto tiene su propia mancha y su propia falta, como también se desprende del cuerpo de ese mismo artículo, cuando afirma: “al constituir la pena una especie de medicina, tal como defiende el Filósofo<sup>259</sup> (*Ética* 2<sup>260</sup>), no tiene razón de ser sino contra algún defecto, de modo que siempre es necesario que se esté obligado a la pena por causa de algún defecto concreto, siendo la obligación respecto a la pena lo que se denomina falta”. El hecho de que la culpa sea la causa de la falta aparece en Santo Tomás, en ese artículo, en el cuerpo, cuando dice: “la falta no es otra cosa que la obligación hacia la pena, y esta obligación se sitúa de alguna manera entre la culpa y la pena, por lo que a causa de la culpa una persona está obligada a la pena, por lo cual la culpa constituye la causa de la falta”. Esto también nos es señalado por él (primera sección de la segunda parte, cuest. 87, art. 6, en el cuerpo), cuando afirma: “el acto del pecado convierte al hombre en reo de la pena, en tanto que transgrede el orden de la justicia divina”, y, no obstante, esa transgresión o privación del orden o de las debidas circunstancias constituye la misma culpa, como hemos puesto de manifiesto en muchas ocasiones. Por eso, él defiende que la culpa convierta al hombre en un reo, lo que se aprecia en la primera sección de la segunda parte (cuest. 87, art. 7), donde plantea si toda pena se produce por causa de alguna culpa, respondiendo que así es y apoyándose en distintos argumentos. También eso se sostiene en la tercera parte de la *Suma* (cuest. 86, art. 4, argumento 1), cuando se mantiene: “la causa remota está separada del efecto, pero la culpa es la causa de la falta de la pena...”. Igualmente en ese mismo lugar, en el cuerpo de la cuestión, afirma que en el pecado mortal hay dos aspectos, a saber, la

---

<sup>259</sup> Alusión honorífica a Aristóteles, el “filósofo” por excelencia para los escolásticos. Véase la nota 244.

<sup>260</sup> *Ética* II, 3.

aversión hacia el bien inmutable y la adhesión al bien mutable. Respecto a la aversión hacia el bien inmutable, ese pecado mortal conlleva la falta de la pena eterna, mientras que la adhesión al bien mutable, en tanto que es pecaminoso, conlleva la falta de alguna pena, aunque de índole temporal, pese a que, sin embargo, esa aversión y adhesión se refieren en realidad al mismo tipo de culpa, puesto que ambas constituyen una privación de las debidas circunstancias. Y esto lo mantiene Santo Tomás en el referido artículo, en la solución al primer argumento, cuando se dice: “la culpa mortal tiene dos facetas, a saber, la aversión a Dios y la adhesión al bien mutable”. Y allí se habla sobre la falta de la pena eterna y de la temporal a causa de la culpa desde el punto de vista de la aversión.

Esa aparente dicotomía que se refleja en las palabras de Santo Tomás y que no existe en la realidad, desaparece con la distinción entre diferentes tipos de causas, puesto que cuando se dice que la culpa es la causa de la falta y que el defecto o mancha también es la causa de la falta, ambas afirmaciones son verdaderas, si bien no se entiende la causa de igual manera en los dos casos. En concreto, se ha de tener presente que la falta presenta una doble causa, pues una indica cómo se produce o llega a existir algo y la otra cómo se conserva, por lo que no se explica todo por medio de una misma causa, sino mediante dos causas, algo que ocurre con todas las cosas artificiales, como las casas y cosas similares, y también con todas las cosas naturales, como el hombre y la piedra, que tienen una causa para existir y otra para seguir existiendo o conservarse. Así, pues, la causa para existir es el artífice en las cosas artificiales y, en las naturales, el creador o productor, al que denominamos eficiente. La causa para seguir existiendo o conservarse en las cosas artificiales es únicamente la materia, puesto que la forma del objeto no le otorga la naturaleza, sino que permanece definido en función de la naturaleza de su materia, a saber, de piedra, de hierro o de madera, y mediante ella se conserva. En las cosas naturales, por contra, la causa para seguir existiendo es la materia y la forma al mismo tiempo, puesto que ambas completan la esencia de un compuesto natural, aunque sea la forma la que proporcione el ser a la materia, como en la falta, la cual necesita en realidad una causa para que exista, siendo esa causa la culpa, puesto que de la culpa se sigue directamente la falta. Por contra, la causa de que la falta siga existiendo, de que permanezca y se conserve, no es la culpa, sino la mancha o el defecto, según mantiene Santo Tomás. Y esto se observa en el hecho de que, si la culpa fuera la causa de que se conservara la propia falta, sería necesario que la falta permaneciera únicamente un instante o que lo hiciera durante la eternidad, y ambas

cosas son falsas. Si así fuera deberíamos reconocer que la falta permanecía, tanto si la culpa se mantiene actualmente como si no hace, puesto que hubo un momento en que existió, aunque esta culpa ahora ya hubiera dejado de existir. En el primer caso, siendo la culpa, como se ha dicho, una privación de las circunstancias basada en el acto, sólo permanecerá mientras permanezca el acto, de modo que la falta sólo permanecería mientras el acto del pecado se estuviese cometiendo. En el segundo caso, la falta duraría eternamente, puesto que, después de que alguien haya contraído la culpa, será verdad perpetuamente que la culpa se ha contraído, puesto que nunca podrá ser borrado el hecho de que se haya merecido esa culpa, por lo que siempre permanecerá la falta. Esa razón la proporciona Santo Tomás (*Sentencias 2*, dist. 42, art. 2, en el primer y segundo argumento), cuando afirma: “se ve que, después del acto del pecado, la falta no permanece, puesto que, cesando la causa, cesa el efecto, pues nadie es reo de la pena a no ser con motivo de algún acto, luego después del acto no permanece la falta”. Si se mantiene que alguien es reo de la pena, no sólo por lo que hace, sino también por lo que hizo, eso se opone a aquello de que sólo permaneciendo la causa permanece el efecto, pues, en ese caso, si alguien cometió un acto pecaminoso, no puede negarse que ha realizado aquello, dado que el hecho de que un acontecimiento pasado no haya tenido lugar constituye algo que ni siquiera Dios puede hacer, tal y como se ha indicado en el primer libro (dist. 13), por lo que nadie puede ser absuelto nunca de la falta de la pena. Y esos dos argumentos son considerados como verdaderos por Santo Tomás, según se desprende de las soluciones de ellos. Es necesario, pues, que se tenga claro que, en lo que se refiere a producir u originar la falta, la culpa constituye su causa, mientras que, sin embargo, en lo que respecta a conservarla, únicamente la mancha constituye su causa. Y de esta manera la falta no dura sólo un instante ni tampoco una eternidad, sino que dura mientras permanece la mancha, y esa permanece hasta que se borra por la gracia, es decir, hasta que el hombre se vuelve por la contrición hacia Dios, quien representa un bien inmutable, del cual se había alejado por causa de la culpa, y es en ese momento cuando le es borrada la falta de la pena eterna. Así aparece en Santo Tomás (tercera parte de la *Suma*, cuest. 86, art. 4, en el cuerpo de la cuestión), como también en la primera sección de la segunda parte (cuest. 87, art. 6, en el cuerpo).

Y a esa distinción, a la que aquí hemos considerado doblemente la causa de la propia falta, se refiere Santo Tomás (*Sentencias 2*, dist. 42, art. 2, en la solución al segundo argumento), cuando dice: “se ha de afirmar no sólo que es verdad sostener que quien

cometió en una ocasión un acto pecaminoso se halla obligado a la pena, por cuanto que es innegable que cometió un pecado, siendo arrastrado a la pena por causa de la culpa, sino también que esa no es toda la causa, puesto que existe otra causa, a saber, la mancha”. Y esto es evidente en función de las siguientes palabras de él, a saber, que, del mismo modo que en todo momento es verdadero decir que él ha hecho eso, estando por ello sujeto a la pena, así también el defecto permanece en él a causa del acto pecaminoso que antes cometió. Y de esta manera se considera a la culpa y al defecto las causas de la falta, aunque no pueden ser causas del mismo tipo, siendo, pues, como ya se ha explicado. Todo ello se refleja igualmente en el lugar referido, en la respuesta al segundo argumento, cuando afirma: “se ha de indicar que la causa inmediata de la falta es el propio defecto originado por el acto del pecado, mientras que en verdad el acto constituye la causa remota, por más que el acto no es la causa de la falta en cuando tal, sino en tanto que en ella hay cierta transgresión del orden de la justicia divina”, como se muestra en la primera sección de la segunda parte, cuest. 87, art. 6, en el cuerpo. Y aquella transgresión es identificada con la culpa, como se ha dicho, y de este modo la culpa, según Santo Tomás, es la causa remota de la falta, es decir, mientras se produce, y el defecto o mancha es la causa próxima, porque perdura. Sin embargo, él denomina culpa a la causa remota, esto es, primera o antecedente, porque no sólo es la causa de la falta, sino también de la mancha, por lo que en verdad la misma mancha o defecto es la causa próxima, porque así es la causa de la falta, aunque, sin embargo, sea provocada por la culpa, igual que ocurre con el hombre engendrado, donde tanto el hombre engendrante como los cuerpos y las inteligencias celestes constituyen las causas de su ser, aunque, sin embargo, únicamente el hombre engendrante sea su causa próxima, porque él supone la causa directa de lo causado y no indirectamente a través de otra causa.

Esa falta, sea la pena eterna o temporal, es de la que el hombre es propiamente absuelto o de la cual se dice que no se absuelve, por lo que no es absuelto de culpa ni de ninguna otra cosa. Sobre esto se hablará luego más, porque constituye el principio que defendemos, a saber, que, hablando con propiedad, no se produce la absolución de la culpa, sino de la falta.

El séptimo elemento señalado en el pecado se refería a la pena correspondiente, de la que no se dice propiamente que se halle en el pecado, sino por el pecado, pues es algo



separado y diferente del pecador. Y llega de un principio exterior, en tanto que es involuntaria, y pertenece menos al pecado que el resto de las cosas señaladas, porque, cuando alguien peca, es necesario que se den en el mismo pecado todas las otras seis cosas referidas, así como la octava, que se explicará después, produciéndose todas ellas por sí mismas sin que nadie las imponga. Con la pena, por el contrario, no ocurre eso, porque no se producirá a no ser que alguien la imponga e incluso en ocasiones se cometen los pecados y no se impone ninguna pena, al menos en esta vida, por lo que, aunque todo se castigue en el futuro, aquí habrán quedado impunes.

Por otra parte, en relación con la pena, la cual, ya sea eterna o temporal, viene impuesta por causa del pecado, se ha de decir que, hablando con propiedad, ni es borrada, ni perdonada, ni suprimida, ni nadie es absuelto de ella por Dios ni por un sacerdote, porque no puede ser borrado ni perdonado algo que no existe ni tampoco nadie puede ser absuelto salvo de aquello que existe y, no obstante, cuando el hombre se convierte a Dios o cuando es absuelto por el sacerdote en el acto penitencial, ninguna pena es impuesta a cambio del pecado, ni eterna ni temporal, por lo que resulta imposible que la pena sea remitida y que el hombre sea absuelto de ella. Por lo tanto, es otra cosa de la que el hombre es absuelto por Dios o por el sacerdote y no de la pena, como luego se dirá, siendo esto cierto, salvo que te refieras a la pena en tanto que remordimiento de conciencia<sup>261</sup>. Pues, como afirma Santo Tomás en la primera sección de la segunda parte, cuest. 87, art. 1, en el cuerpo, “por medio del pecado el hombre se convierte en reo de una triple pena, en tanto que el hombre traspaşa tres órdenes a los cuales está sometido. Uno es el orden de la razón, otro el orden económico o político, que es el de la comunicación humana, y el otro es el orden del gobierno divino universal<sup>262</sup>”. Por el primero existe cierta pena por el pecado, la cual se genera a partir de él mismo, a saber, el remordimiento de conciencia, de la que dice Agustín en su libro de las *Confesiones*: “has dispuesto, Señor, y así sucede, que toda pena suponga para

---

<sup>261</sup> En caso de que la pena se entienda como “remordimiento de conciencia”, ya no se trata de que la expresión “absolver de la pena” sea incorrecta terminológicamente, sino de que en la absolución no interviene de ninguna manera Dios ni tampoco el sacerdote.

<sup>262</sup> Es decir, que por sus pecados el hombre se hace merecedor de un triple castigo. Uno, procedente de sí mismo, al generar el pecado un remordimiento de su conciencia, al menos en algunos casos. Otro, procedente de los demás hombres, a los que su pecado perjudica. Y el otro, procedente de Dios, quien es ofendido por su acción pecaminosa.

ellos un trastorno espiritual”. Esa pena sigue al pecado de manera inmediata en algunos hombres, mientras que, por el contrario, en otros nunca se da, como ocurre en aquellos que alcanzaron el fondo de los males, los cuales, habiendo actuado incorrectamente, todavía se vanaglorian de ello. No obstante, en el infierno obtienen ese referido remordimiento por medio de la pena (Sab. 5 e Is. último<sup>263</sup>): “el gusano de estos no morirá...”. Y se refiere al gusano de la conciencia, lo que nosotros llamamos remordimiento de la misma. Y, sin embargo, en aquellos hombres en los que esa pena del remordimiento sigue inmediatamente al pecado, ni Dios ni el sacerdote hacen nada al respecto, pues sólo si se impone la pena eterna Dios actúa directamente sobre ella, remitiendo la obligación hacia la misma, igual que, si la pena es temporal, es el sacerdote quien absuelve de la obligación hacia ella, total o parcialmente, en virtud del poder de las llaves. Sin embargo, la pena del remordimiento en la presente vida, igual que es establecida por la razón, así también deja de existir de forma natural en base a dicha razón, en relación con lo cual las llaves de la Iglesia nada pueden hacer ni tampoco es conveniente que hagan nada. Por ello, incluso después de que haya sido absuelto del pecado, el hombre sufre porque pecó, no siendo borrada esa aflicción por Dios ni por el poder de las llaves de la Iglesia.

El octavo y último elemento del pecado es el hábito o la disposición que se genera cuando se comete un pecado actual. Eso se denomina inclinación al mal. De ello se ocupa Santo Tomás (*Sentencias* 3, dist. 34, art. 1, en el cuerpo, así como también en *Sentencias* 2, dist. 42, art. 1, en el cuarto argumento, y también en la primera sección de la segunda parte, cuest. 86, art. 1, en el tercer argumento al contrario). Esa tendencia al mal, sea hábito o disposición, no es borrada en virtud de los sacramentos ni por los actos de los ministros, como tampoco Dios la borra, aunque actúe habitualmente a través de los sacramentos. Y mediante esto se ve que en realidad el sacramento del bautismo resulta más efectivo que el sacramento de la penitencia, porque a través del bautismo no sólo son borradas las manchas de los pecados y es infundida la gracia, sino que también se borra toda obligación hacia la pena, de manera que el bautizado queda completamente libre. Sin embargo, en el sacramento de la penitencia no se borra toda la pena contraída, es decir, toda la obligación hacia la pena, mediante la intervención común y habitual de los encargados del sacramento, salvo alguna vez de modo

---

<sup>263</sup> Is. 66

excepcional, a causa de una intensa contrición o por algún otro motivo, aunque, por su parte, es verdad que en el bautismo tampoco se borra el riesgo del pecado ni la inclinación a pecar en los bautizados, los cuales antes del bautismo se movían en torno al mal, y ello que se ve claramente en los recientemente convertidos a Cristo. Si esto es verdad en lo referido al bautismo, pues, con más razón todavía lo es en el sacramento de la penitencia, lo que se muestra de forma tangible teniendo en cuenta que algunos confiesan los pecados, pero vuelven a ellos inmediatamente después de la confesión por una inclinación permanente al comportamiento anterior. Esta inclinación, por lo tanto, no es borrada por ningún sacramento, como tampoco ningún ministro eclesiástico tiene poder alguno sobre la misma en virtud del poder de las llaves. Dios, sin embargo, sí puede borrarla, suprimiéndola completamente, puesto que no existe nada imposible para Él, aunque por regla general no lo haga, ni siquiera en caso de que confiera la gracia cuando lleva a cabo la remisión de los pecados, si bien hay ocasiones, en cambio, en que sí la borra. Esto ocurre en virtud de una gracia especial, no a través de ningún sacramento ni de los ministros eclesiásticos, ni tampoco cuando perdona los pecados por ellos mismos, sino que lo hace por un exceso de liberalidad y otorgándonos ese bien como una especie de privilegio. De igual modo ocurre cuando Dios convierte a alguien en impecable asentándole en el bien, lo que también constituye un puro privilegio<sup>264</sup>.

Por su parte, la razón por la que Dios, aun perdonando los pecados, no borra generalmente la referida inclinación es doble. La primera y más importante es que Dios, al justificar al hombre, borra, en virtud de la gracia, los hechos que se derivan del acto y que implican desestabilidad y que, por ello, son pecaminosos. Y eso es lo que sucede con la mancha, la ofensa, la falta y la oscuridad interior, todas las cuales son borradas cuando el hombre se convierte a Dios y Este le infunde la gracia. La inclinación al pecado, por el contrario, no es causada por el acto del pecado en cuanto que pecado, es decir, en cuanto que supone desajuste o va en contra de alguna ley, sino que es provocada de manera natural en tanto que es inevitable que de cualquier acto se genere una disposición hacia otros actos de la misma especie (*Ética* 2<sup>265</sup>), y esto ocurre en lo referente tanto a las virtudes como a los vicios. Por otro lado, lo que se origina de forma

---

<sup>264</sup> Debe referirse a ciertos “elegidos”, como los santos y demás personas que poseen “dotes divinas” excepcionales.

<sup>265</sup> *Ética* II, 1.

natural debe ser destruido también de forma natural, no siendo conveniente que sea destruido en virtud de ningún acto de Dios. Así, en lo que concierne a la mancha, la falta y la ofensa, puesto que no son provocadas por ningún acto del hombre, no pueden ser borradas por ningún acto del hombre en sentido contrario y, ante ello, es necesario que se borren al infundirse la gracia por obra de Dios. Por el contrario, esa tendencia al pecado, bien sea un hábito o una disposición, es provocada de modo natural por la costumbre y por ello puede ser borrada de manera natural por una costumbre contraria. Así, pues, Dios no las borra, sino que nos lo deja a nosotros, para que nosotros mismos obremos en sentido contrario y nos borremos esa inclinación.

La segunda causa viene determinada por cuanto que Dios, lo que realmente hace al justificar al impío, es infundirle la gracia, en base a la cual el pecado es remitido y el impío se vuelve justo, por lo que es necesario que todo lo que se opone formalmente a la gracia purificadora y que deriva del pecado sea borrado, porque de otra forma eso equivaldría a colocar dos formas contrarias u opuestas dentro de una misma privación, lo cual no resulta posible, pues los contrarios se repelen por naturaleza. En cambio, si algo se sigue del pecado, incluso perteneciendo al propio pecado, pero no repugna a la gracia purificadora, aquello generalmente permanece junto a la gracia y no es borrado mediante la justificación del impío.

Lo primero es evidente con relación a la mancha, puesto que, siendo una privación de la gracia, es imposible que aquella permanezca una vez conferida la gracia. Así, pues, por medio de la gracia son borradas todas las manchas de los pecados. Lo mismo ocurre con la ofensa, la cual es borrada por la gracia todavía más claramente que la mancha, puesto que la ofensa se opone formalmente a la gracia, por lo que se dice que cuando alguien es ofendido por otro le retira su gracia, tal como sostiene Santo Tomás (tercera parte de la *Suma*, cuest. 86, art. 2, en el cuerpo), motivo por el cual la ofensa es borrada por la gracia. Igual sucede con la falta de la pena, pues, aunque la pena en sí no se opone a la gracia, porque permanece en el caso del hombre que está en la gracia y que soporta muchas penalidades, como ocurría con los santos y como sucede hoy a menudo, sí se opone a la gracia la pena eterna, no de modo formal o natural, sino desde la ley de Dios, quien no estableció aquella pena para nadie excepto para el enemigo. Por tanto, y puesto que quien está en la gracia no es un enemigo y puesto que no puede

existir falta u obligación de la pena eterna con la gracia, la gracia otorgada por Dios para la justificación del impío suprime incluso la propia falta de la pena eterna.

Respecto a lo segundo, es evidente en lo que se refiere a la falta de la pena temporal. En realidad, la pena en general, y por ello también la pena temporal, no se opone a la gracia purificante. Por eso, después de que Dios perdone los pecados al hombre confiriéndole la gracia, todavía le deja obligado a la pena temporal, como afirma Santo Tomás (tercera parte de la *Suma*, cuest. 86, art. 4 en su totalidad, y también primera sección de la segunda parte, cuest. 87, art. 6 en su totalidad). Igual acontece con la inclinación al pecado, ya sea un hábito o una disposición, porque no repugna a la gracia y puede el hombre mantenerse mediante una gran caridad incluso permaneciendo ella, por lo que no es borrada por Dios cuando infunde la gracia. Y esto es manifiesto porque la alabanza y la crítica se producen en nosotros con relación a los actos y no a los hábitos, como también los méritos o deméritos están en el acto y no en el hábito ni en la disposición. Igualmente ocurre con lo relativo a la moral, por cuanto que el honor y la recompensa se producen a causa del acto y no del hábito (capítulo primero de la *Ética*): “en las olimpiadas no son coronados los más fuertes, sino los que más se esfuerzan”<sup>266</sup>. De este modo, alguien podrá poseer un hábito malo y, sin embargo, realizar un buen acto, lo que será meritorio. Y, al contrario, alguien que tenga una buena disposición puede llevar a cabo un mal acto y desmerecer. Esto se observa abiertamente en el hombre que siempre fue malo y ahora se convierte a Dios, pues por el mismo acto de la conversión ya está en la caridad y merece ser acogido por Dios, aunque, sin embargo, mantenga todos aquellos malos hábitos que tuvo antes. Pues, como los hábitos son engendrados a partir de la realización de muchos actos, no podrán ser borrados sino a través de muchos actos contrarios. Así, incluso alguien que actúe mal es justo y alguien que actúe de modo impetuoso es, sin embargo, moderado. Eso queda claro en aquel que siempre fue bueno y que después peca, pues durante los primeros pecados se mantiene todavía dentro de los buenos hábitos, los cuales no pueden ser borrados como consecuencia de un único acto en sentido contrario, por lo cual no es necesario que sea borrada por Dios la tendencia al pecado mediante la infusión de su gracia, porque esta situación todavía no se opone a ella. Por ello, algunas veces se borra la tendencia aunque no sea conferida la gracia, mientras que otras veces, incluso siendo conferida la

---

<sup>266</sup> *Ética* I, 8.

gracia, no se borra. Lo primero es evidente, porque si alguien peca mortalmente en relación a la avaricia y después, sin retornar a Dios, peca en relación a la prodigalidad, que es el vicio opuesto, se borra la tendencia que primero inclinaba a la avaricia y se introduce la tendencia contraria, si bien en todo esto no interviene la gracia, sino que en realidad se pasa de un mal a otro mal. De este modo, pues, no conviene que la tendencia al pecado sea borrada por la gracia, al poder ser borrada igualmente por otro vicio. Sobre esto, véase Santo Tomás (primera sección de la segunda parte, cuest. 86, art. 1, en el tercer argumento).

La razón por la cual mediante las llaves sacerdotales no es borrada la tendencia procedente del pecado es, en primer lugar, la referida antes, a saber, que esa tendencia es provocada de forma natural. Las llaves, por el contrario, actúan contra lo que es causado directamente por el pecado en tanto que pecado, por lo que a través de las llaves ni se borra esa tendencia ni se minimiza. La explicación añadida para este hecho, es decir, que esa tendencia no sea incompatible con la gracia, no nos sirve para nuestro propósito, porque por las llaves no se borra sólo lo que repugna a la gracia, sino también lo que no la repugna, dado que la pena temporal debida al pecado, después de la contrición, no repugna en absoluto a la gracia y, sin embargo, es borrada o minimizada por el acto de las llaves sacerdotales. Por ello, únicamente no es borrada la que se produce de modo natural y no directamente a consecuencia del pecado en tanto que pecado. Y por causa de esto no sólo no es borrada aquella tendencia mediante la gracia purificante, sino que incluso, después de la confesión y la absolución, se origina un gran problema, al vivir arrastrando aquella tendencia. Esto se debe a que aquella tendencia, por decirlo así, natural, constituye una inclinación producida por la costumbre y la costumbre es una especie de naturaleza (*Ética* 7<sup>267</sup>). Por eso, así como resistir a la inclinación natural supone una gran dificultad, de igual manera lo es resistir a tal tendencia. Tal circunstancia se expresa en Jer. 13: “si puede un etíope cambiar su piel o un leopardo sus manchas, también vosotros, estando habituados al mal, podréis hacer el bien”, lo que viene a decir: “así como es imposible que el etíope cambie su piel y el leopardo su mancha, porque esas cosas están en su naturaleza, así para vosotros es difícil hacer el bien, al ser el mal en vosotros prácticamente consustancial, puesto que lo habéis adquirido por la costumbre”.

---

<sup>267</sup> *Ética* VII, 10.

## CAPITULUM VI

### **In quo ostenditur de modo loquendi circa peccatum et quare nemo absolvatur a culpa et quare non a poena, et in quo sensu posset concedi quod absolvatur quis a culpa et a poena**

Nunc considerandum est de principali, scilicet, quo modo a culpa nemo absolvitur nec etiam a poena, sed aliud est a quo homo proprie absolvitur quando ei peccata dimittuntur. Pro quo sciendum quod Scriptura Sacra nunquam utitur isto modo loquendi, scilicet, quod quis absolvatur a culpa. Utitur autem istis verbis circa peccatum, scilicet: dimittere et auferre et remittere et tollere et delere et relaxare et donare.

De primo patet Mc. 2, cum Christus dixit: “fili, dimittuntur tibi peccata tua”, et iudaei dixerunt: “quis potest peccata dimittere, nisi solus Deus?”, et Christus iterum dixit: “quid est facilius dicere paralytico: dimittuntur tibi peccata tua, an dicere: surge et caetera?”. Idem Matt. 9 et Lc. 5.

De secundo patet quia dicitur (Ex. 34), scilicet: “...qui custodis misericordiam in millia, qui aufers iniquitatem et scelera atque peccata”. Et iterum ibi: “si inveni gratiam in oculis tuis, obsecro te ut gradiaris nobiscum, populus enim durae cervicis est, et auferas iniquitates nostras atque peccata, nosque possideas”. Et Num. 14 dicitur: “Dominus patiens et multae misericordiae, auferens iniquitatem et scelera”.

De tertio patet Matt. 9, scilicet: “confide, fili, remittuntur tibi peccata tua”, idem Lc. 5 et Ioan. 20 dicitur: “quorum remiseritis peccata, remittuntur eis”. Et Matt. 12 dicitur: “omne peccatum blasphemiae remittetur hominibus, Spiritus autem blasphemiae non remittitur, et quicumque dixerit verbum contra filium hominis remittetur ei, qui autem contra Spiritum Sanctum non remittetur ei, nec in hoc saeculo nec in future”. Et ex hoc venit remissio peccatorum, quam dicimus fieri per Christum benedictissimum (Act. 10), scilicet: “huius omnes prophetae testimonium perhibent, remissionem peccatorum accipere per nomen eius”. Et ad Haeb. 9, scilicet: “omnia pene in sanguine mundantur secundum legem et sine sanguine non fit remissio peccatorum”. Et Mc. 1 dicitur: “fuit

Ioannes in deserto baptizans et praedicans baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum”.

De quarto patet Ioan. 1, scilicet: “ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi”. Et Is. 53: “et ipse peccatum multorum tulit et pro transgressoribus rogavit”, licet hic posset accipi tulit, scilicet, toleravit poenam pro peccatis nostris, et illud non est tollere nobis peccata, sed solvere precium pro peccata tolli. Et auferri peccata et tollere idem sunt, et secundum eandem rationem importatur res ista sub utroque verbo.

De quinto, scilicet, delere, patet Is. 43 scilicet: “ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me”. Et Act. 3 dicitur: “paenitemini igitur et convertimini, ut deleantur vestra peccata”. Et ad Col. 2 dicitur: “delens quod adversum nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis”. Et istud est delere peccata, quia chirographum illud erat obligatio ad mortem aeternam pro peccato.

De sexto patet quia dicitur: “relaxa facinora plebi tuae Israel”, id est, “remitte peccata populi”.

De septimo, scilicet, donare, patet quia ad Col. 2 dicitur: “donans nobis omnia delicta et delens quod adversum nos erat chirographum decreti”, id est, remittens delicta.

Ista proprie dicuntur de peccatis sine metaphora aliqua. Interdum tamen quis dicitur lavari de peccato et peccata fieri candida, sicut dicitur Psal. 50: “asperges me hystopo et mundabor, lavabis me et super nivem dealbabor” et Is. 1 dicitur: “si fuerint peccata tua ut socinum, quasi nix dealbabitur”. Sed ista est metaphora, quasi peccata essent quaedam sordes corporum vel quaedam corpora immunda. “Solvere” autem non reperitur in Scriptura praedicari de peccatis. Etsi, obiiciatur quod Matt. 16 dicitur: “quodcumque solveris super terram erit solutum et in caelis”, dicendum quod non praedicatur solvere de peccato, ut aliquod peccatum dicatur solvi, sed praedicatur de homine, ita ut homo dicatur solvi de peccato vel de vinculo, maxime quia illud quod solvitur est quod ligatur vel ligari potest et tamen peccatum non ligatur, sed homo ligatur in peccato vel per peccatum. Ideo non est peccatum quod solvitur, sed homo de peccato solvitur.



“Absolvere” autem, quantum ad peccata nunquam reperitur in Sacra Scriptura, ita quod nec peccata absolvuntur nec aliquis ab eis. Ista autem dixi ut videatur quod, si quis dicat quod homo non absolvitur a culpa, quod non ideo putetur quod faciat contra aliquem modum loquendi Sacrae Scripturae, cum Scriptura nunquam hoc modo loquatur de peccatis, licet multis aliis modis loquatur. Et non solum non esset contra aliquem modum loquendi repertum in Sacra Scriptura, si dicatur quod nemo a culpa absolvitur, sed etiam dicendo quod nemo absolvitur a peccatis, cum in tota Sacra Scriptura nunquam reperiatur iste modus loquendi et, tamen, concedendum est quod homo absolvitur a peccatis, quia propositio est vera et proprie secundum rationem terminorum, ista autem non est propria locutio, scilicet, “absolvatur a culpa”, ut infra dicetur. Considerandum ulterius quod de peccatis non est semper unus modus loquendi quantum ad eorum remissionem, quia a principio in peccato nihil distinguebatur. Ideo, cum dimittebatur peccatum non dicebatur dimitti culpa vel offensa vel reatus vel aliquid aliud, sed dicebatur sic in confuso, quia dimittebatur peccatum vel tollebatur vel auferebatur. Quod patet in omnibus locutionibus supra positis de exemplis Sacrae Scripturae, in quibus dicitur dimitti peccatum vel iniquitas aut facinus, nihil distinguendo in peccato, nisi raro. Et tunc omnes illae locutiones sunt verae et propriae, quod peccatum dimittatur vel remittatur aut tollatur vel deleatur vel esse cesset vel ab eo homo absolvatur, quia, cum in peccato multa sunt, una locutio competet propter unum et alia propter alterum et omnes erunt propriae. Secus autem si vellemus inter se distinguere ea quae in peccato sunt et de quolibet dicere omnes illas locutiones, quia tunc quaedam essent falsae proprie loquendo.

Postea vero procedente tempore, doctores distinxerunt aliqua in peccato, non quia illa prius non essent, sed quia a priori saeculo non considerabantur, sicut est de scientiis et de earum complementis quae quotidie inveniuntur, quia tempus bonus cooperatur est harum (*Ethicorum 1*). Et Sacra Scriptura non utebatur his distinctionibus in peccato, quia loquitur secundum consuetudinem temporum et gentium, in quibus et quibus datur, ut facilius intelligatur. Isti autem distinxerunt in peccato culpam et poenam et nihil aliud, et ratio est quia peccatum malum quoddam est et tamen malum rationalis creaturae sufficienter distinguitur per poenam et culpam, ut probat Sanctus Thomas (*Sententiarum 2*, dist. 35, art. 1, in corpore). Et dicitur, in peccato totum, quod est voluntarium, sive in quantum est voluntarium aut sequitur directe ex voluntario. Poena autem dicitur quod est involuntarium vel in quantum involuntarium. Et sic dicit

Augustinus et allegatur ibidem per Sanctum Thomam, scilicet: “omne malum nostrum est, vel quod agimus, vel quod patimur”. Sed malum quod agimus culpa est, malum quod patimur poena est. Isto modo culpa, generaliter sumpta, dicit omnia septem a nobis supra posita, scilicet, actum peccati, culpam, offensam, maculam, tenebras, reatum et pronitas ad peccandum, quia omnia ista sunt quae nos agimus vel directe sequuntur ad id quod agimus. Poena autem sola est extra haec, quia involuntaria est, quam non agimus, sed patimur. Nec etiam directe ex nostris actibus sequitur, sed solum propter ordinationem Dei, volentis ordinare culpam per poenam. Isto modo accipiendo culpam, concedo quod Deus absolvit a culpa et sacerdos etiam absolvit a culpa, et necessario concedendum est quia est vera et propria locutio. Nam, cum culpa sic sumpta contineat septem praedicta, continet inter illa reatum a quo proprie quis absolvitur. Immo, a nullo alio, nisi a reatu, quis absolvitur, ideo a culpa vere sic homo absolvitur, quia culpa est ipse reatus. Et dico quod Deus absolvit hominem a culpa quia, quando infundit gratiam iustificando impium, absolvit a reatu mortis aeternae, quia reatus isto modo culpa dicitur, ideo a culpa absolvitur. Sacerdos quoque quilibet, auctoritate clavium, hoc modo absolvit a culpa, scilicet, a reatu poenae temporalis. Nam per auctoritatem clavium, quaedam pars poenae debitae tollitur, quae temporaliter toleranda manebat.

Post haec vero procedente magis tempore, doctores invenerunt plures distinctiones in peccato et ponunt octo, quae nos supra enarravimus, et ista octo non sunt a nobis noviter excogitata vel adinventata, sicut quidam maligni et immeriti calumniabantur, sed omnia per ipsos veteres et modernos et potissime per Sanctum Thomam in diversis locis disperse posita sunt, ut patuit supra allegando de singulis eorum. Hoc modo, accipiendo stricte culpam distinctam contra caetera septem, non est verum quod homo absolvitur a culpa, immo, non est possibile, sed includit contradictionem. Et sic est verum quod Deus non absolvit a culpa nec aliquis sacerdos absolvere potest. In hoc autem nemo turbetur de his qui ad pauca advertunt vel modis loquendi grossis dediti sunt. Et pro hoc sciat quod ego non pono aliquid manere in peccato, vel de peccato, quod non tollatur per Deum vel sacerdotem vel poenitentem, aut per se esse cesset, quia alias, quocumque de omnibus octo supra nominatis manente, non posset homo consequi vitam aeternam et, tamen, multos firmissime credimus assecutos fuisse vitam aeternam et plures quotidie assequi, in qua spe et nos vivimus, et tamen non est necesse, quod etsi nihil de peccato manere debet, quod ab omnibus quae in peccato sunt homo absolvi

debeat, quia quaedam sunt quorum conditioni repugnat quod homo ab eis absolvatur, licet tolli possunt vel cessare per se. Et cum dicimus quod Deus non absolvit a culpa isto modo, non est putandum quod Deus non possit absolvere, quasi ad hoc deficiat ei potestas, cum tamen infinita possit, potissime quia si culpa aliquid esset a quo homo absolvi possit aut deberet, nihil facilius erat quam quod Deus ab illa absolveret vel illam tolleret. Cum enim quilibet possit dimittere omnia quae contra eum facta sunt, poterit Deus a fortiori culpam et omnia quae contra ipsum facta essent tollere. Nec etiam est putandum quod Deus a culpa absolvere possit et nolit, quia tunc maneret culpa ligans hominem et sic non possemus habere unquam vitam aeternam. Sed dicitur quod Deus non absolvit a culpa, scilicet, quia ipsa culpa non est aliquid de quo homo absolvi possit vel debeat, sicut est verum quod Deus non potest absolvere lapides de peccato, non quidem quasi Deus non habeat potestatem ad absolvendum quidquid absolvi potest, sed quia lapis non potest absolve nec habeat aliquid de quo absolvatur.

Causa autem quare a culpa nemo potest absolvi est duplex. Prima est quia non potest quis absolvi, nisi ab eo quod est, nam ridiculum esset dici quod absolveretur homo ab eo quod nihil omnino est, quia tunc nihil magis esset absolvere quam non absolvere. Culpa tamen non manet eo tempore quo absolutio fit, ergo ab ea nemo potest absolvi. Patet hoc quia absolutio fit per Deum et fit per sacerdotem et tamen culpa prius desiit esse quam aliqua istarum absolutionum fiat. Patet quia Deus dicitur absolvere hominem a peccato quando convertitur per contritionem et Deus infundit ei gratiam iustificantem, tunc enim non manet culpa, sed iam desiit esse, cum culpa non sit, nisi privatio circumstantiarum debitarum inesse in actu sive ordinatio quaedam, ut supra dictum est. Et ista privatio fundatur in actu positive, tanquam in subiecto proprio, sicut caecitas in oculo, ideo impossibile est quod maneat ista privatio quando non manet actus peccati, unde culpa solum manet actualiter quandiu manet actus, illo autem cessante, culpa iam nihil est, scilicet, nec ens privativum nec positivum. Et tamen, quando Deus absolvit per contritionem, iam non est actus peccati, sed transivit, et postea homo dolet de illo. Et sic, quando Deus absolvit hominem a peccato, iam non manet culpa, ergo non potest homo absolvi de culpa.

Patet assumptum quia culpa proprie sumpta non est nisi illa privatio circumstantiarum, ut supra diximus. Et hoc tenet Sanctus Thomas (*Sententiarum* 2, dist. 35, art. 1, in solutione tertii argumenti), cum ait: “malum culpae consistit in defectu

actus, secundum quod deficit a debito fine vel debitis circumstantiis”. Idem patet per Sanctum Thomam (tertia parte *Summae*, quaest. 86, art. 4, in solutione primi argumenti), cum ait: “dicendum quod culpa mortalis habet aversionem a Deo et conversionem ad bonum commutabile” et, tamen, aversio et conversio sunt ipsa privatio debitarum circumstantiarum, scilicet, inquantum homo avertitur ab eo a quo non debet averti, scilicet, a Deo, et convertitur ad id ad quod non debet converti, scilicet, ad bonum commutabile. Quod autem culpa non maneat tempore quo Deus hominem absolvit, patet quia Deus absolvit hominem quando infundit gratiam iustificantem, per quam tollitur macula, ut ait Sanctus Thomas (prima secundae, quaest. 86, art. 2, in corpore). Et sic, antequam Deus maculam tollat, nihil facit de remissione peccatorum vel absolutione, cum Deus ibi nihil faciat nisi per gratiam, et tamen, quando macula tollitur, culpa iam non est, sed esse cessavit, ergo circa culpam Deus nihil agit. Patet hoc per Sanctum Thomam (prima secundae, quaest. 87, art. 6, in corpore), cum ait: “dicendum quod in peccato duo considerari possunt, scilicet, actus culpaе et macula sequens”. Et sic post culpam est macula et non manent ambo simul. Idem patet clarius in corpore eiusdem articuli, cum ait: “unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinae iustitiae acceptet, ut, scilicet, ipse poenam sibi spontaneus assumat in recompensatione culpaе praeteritae et caetera”. Et sic patet quod culpa iam praeterita est quando macula tollitur per gratiam et ante gratiam nihil Deus operatur in homine paenitente, cum per gratiam ei peccatum remittatur et ante gratiam nihil sit remissum. Ergo, ad culpam tollendam, Deus nihil operatur, sed, ante operationem eius, ipsa esse cessat, ergo Deus non absolvit a culpa.

De sacerdotibus autem, quod non absolvant a culpa est magis clarum, quia absolutio sacerdotalis est post absolutionem Dei, scilicet, postquam homo doluit de peccato et confessus est illud. Et, tamen, Deus non absolvit a culpa, ut dictum est, quia illa esse desinit antequam Deus absolvat hominem a peccato, ergo a fortiori sacerdotes ab illa absolvere non poterant. Hoc quidem non ex defectu potestatis clavium, sed quia culpa iam esse desinit et claves non possunt habere actum suum super non ens simpliciter, sed super ens aliquo modo. Istam quoque sententiam tenet Sanctus Thomas (*Sententiarum* 4, dist. 14, quaest. 1, art. 6), nam, cum arguit quod poenitentia non possit esse de peccatis quia praeterita sunt, respondet, in solutione tertii argumenti, quod sit poenitentia de eo quod praesens est, quia quamvis peccatum sit praeteritum quantum ad

actum, tamen quantum ad effectum, vel reatus, vel maculae, vel offensae divinae, manet.

Si ergo homo non poenitet de praeterito, sed de praesenti, etiam et a fortiori non absolvetur de praeterito, sed de eo quod manet. Etiam ex ipsa litera Sancti Thomae apparet, quod quando facimus, vel facere possumus, poenitentiam de peccato non manet culpa, quia ipse enarrat ibi ea quae de peccato manent, et inter illa non ponit culpam, sed solum maculam, offensam et reatum. Et dicit quod, post actum peccati, ista manebant, in quo innuit quod culpa non manet post actum peccati, sed cum actu esse definit, quia fundatur in eo sicut accidens privativum in eo cuius est. Et hoc modo non solum non absolvitur quis a culpa, sed nec deletur nec tollitur nec dimittitur nec aufertur, quia istud fieret per Deum vel per sacerdotem, quia nullus alius ibi operator, et tamen culpa desinit esse antequam Deus aliquid operetur circa peccatorem qui convertitur et antequam sacerdos operetur, ut supra probatum est, ergo nec tollitur nec dimittitur nec aufertur per Deum aut sacerdotem, sed ipsa esse cessat ante operationem istorum. Quod autem Sanctus Thomas dicat saepe culpam remitti a Deo, dicitur infra.

Secunda ratio quare a culpa nemo absolvi potest est quia solvere vel absolvere dicit, secundum propriam rationem, tollere vinculum, sed ipsa culpa non dicit rationem vinculi, sed potius privationem quamdam. Ergo a culpa nemo absolvitur. Ideo, etiam si culpa maneret post actum peccati, quando Deus infundit homini gratiam, non absolveretur homo a culpa, sed remitteretur vel tolleretur, sicut dicimus de offensa et macula, quae manent.

Prima pars patet, quia solvere, vel absolveré, et ligare opponuntur (Matt. 18): “quodcunque ligaveritis, erit ligatum”. Idem Matt. 16. Et tamen ligare est ponere vinculum, ergo solvere, vel absolveré, est tollere vinculum. Idem patet Tob. 3, scilicet: “peto Domine ut de vinculo improprietatis huius absolvas me”. Et sic dicitur homo absolvi de peccatis in quantum peccata sunt quaedam vincula vel in eis sunt aliqua vincula, sic patet Prov. 5, scilicet: “iniquitates suae capiunt impium et funiculo peccatorum suorum quisque constringitur”. Eadem est sententia Magistri (*Sententiarum* 4, dist. 18, cap. 1) scilicet: “video quo vinculo eum ligat (scilicet, temporalis poenae), sed non video a quo eum absolvat (scilicet, vinculo), et ideo quaero, ante poenitudinem quippe cordis, anima reatus maculam habet et foetorem peccati, atque aeternae ultionis vinculo ligata existit”.

Idem tenet Sanctus Thomas (tertia parte *Summae*, quaest. 84, art. 3, in corpore), cum ait: “sacramentum poenitentiae non consistit in consecratione alicuius materiae, nec in usu alicuius et caetera, sed magis in remotione alicuius materiae, scilicet, peccati, prout peccata dicuntur esse materia poenitentiae, talis autem remotio peccatorum signatur a sacerdote cum dicitur: “ego te absolvo”. Nam peccata sunt quaedam vincula, secundum illud Prov. 5: “iniquitates suae capiunt impium et funibus peccatorum suorum quisque constringitur”.

Secunda pars, scilicet, quod culpa non dicat aliquod vinculum, patet quia culpa dicit privationem circumstantiarum debitarum inesse, ut supra dictum est. Dicit ergo rationem privationis et non rationem vinculi, maxime quia privatio non est ens positivum, sed privativum, vinculum autem est ens positivum, sive sit ens reale, sive sit ens rationis, ideo a culpa non posset quis absolvi, etiamsi illa maneret tempore, quo homo absolvitur a Deo de peccato, ut dictum est.

De poena, etiam dicendum quod non potest quis absolvi a poena propter duas rationes supra positas de culpa, quae quasi poenae conveniunt. De prima patet, nam dicebamus de culpa quod nemo ab ea absolvi potest, quia illa iam non est quando Deus aut sacerdos hominem absolvit, sed praeteriit et contrario de poena dicitur, scilicet, quod homo non possit absolvi ab illa, quia quando a Deo aut a sacerdote absolvitur, poena nondum est, nec aeterna nec temporalis, absolutio tamen non fit de eo quod nihil omnino est. De secunda ratione, patet quia, sicut non potest quis absolvi a culpa, quia illa non dicit rationem vinculi, ita nec poterit absolvi a poena, quia poena non dicit rationem vinculi nec poena est vinculum, sed ad poenam est vinculum, scilicet, obligatio quaedam ad tolerandum eam.

Solus autem reatus in peccato est, a quo absolvitur, quia isti competunt duae conditiones necessariae de absolutione, scilicet, quod maneat eo tempore quo Deus vel sacerdos absolvit et quod dicat rationem vinculi. Primum patet quia reatus manet, quando homo paenitet de peccato, ut ait Sanctus Thomas (*Sententiarum* 4, dist. 14, quaest. 1, art. 6, in solutione tertii argumenti), nunc sic manet, quando Deus hominem absolvit et ab ipso reatu, scilicet, mortis aeternae, Deus absolvit proprie. Manet etiam reatus tempore quo sacerdos absolvit, quia manet reatus poenae temporalis et a parte

illius absolvit sacerdos, ut ait Sanctus Thomas (*Sententiarum* 2, dist. 42, art. 2 et prima secundae, quaest. 87, art. 6 et tertia parte *Summae*, quaest. 86, art. 4 et 5, per totum).

Secundum patet quia reatus proprie dicit rationem vinculi, cum nihil aliud sit reatus nisi obligatio ad poenam, ut Sanctus Thomas (*Sententiarum* 2, dist. 42, art. 2, in corpore, et in art. 2, in contrarium): “obligatio autem est vinculum, quia obligatio est magna, vel talis ligatio, et a ligando dicitur”. Item quia ut ait Sanctus Thomas (tertia parte *Summae*, quaest. 84, art. 3, in corpore), “a peccatis dicitur homo absolvi, inquantum peccata sunt quaedam vincula”, et tamen in omnibus quae sunt in peccato, scilicet, octo supra enarratis, nihil est quod habeat vel dicat rationem vinculi, nisi reatus, ideo ab eo solo homo absolvitur, sive a Deo, sive a sacerdote. Istum modum loquendi servat semper Magister (*Sententiarum* 4, dist. 18), nam, cum loquatur de diversis quae sunt in peccato, nunquam de aliquo eorum dicit quod homo ab illo absolvatur, nisi de debito mortis aeternae. Nam de hoc dicit “ligare” et “solvere” et, tamen, debitum mortis aeternae nihil aliud est quam reatus vel vinculum, sic etiam ipse dicit, vocans eum “vinculum aeternae mortis”. Patet, cum dicitur, “ante poenitudinem, quippe cordis anima reatus maculam habet et foetorem peccati atque aeternae ultionis vinculo ligata existit”. Et iterum, eadem distinctione, capitulo 4, dicitur: “ut maculam abstergat, vel debitum aeternae mortis solvere valeat”. Et iterum ibidem, scilicet, “cum peccator ligatus teneatur mentis contagione et debito aeternae poenae, alterum curari per Deum, alterum solvi per sacerdotem”, scilicet, debitum solvi vel absolvi aliquem ab eo. Et iterum ibi, scilicet: “debitum vero poenae aeternae solvere concessit sacerdotibus”. Et hoc saepe dicit. De aliis autem quae sunt in peccato, scilicet, macula, ofensa et tenebris, non dicit solvere vel absolvere, sed purgare, emundare, tollere et remittere, et sic absolutio de solo reatu dicitur.

Sed obiicietur quod saepe dicunt doctores aliqui, vel saltem vulgares, quod absolvat Deus hominem a culpa, vel sacerdos.

Dicendum quod, si proprie consideretur significatio horum terminorum, scilicet, absolvere a culpa, non debet ullo modo concedi quod a culpa quis absolvatur, sed illi qui large accipiunt istos terminos concedunt, ideo Sanctus Thomas quasi nunquam dicit quod absolvatur homo a culpa vel quod Deus absolvat hominem a culpa, sed quod culpa

remittatur per Deum, ut patet per Beatum Thomam (tertia parte *Summae*, quaest. 86, art. 4 et 5 et 6 per totum, et in aliis locis).

Dicendum, tamen, quod aliqui concedunt quod homo absolvitur a culpa secundum quod culpa aequivoce sumitur, nam uno modo accipitur culpa pro toto quod est in peccato praeter poenam, eo modo quo malum humanum distinguitur sufficienter per poenam et culpam, ut ait Sanctus Thomas (*Sententiarum* 2, dist. 35, art. 1, in corpore). Et sic culpa includit septem quae sunt in peccato, scilicet, actum, culpam, offensam, maculam, tenebras, reatum et pronitatem ad malum. Et tunc simpliciter concedendum est quod homo absolvitur a culpa per Deum et per sacerdotem, quia in culpa sic sumpta aliquid includitur a quo homo proprie absolvitur, scilicet, reatus. Et hoc modo etiam dicimus quod homo absolvitur a peccato, quia, licet non absolvatur ab omnibus quae sunt in peccato, absolvitur ab aliquot quod est in peccato. Et est istud imperfectio absolutionis, quia perfecta absolutio est quando homo absolvitur ab omnibus quibus tenebatur ligatus, et tamen in peccato, licet multa sint, non tenetur homo ligatus omnibus, sed solum est formaliter ligatus per reatum, quia ipse est obligatio quaedam, ut saepe dictum est, ideo absolvi ab illo est perfecta absolutio. Alio modo potest dici quod dicitur homo absolvi a culpa, ita quod culpa accipiatur non pro culpa proprie dicta, sed pro macula et pro reatu. Et satis proprie dicitur quia saltem ipsi reatui conveniat, quod ab eo homo absolvatur. Sic exponit Magister istam propositionem vel dictum, scilicet, “absolvi a culpa” (*Sententiarum* 4, dist. 18, cap. 4) cum dicit: “sed quaeritur utrum a peccato absolvere valeat sacerdos, id est, a culpa, ut culpa maculam abstergat, vel debitum aeternae mortis solvere valeat”. Et isto modo ego quoque concedo absolvi hominem a culpa, sed non est culpa proprie dicta ipsa a qua absolvitur hic.

Aliter potest dici quod absolvatur quis a culpa, accipiendo culpam pro solo reatu, a quo proprie homo absolvitur, et quia consueverunt doctores accipere culpam pro reatu et in contrario, concedunt hominem absolvi a culpa, id est, a reatu, patet hoc per Magistrum (*Sententiarum* 2, dist. 42) cum dicit: “reatus autem multipliciter in Scriptura accipitur, scilicet, pro culpa, pro poena et pro obligatione poenae temporalis vel aeternae”. Idem Sanctus Thomas, eadem distinctione, articulo 2, in corpore, cum ait: “reatus nihil aliud est quam obligatio ad poenam”. Et quia haec obligatio quodammodo est media inter poenam et culpam, ex eo, quod propter culpam aliquis obligatur ad poenam, culpa vel poena reatus dicitur, sic ergo dicitur quis absolvi a culpa, id est, a



reatu causato per culpam, quia reatus vocatur culpa et hoc modo ego quoque concedo hominem absolvi a culpa per Deum vel per sacerdotem, id est, a reatu.

Accipiendo autem culpam proprie, ut distinguitur contra alia quae sunt in peccato, non debet concedi quod homo absolvatur a culpa, quia non solum est falsum, sed est impossibile, ut supra declaratum est per duas rationes. Et sic stat conclusio ista in veritate, scilicet, “a poena Deus non absolvit et etiam non absolvit a culpa, nec aliquis sacerdos potest absolvere ab aliquo horum”, sed illud a quo sacerdos absolvit et Deus est solum reatus, de nullo autem alio quod in peccato sit fit absolutio.

Sed obiicietur quod non possit intelligi absolvi a culpa, id est, a reatu, cum possit aliquis absolvi a culpa, qui non absolvatur a reatu. Sic patet per Sanctum Thomam (tertia parte *Summae*, quaest. 86, art. 4, ubi quaerit an, remissa culpa per poenitentiam, maneat reatus poenae, et determinat quod sic, ibi et sequenti articulo). Ergo absolutio a culpa, vel remissio eius, distinguitur ab absoluteione et reatu. Dicendum quod a culpa proprie sumpta non potest fieri absolutio, nec sit remissio eius, sed per se cessat, antequam Deus vel sacerdos aliquid operetur circa poenitentem, supra declaratum est. Et cum Sanctus Thomas distinguit culpam et reatum, dicendum quod non accipitur ibi culpa stricte et proprie, sed solum pro reatu poenae aeternae. Et quando ille remittitur, dicitur remitti culpa, quia ille est directus effectus culpae, ut ait ipse Sanctus Thomas (*Sententiarum* 2, dist. 43, art. 2) et quando ponit reatum intelligit de reatu poenae temporalis, et tunc verum est quod remissio reatus poenae aeternae non est remissus reatus poenae temporalis, ut declaratur in allegato art. 4 et 5 sequenti.

Aliter potest dici, et magis conformiter ad intentionem Sancti Thomae, scilicet, quod non accipit ibi culpam pro culpa, sed pro macula, quae etiam sequitur ex culpa et vocatur “macula culpae”, ut ait Magister (*Sententiarum* 4, dist. 18, cap. 4). Et reatus accipitur pro obligatione ad poenam temporalem et ista non remittuntur unica remissione, sed Deus remittit vel tollit maculam per gratiam et adhuc remittit reatum poenae temporalis, quod autem sic intelligat Sanctus Thomas patet, quia idem dubium quasi ab eo discutitur (tertia parte *Summae*, quaest. 86, art. 4, et *Sententiarum* 4, dist. 18, quaest. 2, art. 3) et ponuntur quasi eadem, immo, penitus eadem in sententia utrobique et titulus quaestionis est secundum alia verba, scilicet: “si remittatur peccatum quantum ad maculam an quantum ad omnem poenam”. Et sic apparet quod idem est dici hoc ac si

dicatur an, remissa macula, remittatur reatus, sicut quaerebat in tertia parte *Summae*, quaest. 86, art. 4. Et sic patet quod a culpa proprie dicta non vult Sanctus Thomas aliquem absolve, nam etiam remitti non potest. Si autem obiiciatur quod, licet Sanctus Thomas non dicat hominem absolvi a culpa, dicit tamen saepe “remitti culpa”, ut patet in tertia parte *Summae*, quaest. 86, art. 4, 5 et 6, et in aliis locis, dicendum quod culpa proprie sumpta etiam non remittitur, sed esse cessat, sed Sanctus Thomas accipit culpam pro macula ibi, ut probatum est supra, et interdum pro reatu, et ista remittuntur proprie.

Cum autem aliqui, licet satis grosse, ut supra probatum est, dicant hominem absolvi a culpa et poena (cum dicere deberent proprie loquendo absolvi plenarie), licet improprie loquantur, tamen id quod significare intendunt verum est et nos illud concedimus, nam intendunt significare quod, quando quis absolvitur a culpa et poena, tollitur ei omnis obligatio ad poenam, tam ad aeternam quam ad temporalem, ita ut nihil tolerare debeat poenalitatis in inferno nec in purgatorio, nec in hoc saeculo pro illis peccatis de quibus absolvitur, factis illis quae imponuntur per concedentem talem indulgentiam. Et talis absolutio, proprie loquendo, vocatur plenaria, scilicet, quia nihil manet de quo possit iam absolvi confessus. Et hoc non fit in absolutione sacerdotum minorum, quia, licet absolvant hominem, non plenarie absolvent, cum maneat homo obligatus ad quandam partem poena temporalis sive purgatoriae. Ad hoc tamen, quod ista propositio sit vera, debet sic intelligi, quod absolvitur quis a culpa et poena, id est, a reatu poenae aeternae et a reatu poenae temporalis. Et in isto sensu ponit istam quaestionem Franciscus de Maironis (*Sententiarum* 4, dist. 19), scilicet, an Papa possit absolvere a culpa et a poena et an possit dare indulgentias plenarias. Et verum est quod potest plus quam plenarias, ut supra probatum est.

Non ergo habebat quidquam difficultatis conclusio ista, etiam in apparentia visa declaratione, nisi eam malivoli liventi oculo conspexissent. Falsa ergo illis videbatur, quia vere falsam eam esse voluissent, aut videri simulabant, ut libertius et honestius quod conceperant possent efficere.

## CAPÍTULO VI

**Donde se trata de la manera de hablar acerca del pecado y de por qué nadie es absuelto de la culpa ni tampoco lo es de la pena, así como únicamente en qué sentido podría admitirse que alguien fuera absuelto de la culpa y de la pena**

Ahora se ha de abordar la cuestión principal, a saber, cómo nadie es absuelto de culpa ni tampoco de pena, sino que es de otra cosa de la que el hombre es propiamente absuelto cuando le son perdonados los pecados. En relación a ello, se ha de saber que la Sagrada Escritura nunca utiliza ese modo de hablar, es decir, que alguien sea absuelto de culpa. Por el contrario, se sirve de otros verbos en relación al pecado: perdonar, suprimir, remitir, borrar, eliminar, liberar y condonar.

Lo primero se constata en Mc. 2, cuando Cristo dijo: “hijo, tus pecados te son perdonados” y los judíos afirmaron: “¿quién, sino Dios, puede perdonar los pecados?”, diciendo Cristo a continuación: “¿qué es más fácil decir a un paralítico: tus pecados te son perdonados, o decirle: levántate...?”. Eso mismo aparece en Mt. 9 y en Lc. 5.

Lo segundo se evidencia cuando se dice (Ex. 34): “...que extiendes su misericordia por doquier y que suprimes la iniquidad, los crímenes y los pecados”. Y a continuación: “si he hallado la gracia en tus ojos, te suplico que vengas con nosotros, pues el pueblo es de dura cerviz, que suprimas nuestras iniquidades y pecados y que nos poseas”. Y en Núm. 14 se dice: “el Señor es paciente y de gran misericordia y suprime la iniquidad y los crímenes”.

El tercer término aparece en Mt. 9: “confía, hijo, tus pecados te son remitidos”, como también en Lc. 5, mientras que en Jn. 20 se dice: “a quienes remitáis los pecados, les serán remitidos”. Y en Mt. 12 se dice: “todo pecado de blasfemia será remitido a los hombres, pero la blasfemia al Espíritu no será remitida, y a cualquiera que haya dicho alguna palabra contra el hijo del hombre se le remitirá, pero no a quien lo diga contra el Espíritu Santo, ni en esta vida ni en la otra”. Y en virtud de esto se produce la remisión de los pecados, la cual decimos que se realiza por medio de Cristo benedictísimo (Act. 10): “de este todos los profetas dan testimonio de que la remisión de los pecados llega

por medio de su nombre”. Y en Heb. 9: “según la ley, casi todo es purificado con la sangre y sin sangre no se produce la remisión de los pecados”. También en Mc. 1 se dice: “estuvo Juan en el desierto bautizando y predicando el bautismo de penitencia para la remisión de los pecados”.

Lo cuarto queda reflejado en Jn. 1: “he aquí el Cordero de Dios, que borra el pecado del mundo”. También aparece en Is. 53: “él mismo llevó los pecados de muchos e intercedió por los malhechores”, aunque en este contexto la expresión podría interpretarse como que realmente llevó, es decir, que soportó la pena por nuestros pecados, por lo que ello no significaría borrar los pecados por nosotros, sino sólo que pagó el precio para que los pecados sean borrados. No obstante, parece que llevar los pecados y borrarlos son equivalentes, por lo que es evidente que se dice lo mismo con diferentes palabras.

El quinto término, a saber, eliminar, queda patente en Is. 43: “yo soy, con mi labor, quien elimina tus iniquidades”. Y en Act. 3 se dice: “arrepentíos y convertíos, pues, para que sean eliminados vuestros pecados”. Y en Col. 2 se refiere: “eliminando la escritura del decreto que nos era adversa, porque era contraria a nosotros”. Y se refiere a eliminar los pecados, porque aquella escritura contenía la obligación de la muerte eterna por el pecado.

Lo sexto se muestra cuando se dice: “libera los crímenes a tu pueblo Israel”, es decir, “remite los pecados del pueblo”<sup>268</sup>.

Sobre lo séptimo, o sea, condonar, es evidente que en Col. 2 se dice: “condonándonos todas las faltas y eliminando la escritura del decreto que nos era adversa”, es decir, remitiendo las faltas.

Las expresiones referidas son las que se aplican con propiedad al pecado, sin sentido figurado. Sin embargo, también en ocasiones se dice que alguien es limpiado de pecado y que los pecados se convierten en purezas, como ocurre en el Sal. 50: “me rociarás con

---

<sup>268</sup> Cita correspondiente a la oración *Veni Señor y no tardes (Veni Domine et noli tardare)*, letanía que se recoge en los libros de horas para recitación en época de Adviento.

hisopo y seré limpio, me lavarás y quedaré más blanco que la nieve”, igual que en Is. 1 se dice: “si tus pecados han sido como la grana, blanquearán como la nieve”. Pero estas expresiones sí tienen un sentido metafórico, como si los pecados fueran ciertas suciedades de los cuerpos o ciertos cuerpos inmundos. En cambio, no se encuentra en la Escritura que se utilice “soltar” para referirse a los pecados. Así, incluso aunque se argumente que en Mt. 16 se dice: “cualquier cosa que hayas desatado en la tierra será desatada también en los cielos”, se debe indicar que no se predica el desatar del pecado, queriendo afirmar que algún pecado es desatado, sino que se predica del hombre, algo así como que el hombre es soltado del pecado o del vínculo, sobre todo porque aquello que se desata es lo que está atado o puede estarlo y, sin embargo, el pecado no está atado, sino que es el hombre el que está atado al pecado o por el pecado. Por ello, no es el pecado lo que es desatado, sino que es el hombre quien es desatado del pecado.

Por su parte, el término “absolver”, para referirse al pecado, nunca se encuentra en la Sagrada Escritura, por lo que no se absuelven los pecados ni tampoco a nadie de ellos. Digo todo esto para que se vea que, si alguien dice que el hombre no es absuelto de culpa, no por eso se piense que actúa contra la manera de hablar de la Sagrada Escritura, al no referirse nunca la Escritura a los pecados de este modo, aunque lo haga de muchas otras formas. Y no sólo no se atenta contra la forma de hablar contenida en la Sagrada Escritura si se afirma que nadie es absuelto de culpa, sino tampoco si se dice que nadie es absuelto de los pecados, al no hallarse en ninguna parte de toda la Sagrada Escritura ese modo de hablar, aunque, no obstante, se haya de reconocer que el hombre es absuelto de los pecados, puesto que esa afirmación es verdadera y correcta desde el punto de vista del significado, si bien la expresión “es absuelto de culpa” no sea correcta, como luego se dirá. Además, se debe tener en cuenta que, con relación a los pecados, no siempre existe un único modo de hablar en lo que se refiere a su remisión, puesto que en principio nada se distinguía en el pecado. Por eso, cuando se perdonaba un pecado no se decía perdonar la culpa, la ofensa, la falta ni ninguna otra cosa, sino que se hacía referencia a todo junto, de manera que el pecado se perdonaba, se borraba o se suprimía indistintamente. Esto se percibe en todas las expresiones antes recogidas y que contienen ejemplos tomados de la Sagrada Escritura, en los cuales se dice que es perdonado el pecado o la iniquidad o el crimen, no distinguiéndose nada en el pecado salvo en contadas ocasiones. Y, en este caso, todas estas expresiones son verdaderas y adecuadas, porque el pecado se perdona, se remite, se borra, se elimina, cesa de existir o

el hombre es absuelto de él, dado que, existiendo en el pecado muchas cosas, una expresión se corresponde con una cosa, otra se corresponde con otra y así todas serán apropiadas. Por el contrario, si deseáramos individualizarlas y aplicar todas estas expresiones a cada una de ellas, entonces algunas serían falsas estrictamente hablando<sup>269</sup>.

Después de haber transcurrido un tiempo, los doctores distinguieron algunas cosas en el pecado, no porque no estuvieran antes, sino porque en un primer momento no fueron consideradas, de igual modo que ocurre en las ciencias con los avances que continuamente se producen en ellas, donde el tiempo es un buen aliado suyo (*Ética* 1<sup>270</sup>). Así, la Sagrada Escritura no establecía estas distinciones para el pecado, porque se expresa según la costumbre de los tiempos y de las gentes, en los cuales y para las cuales se expresa, con objeto de que se entienda con gran facilidad. Por su parte, los doctores establecieron en el pecado únicamente la distinción entre la culpa y la pena, siendo la razón de ello el hecho de que el pecado es cierto mal y que en el mal de la criatura racional se distingue suficientemente entre la pena y la culpa, como demuestra Santo Tomás (*Sentencias* 2, dist. 35, art. 1, en el cuerpo). Y se dice, refiriéndose a cualquier pecado, que es voluntario, bien en cuanto que se comete de modo voluntario o en cuanto se deriva directamente de algún hecho voluntario. En cambio, de la pena se dice que es involuntaria o que se deriva involuntariamente de un hecho. Así habla Agustín y lo mismo es postulado por Santo Tomás: “todo nuestro mal viene determinado por lo que hacemos o por lo que sufrimos”. Pero el mal que hacemos constituye la culpa, igual que el mal que sufrimos constituye la pena. De ese modo la culpa, tal y como se entiende generalmente, se refiere a todos los siete aspectos expuestos por nosotros, a saber, el acto del pecado, la culpa, la ofensa, la mancha, las tinieblas, la falta y la inclinación al pecado, porque todos ellos son los que nosotros realizamos o, al menos, los que se derivan directamente de lo que realizamos. Por el contrario, la pena escapa a la naturaleza de estos aspectos, puesto que es involuntaria y además no la cometemos, sino que la sufrimos. Ni siquiera se sigue directamente de nuestros actos, sino únicamente de la voluntad de Dios, al desear regularizar la culpa por medio de la pena. Interpretando la culpa en ese sentido, admito que Dios absuelve

---

<sup>269</sup> He aquí la clave del error de interpretación de la tesis condenada.

<sup>270</sup> *Ética* I, 7.

de culpa y que el sacerdote también absuelve de culpa, y se ha de admitir como incuestionable que ello constituye una expresión verdadera y apropiada. Pues, como la culpa así entendida contiene los siete aspectos señalados, incluye entre ellos aquella falta de la que alguien propiamente es absuelto. Es más, de ninguna otra cosa es alguien absuelto excepto de la falta, por lo cual el hombre es absuelto verdaderamente de la culpa en tanto que la culpa constituye la propia falta. Y digo que Dios absuelve al hombre de culpa porque, cuando infunde la gracia justificando al impío, le absuelve de la falta de la muerte eterna, porque la falta se denomina culpa en este sentido, por lo que se absuelve de culpa. También cualquier sacerdote, por medio del poder de las llaves, absuelve de esta manera de culpa, es decir, de la falta de la pena temporal. De modo que, en virtud del referido poder de las llaves, una parte de la pena contraída es borrada, la cual se estaba soportando temporalmente.

Después de esto, con el transcurso del tiempo los doctores establecieron más distinciones en el pecado y se alcanzaron las ocho que hemos detallado antes, las cuales no han sido inventadas ni descubiertas por nosotros en este momento, tal y como algunos malvados y mezquinos criticaban, sino que todas han sido expuestas por los antiguos y los modernos doctores, especialmente por Santo Tomás, en distintos, aunque dispersos, lugares, según hemos puesto de manifiesto al examinar cada uno de ellas<sup>271</sup>. De este modo, entendiendo, en sentido estricto, la culpa como algo separado de las otras siete, no es verdad que el hombre sea absuelto de culpa. Mas aún, eso no es posible sin incurrir en contradicción. Ante ello, es cierto que Dios no absuelve de culpa y que ningún sacerdote puede hacerlo tampoco. No obstante, nadie debe sorprenderse de quienes utilizan parcas expresiones ni de quienes son arrastrados por modos coloquiales de hablar. Y a la vista de esto debe quedar claro que yo no considero que alguien permanece en pecado o con pecado porque este no sea borrado por Dios, por el sacerdote ni por el penitente, o porque no deje de existir por sí solo, pues, en caso contrario, si permaneciera cualquiera de los ocho elementos antes citados, no podría el hombre alcanzar la vida eterna y, sin embargo, es evidente que creemos firmemente que muchos la han alcanzado y que cada día muchos la siguen alcanzando, creencia que constituye la esperanza con la que vivimos. Sin embargo, y aunque nada del pecado deba permanecer, no resulta necesario que el hombre tenga que ser absuelto de todo lo

---

<sup>271</sup> Véase nota 243.

que contiene el pecado, puesto que existen algunos elementos en él incompatibles con la absolución, si bien es cierto que pueden borrarse de otras formas o desaparecer por sí mismos. Y así, cuando decimos que Dios no absuelve de culpa, no se debe pensar que Dios no pueda hacerlo, como si le faltara el poder para eso, puesto que posee un poder infinito, principalmente porque si la culpa fuera algo de lo que el hombre pudiera o debiera ser absuelto, nada sería más fácil que el hecho de que Dios absolviera de ella o la borrara. En realidad, y puesto que cualquier persona puede, en efecto, perdonar todos los actos que se hayan cometido contra Él, con más razón podrá Dios borrar la culpa y todo lo que se hubiera realizado en su contra. Tampoco se debe pensar que Dios podría absolver de culpa pero que no lo hace porque no quiere hacerlo, porque en ese caso la culpa permanecería atando al hombre, de modo que no podríamos tener nunca la vida eterna. Pero se dice que Dios no absuelve de culpa en el sentido de que la propia culpa no es algo de lo que el hombre pueda, es decir, deba, ser absuelto, del mismo modo que es verdad que Dios no puede absolver a las piedras del pecado, no porque no tenga potestad para absolver a cualquiera que pueda ser absuelto, sino porque precisamente la piedra no puede ser absuelta ni tiene nada por lo que pueda serlo<sup>272</sup>.

La razón por la cual nadie puede ser absuelto de culpa es doble. La primera es que alguien puede ser absuelto sólo de algo que existe, pues sería ridículo afirmar que el hombre es absuelto de algo que no es absolutamente nada, porque en ese caso no habría diferencia entre absolver y no absolver. La culpa, por el contrario, ya no permanece durante el tiempo en el que la absolución tiene lugar, por lo que nadie puede ser absuelto de ella. Esto se aprecia si se tiene en cuenta que la absolución se produce a través de Dios y a través del sacerdote y que, no obstante, la culpa ya ha dejado de existir antes de que tenga lugar alguna de esas absoluciones. Es evidente que se considera que Dios absuelve al hombre del pecado cuando se convierte mediante la contrición y Dios le infunde la gracia, justificándole, pero para entonces no mantiene la culpa, puesto que esta ya ha dejado de existir, al no ser la culpa otra cosa que la privación de las debidas circunstancias o de cierta ordenación, lo que pertenece al acto, como se ha indicado. Y esa privación se basa en un acto positivo, el cual constituye su sujeto propio, lo mismo que ocurre con la ceguera respecto del ojo, por lo que es imposible que permanezca esa privación mientras no permanezca el acto del pecado,

---

<sup>272</sup> Otra vez el autor nos proporciona una explicación nítida y concisa del sentido de su tesis.



por lo cual la culpa sólo permanece mientras permanece el acto, razón por la cual, cesando este acto, la culpa ya nada es, o sea, ni un ente privativo ni uno positivo. Es así que, cuando Dios absuelve mediante la contrición, ya no existe el acto del pecado, pues ya pasó, aunque después el hombre sufra por aquello. Por lo tanto, cuando Dios absuelve al hombre del pecado ya no permanece la culpa, luego el hombre no puede ser absuelto de ella.

Parece evidente, pues, que la culpa, entendida con propiedad, no es sino aquella privación de las circunstancias, como dijimos. Y esto lo mantiene Santo Tomás (*Sentencias* 2, dist. 35, art. 1, en la solución del tercer argumento), cuando afirma: “el mal de la culpa consiste en un defecto del acto, en función de lo que lo separe del debido fin o de las debidas circunstancias”. Lo mismo queda claro de nuevo a través de este autor (tercera parte de la *Suma*, cuest. 86, art. 4, en la solución del primer argumento), cuando afirma: “se ha de decir que la culpa mortal representa el alejamiento de Dios y la conversión hacia el bien mutable” y, sin embargo, la aversión y la conversión son la propia privación de las debidas circunstancias, es decir, en tanto que el hombre se aleja de lo que no debe alejarse, o sea, de Dios, y se dirige hacia lo que no debe dirigirse, o sea, al bien mutable. Por su parte, el hecho de que la culpa no permanezca durante el tiempo en el que Dios absuelve al hombre queda de manifiesto porque Dios absuelve al hombre en el momento en que le infunde la gracia justificante, por la cual se borra la mancha, tal y como sostiene Santo Tomás (primera sección de la segunda parte, cuest. 86, art. 2, en el cuerpo). Así, antes de que Dios borre la mancha, nada hace en relación a la remisión o la absolución de los pecados, puesto que Dios actúa únicamente a través de la gracia, y, sin embargo, cuando la mancha es borrada, la culpa ya ha dejado de existir, por lo que, en relación a la culpa, Dios no hace nada. Esto se refleja a través de Santo Tomás (primera sección de la segunda parte, cuest. 87, art. 6, en el cuerpo), cuando dice: “se ha de indicar que en el pecado pueden considerarse dos cosas, a saber, el acto de la culpa y la mancha subsiguiente”. De modo que después de la culpa se origina la mancha, no permaneciendo ambas de manera simultánea. Eso mismo se muestra con claridad en el cuerpo de ese artículo, cuando se dice: “por lo cual la mancha del pecado no puede ser borrada en el hombre, salvo que la voluntad del hombre acepte el orden de la justicia divina, es decir, que él asuma voluntariamente para sí la pena como compensación de la culpa pasada...”. Y así se ve que la culpa ya pasó cuando la mancha es borrada por la gracia y que antes de la gracia nada hace Dios

respecto al hombre penitente, siéndole remitido el pecado por la gracia y no siendo remitido nada antes de la gracia. Así que, en lo que respecta a borrar la culpa, Dios nada hace, pues, con anterioridad a que opere, la misma deja de existir, por lo que Dios no absuelve de culpa.

En relación a los sacerdotes, en cambio, el que no absuelvan de la culpa parece una cuestión más clara, porque la absolución sacerdotal se produce después de la absolución de Dios, es decir, después de que el hombre haya sufrido por el pecado y de que dicho pecado haya sido confesado. Y, sin embargo, Dios no absuelve de culpa, como se ha dicho, porque aquella deja de existir antes de que Dios absuelva al hombre de pecado, así que, con más razón, los sacerdotes no podrán absolver de la misma. Esto, sin duda, no se produce por una falta del poder de las llaves, sino porque la culpa ya no existe y las llaves, simplemente, no pueden actuar sobre algo que no existe, sino sólo sobre algo que sea de alguna manera un ente. Santo Tomás también mantiene esta idea (*Sentencias* 4, dist. 14, cuest. 1, art. 6), pues, cuando argumenta que la penitencia no se puede aplicar a los pecados porque ya han pasado, responde, en la solución del tercer argumento, que la penitencia se refiere a lo que está presente, aunque reconoce que, por mucho que el pecado sea algo pasado en cuanto al acto, sin embargo permanece su efecto, sea en calidad de falta, mancha u ofensa divinas.

Así, pues, si el hombre no se arrepiente de lo pasado sino de lo presente, con mayor razón no será absuelto de lo pasado, sino sólo de aquello que permanece. Esto incluso se aprecia en el propio discurso de Santo Tomás, al afirmar que cuando nos sometemos, o estamos en condiciones de hacerlo, a una penitencia por el pecado, ya no permanece la culpa, a la par que detalla los elementos que permanecen del pecado, entre los que no incluye a la culpa, sino sólo a la mancha, a la ofensa y a la falta. Y dice que, después del acto del pecado, esos eran los que permanecían, con lo cual da a entender que la culpa no permanece después del acto del pecado, sino que deja de existir junto con el acto, dado que se apoya en él de igual modo que el accidente privativo lo hace en aquello a lo que pertenece. Y de esta manera no sólo no es absuelto nadie de culpa, sino que ni le es eliminada, ni borrada, ni perdonada, ni suprimida, porque eso sólo sería realizado por Dios o por un sacerdote, pues ningún otro haría tales cosas, y, sin embargo, la culpa desaparece antes de que Dios actúe sobre el pecador que se convierte y también antes de que el sacerdote actúe, como ya se ha demostrado, por lo que ni es borrada, ni

perdonada, ni suprimida por Dios ni por el sacerdote, sino que la misma deja de existir con anterioridad a cualquier actuación de ellos. Por su parte, el hecho de que Santo Tomás diga con frecuencia que la culpa es remitida por Dios se explicará después.

La segunda razón por la que nadie puede ser absuelto de culpa viene determinada por cuanto que desatar o absolver implica, según la expresión misma, borrar un vínculo, pero la propia culpa no implica la existencia de un vínculo, sino más bien una cierta privación. Por lo tanto, nadie es absuelto de culpa. Es más, incluso si la culpa permaneciera después del acto del pecado, cuando Dios infunde al hombre la gracia, el hombre no sería absuelto de culpa, sino que le sería remitida o borrada, como dijimos a propósito de la ofensa o de la mancha, que sí permanecen.

La primera parte es evidente, porque desatar, o absolver, y atar son hechos opuestos (Mt. 18): “cualquier cosa que hayáis atado, será atada”. Igual aparece en Mt. 16. Y, no obstante, atar es establecer un vínculo, luego desatar, o absolver, es borrar un vínculo. Eso mismo queda reflejado en Tob. 3: “te pido, Señor, que me absuelvas de la atadura de esta afrenta”. Y de este modo se dice que el hombre es absuelto de los pecados en cuanto que los pecados constituyen ciertas ataduras o que en ellos existen ciertas ataduras, como se muestra en d: “sus iniquidades se apoderan del impío y cada uno está aprisionado con el lazo de sus pecados”. La misma sentencia se halla en el Maestro (*Sentencias* 4, dist. 18, cap. 1): “veo con qué atadura está ligado (a saber, con la de la pena temporal), pero no acierto a ver de qué le absuelve (es decir, de qué atadura), y por eso me pregunto si, por encima de la pesadumbre del corazón, el alma presenta la mancha de la falta y el hedor del pecado, y si se halla atada por el vínculo del castigo eterno”. También ello se recoge en Santo Tomás (tercera parte de la *Suma*, cuest. 84, art. 3, en el cuerpo), cuando se afirma: “el sacramento de la penitencia no consiste en la consagración de alguna cosa, ni en el empleo de algo..., sino más bien en el alejamiento de alguna cosa, es decir, del pecado, en tanto que los pecados se consideran materia de penitencia, de tal modo que al alejamiento de los pecados se refiere el sacerdote cuando dice: “yo te absuelvo”. Así, los pecados constituyen ciertas ataduras, según aquello que aparece en Prov. 5: “sus iniquidades se apoderan del impío y cada uno está aprisionado con las ataduras de sus pecados”.

La segunda parte, a saber, que la culpa no indica ninguna atadura, se ve al considerar que la culpa indica que uno se halla ante una privación de las circunstancias debidas, tal y como antes se ha dicho. Así, pues, indica la razón de la privación y no la razón de la atadura, sobre todo teniendo en cuenta que la privación no es un ente positivo, sino uno privativo, mientras que, por el contrario, la atadura es un ente positivo, sea un ente real o sea un ente de la razón, por lo que nadie podría ser absuelto de culpa, incluso si aquella se mantuviera en el tiempo en el cual el hombre es absuelto del pecado por Dios, según ya se ha indicado.

Sobre la pena se debe afirmar que nadie puede ser absuelto de ella a causa de las dos razones expuestas a propósito de la culpa, las cuales se adecúan también en lo esencial para el caso de la pena. En relación a la primera, decíamos sobre la culpa que nadie puede ser absuelto de ella, puesto que ya no existe cuando Dios o el sacerdote absuelven al hombre, debido a que la misma ya ha pasado, mientras que, por el contrario, de la pena se dice que el hombre no puede ser absuelto de ella, porque cuando es absuelto por Dios o el sacerdote, la pena todavía no existe, ni eterna ni temporal, mientras que la absolución no se realiza sobre algo que no existe en absoluto. En relación a la segunda razón, es evidente que, así como no puede nadie ser absuelto de culpa porque aquella no constituye la razón de la atadura, de igual modo no podrá ser absuelto de pena, porque la pena no constituye la razón de la atadura ni la pena es la propia atadura, sino que la atadura se vale de la pena, es decir, de cierta obligación para soportarla.

Por ello, sólo la falta está contenida en el pecado, de la cual sí se es absuelto, porque en ella concurren las dos condiciones necesarias para la absolución, a saber, que permanezca en el tiempo en que Dios o el sacerdote absuelve y que constituya la razón de la atadura. El primer aspecto se muestra por el hecho de que la falta permanece cuando el hombre se arrepiente del pecado, como mantiene Santo Tomás (*Sentencias* 4, dist. 14, cuest. 1, art. 6, en la solución al tercer argumento), de manera que permanece en el momento en que Dios absuelve al hombre, por lo que Dios absuelve propiamente de la propia falta, es decir, de la muerte eterna. La falta se mantiene también durante el tiempo en que el sacerdote absuelve, dado que permanece la falta de la pena temporal y el sacerdote absuelve de una parte de aquella, como afirma Santo Tomás (*Sentencias* 2, dist. 42, art. 2, primera sección de la segunda parte, cuest. 87, art. 6, y tercera parte de la *Suma*, cuest. 86, art. 4 y 5 en su totalidad).

El segundo aspecto se muestra por cuanto que la falta constituye propiamente la razón de la atadura, no siendo la falta otra cosa sino la obligación hacia la pena, como refiere Santo Tomás (*Sentencias* 2, dist. 42, art. 2 en el cuerpo, y en el art. 2 al contrario): “la obligación es una atadura, puesto que la obligación es fuerte, como una atadura, de modo que se utiliza el término atar”. Lo mismo que cuando dice Santo Tomás (tercera parte de la Suma, cuest. 84, art. 3, en el cuerpo): “del pecado se dice que el hombre es absuelto, por cuanto que los pecados constituyen ciertas ataduras”, aunque, sin embargo, en todo lo que contiene el pecado, es decir, en los ocho aspectos explicados, ninguno hay que contenga o exprese la razón de la atadura salvo la falta, por lo que el hombre únicamente puede ser absuelto de ella, bien por Dios o bien por el sacerdote. De esa forma de hablar se vale continuamente el Maestro (*Sentencias* 4, dist. 18), pues, cuando se refiere a los diversos aspectos que aparecen en el pecado, en ningún momento dice que el hombre sea absuelto de ninguno de ellos, salvo de la obligación de la muerte eterna. De esta forma, en relación con este elemento utiliza “atar” y “desatar”, aunque, no obstante, la obligación de la muerte eterna no consiste en otra cosa que en la falta o la atadura, según él dice, designándola “atadura de la muerte eterna”. Es evidente, según se indica, que “antes del arrepentimiento del corazón, el alma tiene la mancha de la falta y nace ligada a la atadura del hedor del pecado y del castigo eterno”. Y de nuevo, en esa misma distinción, en el capítulo 4, se afirma que “cuando se limpia la mancha, hasta la obligación de la muerte eterna empieza a desatarse”. Y otra vez (mismo lugar): “permaneciendo el pecador atado por la infección de la mente y la obligación de la pena eterna, de lo uno es curado por Dios y de lo otro es absuelto por el sacerdote”, es decir, de la obligación es desatado o absuelto por el sacerdote. Y a continuación: “verdaderamente, la obligación de la pena eterna llegó a ser desatada por los sacerdotes”. Todas estas expresiones se hallan a menudo. En cambio, de los otros aspectos que hay en el pecado, es decir, la mancha, la ofensa y la oscuridad, no se dice desatar o absolver, sino limpiar, purificar, borrar o remitir, mientras que la absolución sólo se predica de la falta.

No obstante, alguien dirá que algunos doctores, o al menos el vulgo, afirman a menudo que Dios o el sacerdote absuelven al hombre de culpa.

Ante ello, se debe advertir que, si se considera propiamente el significado de esta expresión, a saber, absolver de culpa, en ningún caso debe aceptarse el que alguien sea

absuelto de dicha culpa, sino que, en realidad, aquellos que lo sostienen interpretan superficialmente esos términos, por cuanto que Santo Tomás nunca dice que el hombre sea absuelto de culpa o que Dios absuelva al hombre de culpa, sino que la culpa es remitida por Dios, como se muestra en distintos pasajes suyos (tercera parte de la *Suma*, cuest. 86, art. 4, 5 y 6 en su totalidad, además de en otros lugares).

Debemos especificar, sin embargo, que algunos aceptan que el hombre es absuelto de culpa en base a que la culpa es interpretada equívocamente, pues a veces la culpa es interpretada como todo lo que hay en el pecado además de la pena, de manera que el mal humano se caracteriza básicamente por la pena y la culpa, tal y como dice Santo Tomás (*Sentencias* 2, dist. 35, art. 1, en el cuerpo). Según esto, la culpa comprendería las siete cosas que están en el pecado, a saber, el acto, la culpa, la ofensa, la mancha, la oscuridad, la falta y la inclinación al mal. Y únicamente entonces se ha de admitir que el hombre es absuelto de culpa por Dios y por el sacerdote, porque en la culpa entendida de este modo está incluido algo de lo que el hombre es absuelto, a saber, la falta. Y de esta manera también decimos que el hombre es absuelto de pecado, porque, aunque no sea absuelto de todos los componentes que hay en el pecado, es absuelto de alguno de los que están en el pecado<sup>273</sup>. No obstante, parecería que eso constituye una imperfección en la absolución, porque la absolución completa se produce cuando el hombre es absuelto de todas las cosas por las cuales estaba atado, pero realmente ello no se sostiene si se considera que en el pecado, aunque existen muchas cosas, el hombre no se encuentra atado a todas, sino que sólo se encuentra atado formalmente por la falta, porque sólo la falta implica cierta obligación, como ya se ha dicho en repetidas ocasiones, por lo que en este sentido el ser absuelto de ella supone una completa absolución. De otra forma puede expresarse esto, y es que, cuando se diga que el hombre es absuelto de culpa, la culpa se interprete no como la culpa propiamente dicha, sino en el sentido de la mancha y de la falta. Y queda claro que, hablando con propiedad, al menos eso es adecuado para la propia falta, puesto que de ella es absuelto el hombre. De este modo expresa el Maestro esa proposición o sentencia, a saber, “ser absuelto de culpa”, cuando dice (*Sentencias* 4, dist. 18, cap. 4): “pero se plantea si el sacerdote tiene poder para absolver del pecado, esto es, de culpa, limpiando la mancha de la culpa, o si tiene poder para liberar la atadura de la muerte eterna”. Y así yo

---

<sup>273</sup> De nuevo vuelve a reiterar el sentido de su tesis.

sostengo también que el hombre es absuelto de culpa, pero que no se trata de la culpa propiamente dicha de la que es absuelto.

De otra manera puede afirmarse que alguien es absuelto de culpa, entendiendo por culpa sólo la falta, de la que es hombre es propiamente absuelto, ya que los doctores se han habituado a entender la culpa como falta y viceversa, por lo que aceptan que el hombre es absuelto de culpa, esto es, de falta, lo que también se manifiesta a través del Maestro (*Sentencias* 2, dist. 42), cuando dice: “la falta es interpretada en la Escritura de varias maneras, a saber, como culpa, como pena y como obligación de la pena temporal o eterna”. Esto se constata también en Santo Tomás (misma dist., art. 2, en el cuerpo), cuando afirma: “la falta no es otra cosa que la obligación hacia la pena”. Y como esta obligación está de alguna manera entre la pena y la culpa y puesto que a causa de la culpa alguien es arrastrado a la pena, es por ello por lo que la culpa o la pena se denominan falta y por lo que se dice que alguien es absuelto de culpa, esto es, de la falta producida por la culpa, puesto que la falta se denomina culpa, de tal modo que yo también afirmo que el hombre es absuelto por Dios o por el sacerdote de culpa, es decir, de la falta.

En cambio, interpretando con propiedad la culpa, como algo distinto de los demás aspectos que se presentan en el pecado, no debe sostenerse que el hombre es absuelto de culpa, porque ello no sólo es falso, sino que es imposible, como antes se ha dicho sobre la base de los dos motivos señalados. Y de esta manera se presenta la verdad de esa conclusión, a saber, que “Dios no absuelve de la pena ni tampoco absuelve de culpa, así como tampoco ningún sacerdote puede absolver de ninguna de ellas”, pues aquello de lo que el sacerdote y Dios absuelven es únicamente la falta, por lo que de ninguna otra cosa que hay en el pecado se produce la absolución.

Sin embargo, se objetará que no puede comprenderse el hecho de ser absuelto de la culpa, es decir, de la falta, desde el momento en que alguien, no siendo absuelto de la falta, puede, sin embargo, ser absuelto de la culpa. Así se aprecia en Santo Tomás (tercera parte de la *Suma*, cuest. 86, art. 4, donde plantea si, remitida la culpa mediante la penitencia, permanece la falta de la pena, concluyendo que así es, en ese y en el siguiente artículo). Por lo tanto, la absolución de la culpa, o la remisión de ella, se distinguen de la absolución y de la falta. Se ha de afirmar que no puede producirse la

absolución de la culpa propiamente asumida, ni existe la absolución de ella, sino que cesa por sí misma, antes de que Dios o el sacerdote actúe de algún modo sobre el penitente, como ya se ha dejado claro. También cuando Santo Tomás diferencia culpa y falta, se debe matizar que allí no se entiende la culpa en sentido estricto ni propio, sino sólo en el sentido de la falta de la pena eterna. Y cuando esta falta de la pena eterna es remitida, se dice que la culpa es remitida, porque dicha falta es un efecto directo de la culpa, como sostiene el propio Santo Tomás (*Sentencias* 2, dist. 43, art. 2), mientras que cuando indica específicamente falta se refiere a la falta de la pena temporal, en cuyo caso es verdadero que la remisión de la falta de la pena eterna no se consigue una vez remitida la falta de la pena temporal, tal como se recoge en el citado artículo 4 y en el subsiguiente 5.

De otro modo puede expresarse esto, más conforme con la intención de Santo Tomás, a saber, que no se entienda aquí la culpa como culpa, sino como mancha, la cual también se deriva de la culpa y se denomina “mancha de la culpa”, como afirma el Maestro (*Sentencias* 4, dist. 18, cap. 4). Igualmente la falta es entendida como obligación hacia la pena temporal y esas cosas no son remitidas de forma directa, sino que Dios remite o borra la mancha mediante la gracia y a partir de ahí remite la falta de la pena temporal, algo que también entiende de este modo Santo Tomás, puesto que esa misma duda es disipada por él (tercera parte de la *Suma*, cuest. 86, art. 4, et *Sentencias* 4, dist. 18, cuest. 2, art. 3) y es resuelta casi de igual forma, coincidiendo ambas partes en lo esencial, ya que el título de la cuestión lo que hace es utilizar otras palabras, a saber, “si se remite el pecado en tanto que mancha o en tanto que pena total”. Y así se comprueba que lo mismo es que se diga esto o que se diga que, remitida la mancha, es remitida la falta, tal como se indagaba en la tercera parte de la *Suma*, cuest. 86, art. 4. Y de esta manera se muestra que no pretende indicar Santo Tomás que alguien sea absuelto de la culpa propiamente dicha, porque además no puede ser remitida. Por su parte, si se alega que, aunque Santo Tomás no diga que el hombre es absuelto de culpa, sin embargo utiliza a menudo la expresión “ser remitida la culpa”, como se aprecia en la tercera parte de la *Suma*, cuest. 86, art. 4, 5 y 6, así como en otros lugares, debe señalarse que la culpa propiamente asumida no es remitida, sino que deja de existir, y que Santo Tomás entiende por culpa en ese caso la mancha, como se ha demostrado, y también a veces incluso la falta, las cuales sí son propiamente remitidas.



Pese a que algunos, aunque de forma bastante inexacta, tal como ya se ha demostrado, dicen que el hombre es absuelto de culpa y de pena (debiendo decir en realidad, y hablando con propiedad, ser absuelto plenariamente), con lo cual hablan impropriamente, sin embargo, lo que pretenden dar a entender es verdadero, y nosotros lo admitimos, pues quieren indicar que, cuando alguien es absuelto de pena y de culpa, le es borrada toda obligación hacia la pena, tanto hacia la eterna como hacia la temporal, para que de este modo nada de la penalidad deba soportarse en el infierno o en el purgatorio ni tampoco en esta vida por causa de aquellos pecados de los cuales se es absuelto, una vez que se haya cumplido lo que se haya impuesto a cambio de conceder tal indulgencia. Y tal absolución, hablando con propiedad, se denomina plenaria, porque nada permanece de lo que el confesado pueda ser absuelto después. Esto no se produce por la absolución de los sacerdotes menores, porque, aunque absuelvan al hombre, no le absuelven plenamente, permaneciendo el hombre obligado a determinada parte de la pena temporal o del purgatorio. En relación a esto, para que esa proposición fuera verdadera, debería entenderse que alguien es absuelto de culpa y de pena en el sentido de la falta de la pena eterna y de la falta de la pena temporal. Y en ese sentido plantea la cuestión Francisco de Mayronis (*Sentencias* 4, dist. 19), a saber, si el Papa puede absolver de culpa y de pena y si puede conceder indulgencias plenarias. Y es verdad que puede conceder más que indulgencias plenarias, como antes ha sido demostrado.

Así, pues, no tenía ninguna dificultad esa conclusión, ni siquiera en su apariencia, una vez que ha sido expuesta toda esta disertación, de no ser porque los malvados la habían examinado con el ojo de la envidia. Por ello, se veía como falsa por aquellos, porque verdad habrían deseado que fuera falsa, o, al menos, simulaban verla así, puesto que habían considerado que de ese modo podrían llevar a cabo su plan de forma más fácil y discreta<sup>274</sup>.

---

<sup>274</sup> Otra referencia a la envidia personal de los enemigos hacia el autor como responsable de sus problemas, más allá de sus estrictos planteamientos doctrinales.

## CAPITULUM VII

### **In quo ponitur totus tenor illius cedulae quae praesentata fuit ab auctore in iudicio de defensione huius conclusionis**

Considerandum autem quod, dum de hac et de aliis duabus conclusionibus impium iudicium ageretur, cum haec aliis gravior et durior videretur cedulam quandam, expositiones breves et confirmationes eius et confutationes adversariorum continentem, ipsis porrexi iudicibus, quam nec approbare quidem voluerunt ne sibi ipsis obviarent, nec tamen damnare saltem levi verbo ausi sunt, quia nihil in eam obiici eis facile videbatur, quod eam verisimiliter confutarent.

Ut autem nec istud posteros effugiat, literis tradendum censui, ut hinc colligi possit an satis praedicta conclusio ab haesi et errore, quam aemuli affingere moliebantur, defenderetur. Huius autem de verbo ad verbum forma erat, quae sequitur, scilicet, in conclusione illa qua dicebatur “a poena aut a culpa Deus non absolvit nec aliquis sacerdos absolvere potest”, declarantur aliqua.

Primo, scilicet, quod ista propositio, scilicet, aliquis homo absolvit a culpa et poena, non debet concedi. Ratio est quia iste modus loquendi non solum non convenit theologiae, quae subtilius et per terminos magis proprios de singulis rebus disputat, sed etiam non convenit modo loquendi iuri, quia in clementina unica *De privilegiis* et in clementina *Abusionibus de paenitentis et remissionibus* reprobatur iste modus loquendi, cum Papa loquitur ibi contra quaestores et contra quosdam alios dicens: “ut eorum verbis utamur qui dicunt se absolvere animas a culpa et a poena”, ergo bene dictum non est.

Secundo, dico quod Papa habet potestatem ad concedendas indulgentias in quacunque facultate, usque ad plenariam remissionem peccatorum inclusive. Habet etiam Papa maiorem potestatem in concedendo indulgentias, quam usque ad plenariam remissionem peccatorum, sed non exercet eam, nec potest exercere, non quidem ex defectu materiae. Quod patet, quia Papa habet liberam clavem totius thesauri Ecclesiae, in quo sunt infinita merita, tam Passionis Christi quam supererogationis bonorum

operum totius Ecclesiae. Remissio tamen peccatorum plenaria cuiuscunque nostrum, et etiam omnium simul, non est aliquid infinitum, sed ad poenam finitam et determinatam, quam in purgatorio toleraturi eramus. Ideo, quando aliquis vult proprie loqui de plenitudine potestatis Papae in absolutionibus et indulgentiis, non debet dicere quod Papa absolvit a culpa et poena, quia istud est dictum improprium et large positum per terminos alienos, sed debet dicere quod Papa absolvit plenarie vel confert indulgentiam plenariam, et hoc satis patet in literis datis in forma Ecclesiae, in quibus non dicitur quod absolvit a culpa et a poena, sed quod concedit plenariam indulgentiam vel remissionem omnium peccatorum.

Tertio, accedendo ad declarationem conclusionis, dico quod in peccato nihil debet manere ad hoc quod aliquis sit plene purgatus et dignus ingredi vitam aeternam, sed, eorum quae sunt in peccato, quaedam per se desinunt esse, alia tolluntur per Deum, alia per ministros ecclesiae et alia per actum paenitentis. Pro quo, sciendum quod in peccato possunt considerari sex, vel septem, scilicet, actus peccati, culpa, offensa, macula, reatus, poena et pronitas ad malum. Et ista dantur necessario in quolibet peccato, saltem in peccato commissionis.

De primo patet, sicut in occidere et fornicari, in quibus est actus positivus, scilicet, vulnerare hominem et tangere foeminam carnaliter, quia actus absolute et in se non sunt boni nec mali, sed efficiuntur boni vel mali per circumstantias additas, quod patet, quia alias non posset aliquis in aliquo casu tangere foeminam carnaliter vel occidere hominem sine peccato, quod falsum est.

Secundum est culpa, et ista vocatur quaedam privatio debitae rectitudinis in actu, scilicet, quia ad hoc quod actus esset bonus moraliter deberet habere quasdam circumstantias bonas regulantes eum, quibus si careat est malus. Et sic, illa carentia vel privatio est malitia vel privatio in actu, sicut in casu dato ad hoc quod tangere foeminam carnaliter sit bonus actus, requiritur quod tangat quis eam quam debet, scilicet, uxorem suam et quando debet vel licet et ubi debet vel licet, sed in loco nec tempore prohibitis, et propter quem finem debet, scilicet, ad prolem gignendam vel ad reddendum debitum vel ad mitigandum fornitem. Nam propter hoc “melius est nubere quam uri” (1 Cor. 7). Et sic de aliis circumstantiis requisitis, de quibus Aristoteles (*Ethicorum* 3). Si autem ibi omnes conveniant, actus tangendi foeminam erit bonus. Si autem omnes deficiant, vel

aliqua earum actus est malus, non propter aliquid positivum, sed propter defectum circumstantiae, quae deberet inesse. Et illum defectum vel carentiam sive privationem vocamus culpam.

Tertium est offensa Dei, nam, quando quis peccat, recedit a Deo, contemnendo eum et legem suam et adhaerendo cuidam bono creato, quod homo praeponit Deo. Et in hoc Deus offenditur, scilicet, quod propter aliquam rem minorem se contemnatur ipse.

Quartum est macula, et ista est quaedam deformitas in anima nostra, secundum quod est imago Dei. Et ista macula vel deformitas est privatio pulchritudinis debita inesse, sicut enim in corpore humano, quod adornatur vestibus circumdatibus illud, quibus si homo careat est deformis et male apparens, et non est illa deformitas nisi carentia vestium vel ornatus necessarii. Ita est in anima nostra, nam in ipsa est imago Dei naturaliter et pulchritudo sua extrinseca est gratia Dei vel charitas, quam cum habet anima pulchra videtur, sic ut homo vestitus. Si autem caruerit illa, erit deformis, sicut homo nudus. Et hoc est in quolibet, quia per quodlibet peccatum tollitur gratia Dei et tota charitas.

Quintum est reatus, et idem est quod obligatio, nam reatus a reo dicitur et ista obligatio est in quolibet et insurgit ex lege Dei, nam, sicut in legibus politicis cavetur quod si quis occiderit vel vulneraverit hominem tali poena plectatur, si quis fecerit contra illam legem est obligatus ad tolerandum poenam illius legis et ista obligatio non insurgit nisi ex lege, cui dedit vires legislator, ita in divinis statutum est quod si quis peccaverit mortaliter puniatur in inferno. Statim ergo ut si quis peccaverit, insurgit ei ista obligatio ut puniatur in aeternum. Similis modus loquendi est Gen. 3, scilicet: “quacunque hora comederis, morte morieris”, id est, obligaberis ad moriendum. Iste est intellectus omnium doctorum et non potest aliter intelligi, quia aliter esset litera falsa.

Sextum est poena correspondens peccato, sive in inferno, sive in purgatorio sive sit temporalis in vita.

Septimum est pronitas ad malum, et ista insurgit naturaliter ex peccato, nam testetur Aristoteles (*Ethicorum* 2): “generationes et corruptiones habituum fiunt ex eisdem”, id est, ex similibus, scilicet, ex hoc quod est iustum facere efficitur quis iustus, et ex eo

quod est expendere decenter efficitur quis liberalis, et sic de singulis. Ideo, omnis actus generaliter est generativus alicuius habitus talis qualis ipse est, et quia interdum non potest ex quolibet actu gigni habitus cum sit qualitas radicata, gignitur saltem dispositio eius ad habitum, ideo distinguit Aristoteles, in prima specie qualitatis, habitum et dispositionem. Cum ergo quodlibet peccatum sit actus malus, sequitur naturaliter ex illo pronitas ad malum.

Nunc dicendum est quod omnia ista quae posita sunt esse in quolibet peccato non pertinent ad aliquam novam doctrinam, sicut quidam calumniantur, sed reperiuntur in sacris doctoribus et etiam in canone Sacrae Scripturae, de tribus illorum, scilicet, de actu positive, culpa et poena non oportet probare, quia tota Scriptura et omnis modus loquendi plenus est ex his.

De reatu, satis apparet, quia Ex. 32 dicitur quod Deus percussit Hebraeos pro reatu vituli. Doctores etiam utuntur isto vocabulo et faciunt distinctionem inter culpam et reatum, ut patet per Sanctum Thomam (tertia parte *Summae*, quaest. 86, art. 4), cum quaerit utrum, remissa culpa per poenitentiam, maneat reatus poenae.

De offensa Dei, patet satis manifeste, quia Deus saepe per prophetas vocat peccata offensiones suas, sicut patet Psal. 94 scilicet: “quadraginta annis offensus fui generationi huic”, id est, offensus fui ab ista iudaeorum generatione. Doctores dicunt quod in quolibet peccato mortali, in quantum est ibi aversio a bono incommutabili, est ibi offensa Dei, et ita saepe dicit Sanctus Thomas et omnes alii doctores ubicunque loquuntur de materia poenitentiae.

De macula autem satis apparet per Magistrum (*Sententiarum* 4, dist. 18, in principio, et *Sententiarum* 2, dist. 42, ubi non solum ponit de macula, sed etiam de culpa, de poena, de reatu et fere de omnibus quae assignata sunt a nobis).

His visis, dicendum est quod quaedam istorum quae sunt in peccato non absolvuntur nec tolluntur, sed per se esse cessant.

Primum enim, scilicet, actus positivus, non dimittitur nec ab illo quis absolvitur, quia irrisorium est dici quod quis absolveretur ab actu positivo fornicandi vel ab actu

occidendi, quia ille non manet et nihil omnino est tempore eo quo Deus per contritionem dimittit peccata vel debet nos absolvere, vel sacerdos absolvit in sacramento.

Secundum etiam, scilicet, culpa, non dimittitur, nec aliquis absolvitur ab illa, quia, ut supra dictum est, culpa non est nisi privatio debitae circumstantiae in actu et est accidens privativum actus, sicut caecitas est accidens privativum oculi. Et tamen actus positivus transivit, quia non duravit nisi per momentum vel parvo tempore, ita culpa non manet nisi per momentum. Et sic impossibile est quod culpa tollatur, dimittatur vel absolvatur per Deum, non quidem quasi Deus non possit tollere vel nolit tollere, sed quia, antequam convertatur homo ad Deum per contritionem et Deus infundat ei gratiam, culpa definit esse.

Quaedam sunt in peccato quae tolluntur et alia a quibus absolvit, nam offensa et macula tolluntur per Deum cum infundit gratiam peccatori. Offensa quidem tollitur, quia offensa est secundum quam homo est inimicus Deo et ista manet semper quandiu homo est in peccato. Et cum Deus infundit gratiam tollitur offensa, quia per gratiam fit homo gratus Deo et reconciliatur sibi et sic tollitur inimicitia, quia impossibile est hominem esse simul gratum Deo et inimicum sibi, quia includit contradictionem. Macula etiam tollitur per Deum quando infundit gratiam, eo quod macula, ut dictum est, nihil aliud est quam privatio pulchritudinis in anima, quae pulchritudo est per gratiam, ideo impossibile est quod, adveniente gratia, maneat macula, sicut impossibile est quod, advenientibus vestibus, maneat nuditas.

Aliquod est a quo Deus absolvit, scilicet, reatus, quia absolvere proprie, secundum naturam termini, dicit tollere vinculum. Reatus autem est obligatio vel vinculum, ideo proprie a reatu mortis aeternae absolvitur homo a Deo per contritionem. De ministris, autem, est dicendum quod quaedam tollunt et a quodam absolvunt, nam, postquam aliquis absolvitur a Deo a reatu mortis aeternae, manet reatus ad quandam poenam temporalem, et minister Ecclesiae quicumque, virtute clavium, tollit reatum cuiusdam partis poenae istius, quae poena quanta sit quae tollitur per claves Ecclesiae sacramento poenitentiae nullus novit, nisi Deus. Si autem sit Papa ille qui absolvit, potest absolvere a toto reatu poenae purgatoriae, vel temporalis, ita quod nihil maneat tolerandum peccatori et in isto casu propriissime dicitur Papa dare absolutionem plenariam vel

indulgentiam plenariam, scilicet, tollendo totam poenam purgatoriam, scilicet, absolvendo a reatu totius poenae purgatoriae. Et non est dicere quod Papa absolvat a culpa et a poena, quia istud est improprie et large dictum, sed quod plenarie absolvat.

De poena, autem, dicendum quod ministri Ecclesiae non absolvunt ab ea, sed dimittunt illam vel tollunt, scilicet, tollunt obligationem ad poenam. Et in hoc non est differentia nisi velle loqui proprie vel large, nam quomodocunque accipiatur, poena non debet manere et tamen dici quod poena tollatur est proprie dictum, dici autem quod a poena quis absolvatur a Deo vel a sacerdote est improprie vel large dictum, quia absolvere dicit proprie rationem vinculi, ab eo, autem, quod non est vinculum non potest quis proprie absolve. Poena tamen non est vinculum, sed id ad quod est vinculum. Nam obligatur homo ad poenam, necesse est tamen differre obligationem et id ad quod est obligatio, quia obligatio pertinet ad relationem, id, autem, ad quod est obligatio pertinet ad alterum genus praedicamenti, ut si sit poena vel pecunia vel aliquis actus.

Ex praedictis, patet quod conclusio ista est vera in terminis suis et sunt termini proprissime positi, scilicet, quod Deus non absolvit a poena nec a culpa, sed solum a reatu, propter causam supradictam. Tollit tamen offensam et maculam, sicut supra dictum est. Sacerdos autem non absolvit a poena nec a culpa, sed solum a quadam parte reatus poenae, vel a toto reatu si est Papa. Poenam autem dimittit, vel tollit consecutive, quia, ablato reatu vel obligatione ad poenam, impossibile est manere poenam in re vel in spe.

Nunc autem respondendum est ad id quod communiter dicitur, scilicet, quod Deus absolvit a culpa et interdum a poena et quod sacerdotes absolvunt a poena, et est dicendum quod istud est large dictum. Nam cum doctores aliqui dicunt quod Deus absolvit a culpa, accipiunt culpam pro offensa Dei et pro macula et interdum pro reatu, et satis convenienter dictum est, scilicet, quod ista tria, macula, offense et reatus sunt effectus culpae et fit denominatio per causam, ita quod effectus accipiat nomen causae, sicut frequenter iura faciunt et modus loquendi vulgaris. Cum autem dicitur quod sacerdos absolvit a poena, intelligitur, id est, a reatu poenae, quia absolvendo a reatu dimittitur poenam. Et iste modus loquendi est satis conveniens, quia cum reatus non sit nisi ad poenam, accipitur unum pro altero, quia etiam secundum Aristotelem “ubi unum

propter alterum, utrobique tantum unum”. Est etiam alia ratio quare Ecclesia accipit poenam pro reatu poenae, scilicet, quia vult loqui clariori modo quo potest. Et tamen clarius est dicere poenam quam reatum, quia omnes homines cognoscunt quid sit poena. Quid autem sit reatus, non cognoscunt, quia reatus pertinet ad relationem et relatio inter omnia praedicamenta habet minimam entitatem.

Sed aliqui obiiciunt quod non liceat mihi facere tales expositiones, sed quod verba Ecclesiae, quae communiter dicuntur, teneantur proprie. Sed dicendum quod hoc non stat, quia interdum cogimur exponere Scripturam in alio sensu, quam verba sonant in cortice, sicut illud Prov. 15: “in omni loco oculi Domini contemplantur bonos et malos”. Et illud Psal. 33: “oculi Domini super iustos et aures eius in preces eorum. Vultus autem Domini super facientes mala”. Et tamen constat quod Deus nec habet vultum, nec oculos, nec aures, sed aliter intelligendum est. Sic etiam saepe in Novo Testamento, iuxta illud Matt. 3 et Lc. 3, scilicet: “ipse baptizat vos in Spiritu Sancto et igne”, et, tamen, baptismus Christi non est in igne. Et sic etiam de infinitis aliis.

Sed respondent adversarii dicentes quod istud verum est in dictis Sacrae Scripturae, quae necesse est interdum exponi aliter quam sonant ut vera sint, dicta tamen doctorum et dicta communia Ecclesiae non debent exponi aliter quam sonare videantur, sed quod maneant in terminis suis. Quod tamen Deus absolvat et sacerdos a culpa est dictum commune doctorum et dictum Ecclesiae, ideo quod debeat sic materialiter accipi ut iacet.

Sed dicendum quod non stat, quia falsum praesupponitur, nam interdum dicta communia doctorum et Ecclesiae necesse est exponi in alio sensu quam sonant. Sicut patet quia doctores confitentur istam propositionem, scilicet, “Deus fuit heri et Deus est hodie et Deus erit cras” nec aliquis negat, et tamen istae propositiones, secundum proprietatem terminorum, sunt falsae et haereticae, sed exponuntur: Deus fuit heri et toto tempore praeterito, id est, non incepit vel incipit nunc esse de novo, et etiam Deus erit cras, id est, Deus non desinit esse hodie, ita quod iam non sit cras. Et ita similes propositiones exponuntur, quia alias non essent verae. Et exponit eas Hieronymus, sic et recitat illud Magister (*Sententiarum* 1, dist. 8).



Ita igitur quaecumque dicta doctorum in cortice literae non sunt vera, vel non sunt proprie dicta vel posita, debemus ea exponere eo modo quo vera sint et proprie dicta, quia sic illa ipsi intelligi voluerunt, licet aliis verbis communioribus et usitatioribus hoc expresserint, non quidem quasi ipsi nescirent propria vocabula, quia interdum voluerunt loqui planiori modo quo potuerunt.

Postmodo, obiiciebatur quia, licet praedicta essent vera et bene dicta, tamen non debebat conclusio poni in talibus terminis, quia erat scandalosa. Dicendum quod istud scandalum, aut erat literatorum, aut ignorantium. Si literatorum non stat, quia conclusio est vera et in terminis propriissimis, ideo nullus vir literatus debet scandalizari, sed potius naturaliter gaudere de veritate posita in terminis propriis. Si autem ignorantes scandalizantur, ego non praestiti causam, quia ego non ivi ad praedicandum populo rudi in lingua italica vel hispanica, sed ivi ad disputandum cum viris doctissimis, qui de talibus non scandalizarentur. Si autem viri rudes velint legere conclusiones meas, vel audire dicta in disputatione, et ex hoc propter ignorantiam suam scandalizarentur, ex hoc ipsi sunt in culpa, quia se miscent illi rei quae ad eos non pertinet. Ita, etiam scandalizarentur si legerent ea quae ponit Beatus Paulus (Rom. 9) de praedestinatione et praescientia, et quae habentur in aliis locis Scripturae, similiter si audirent mysteria quae loquuntur doctores de Trinitate et Incarnatione et Eucharistia et in aliis materiis altissimis turbabuntur. Et, tamen, propter hoc non debent doctores cessare a doctrina et a scriptura, sed potius simplices arcendi sunt ne ista audiant, quia non oportet eos sapere plus quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem secundum condicionem suam (Rom. 12).

Haec autem dicta sunt sub omnibus illis protestationibus quae per me praesentatae sunt supra. Iste est tenor schedulae iudicibus praesentatae, quam nec approbaverunt nec reprobare ausi sunt, in suis tamen scriptis eam servaverunt. De caetero, ergo, mihi satisfactum credo quia harum rerum ordo et veritas per haec posteros non latebit, ut haec conclusio quae ad tempus tres iudices, licet non concordi animo, adversarios habuit, de reliquo ab omni aetate et toto saeculo iudicetur.

## CAPÍTULO VII

### **Donde se detalla todo el proceso referente a aquella cédula que fue presentada por el autor en el proceso judicial para la defensa de esta conclusión<sup>275</sup>**

Se ha de tener presente que, en tanto que se llevaba a cabo el proceso impío sobre esta y sobre las otras dos conclusiones, puesto que se consideraba a esta más transcendente y difícil que las otras, presenté a los propios jueces cierta cédula, conteniendo breves explicaciones y afirmaciones sobre ella, así como refutaciones hacia los adversarios, la cual no quisieron aprobar para no quedar en evidencia, pero a la que, sin embargo, no se atrevieron a contestar ni siquiera por medio de ningún argumento banal, puesto que en ella no apreciaban nada que se pudiera cuestionar y por lo que la pudieran rechazar de modo consistente.

Con el propósito de que, por su parte, todo ello no quede silenciado para la posteridad, decidí ponerlo por escrito para que, por medio de esto, se pueda determinar si la referida conclusión pudiera librarse satisfactoriamente de la acusación de herejía y error que los envidiosos se esforzaron en lanzarme. La forma que presentaba el escrito era un análisis término por término, tal y como sigue, es decir, que se detallan algunos aspectos de aquella conclusión en la que se decía que “Dios no absuelve de la pena ni de la culpa ni ningún sacerdote puede hacerlo”.

En primer lugar, insisto en el hecho de que esa proposición, la de que un hombre absuelve de culpa y de pena, no debe ser admitida. La razón de ello es que esa manera de hablar no sólo no es apropiada para la teología, que aborda más sutilmente y con modos más adecuados todas y cada una de las cosas, sino que incluso no se adecuaba al modo de hablar del ámbito jurídico, dado que en la clementina única *De privilegiis* y en la clementina *Abusionibus de paenitentibus et remissionibus* se condenaba ese tipo de

---

<sup>275</sup> Parece ser que este capítulo está extraído de un escrito que envió el autor a la comisión compuesta por tres jueces que se había formado con el propósito de analizar las tesis condenadas, tras la defensa pública que el autor llevó a cabo (véase punto 4.4.1.). Por otra parte, el capítulo constituye un acertado compendio de lo tratado en los capítulos anteriores (III a VI), de forma que, aunque en ellos se detalla más la conclusión condenada, la lectura de este nos revela lo esencial de la misma.

lenguaje, cuando el Papa se dirige contra los cuestores y algunos otros diciendo: “por utilizar las palabras de quienes sostienen que absuelven a las almas de culpa y de pena”, con lo que se insinúa que eso no está expresado correctamente.

En segundo lugar, sostengo que el Papa tiene potestad para conceder indulgencias en cualquier grado, incluso la remisión plenaria de los pecados. Tiene el Papa una potestad tan grande para conceder indulgencias que se extiende hasta la remisión plenaria de los pecados, si bien no le ejerce ni puede ejercerla, aunque ello no es por falta de poder. Eso es algo que queda fuera de toda duda, puesto que el Papa tiene sin discusión la llave de todo el tesoro de la Iglesia, en el que son infinitas las riquezas, tanto de la Pasión de Cristo como de la cantidad ingente de las obras meritorias de toda la Iglesia. No obstante, la remisión plenaria de los pecados de cualquiera de nosotros, e incluso la de todos en conjunto, no es algo infinito, sino que está en relación con una pena finita y determinada que habríamos de soportar en el purgatorio. Por ello, cuando alguien desea hablar con propiedad de la plenitud de la potestad del Papa respecto a las absoluciones e indulgencias, no debe decir que el Papa absuelve de culpa y pena, porque eso es algo expresado de forma inadecuada y expuesto totalmente con palabras extrañas, sino que debe decir que el Papa absuelve plenariamente o que confiere la indulgencia plenaria, lo que aparece suficientemente reflejado en los distintos fragmentos expuestos y que recogen la terminología de la Iglesia, en los cuales no se dice que absuelve de culpa y de pena, sino que concede la indulgencia plenaria o la remisión de todos los pecados.

En tercer lugar, y entrando ya en la exposición de la conclusión, digo que no debe permanecer nada del pecado para que alguien sea plenamente purificado y digno de alcanzar la vida eterna, sino que, de las cosas que hay en el pecado, algunas dejan de existir por sí mismas, otras son borradas por Dios, otras por los ministros de la Iglesia y otras mediante un acto de penitencia. En relación a ello, se ha de saber que en el pecado pueden considerarse seis aspectos, o incluso siete, a saber, el acto del pecado, la culpa, la ofensa, la mancha, la falta, la pena y la inclinación al mal<sup>276</sup>. Y todas ellas se dan necesariamente en cualquier pecado, al menos en cualquier pecado de comisión.

---

<sup>276</sup> En esta enumeración se omite la oscuridad, la cual, aunque en el capítulo IV se dice que a veces se la identifica con la mancha, en ese capítulo IV aparece como un elemento individualizado del pecado y, por ello, recibe su correspondiente tratamiento, igual que los otros siete componentes.

Lo primero se observa, por ejemplo, en el matar y el fornicar, donde hay un acto positivo, a saber, lastimar a un hombre y tocar a una mujer de forma carnal respectivamente, a pesar de que los actos abstractamente considerados no son buenos ni malos en sí, sino que son realizados bien o mal en función de las circunstancias sobrevenidas, algo que es evidente, porque de otra manera nadie podría tocar carnalmente a una mujer en ninguna circunstancia ni matar a ningún hombre sin incurrir en pecado, lo cual es falso.

Lo segundo es la culpa, y consiste en cierta privación de la correcta rectitud en el acto, es decir, que para que el acto fuera bueno moralmente debería presentar ciertas circunstancias buenas regulándolo, careciendo de las cuales es malo. Y, de esta manera, aquella carencia o privación constituye la malicia o privación en un acto, como ocurre en el caso señalado, donde para que tocar a una mujer carnalmente sea un buen acto, se requiere que cada uno toque a quien deba, es decir, a su mujer, cuando y donde deba y le esté permitido hacerlo, es decir, nunca en lugar ni en tiempo prohibidos, y para lo que deba hacerlo, es decir, para engendrar descendencia, para cumplir con lo debido o para mitigar el deseo carnal. De modo que, a causa de todo esto, “mejor es contraer matrimonio que abrasarse” (1 Cor. 7). Así pasa con las demás circunstancias requeridas, de las cuales se ocupa Aristóteles en el capítulo 3 de su *Ética*<sup>277</sup>. De esta forma, si todas concurren entre sí, el acto de tocar a una mujer será bueno. En cambio, si faltan todas, o alguna de ellas, el acto será malo, no a causa de algo positivo, sino a causa de la falta de alguna circunstancia que debería existir. Y a aquel defecto, carencia o privación es a lo que denominamos culpa.

Lo tercero es la ofensa de Dios, pues cuando alguien peca se aleja de Dios, despreciándole a él y a su ley y adhiriéndose a algún bien terrenal que el hombre antepone a Dios. Y por ello se ofende Dios, quien por causa de alguna cosa menor es despreciado.

Lo cuarto es la mancha, que supone cierta imperfección para nuestra alma, teniendo en cuenta que el alma es la imagen de Dios. Y esa mancha o impureza es la privación que existe de la debida belleza, lo mismo que ocurre con el cuerpo humano, que es

---

<sup>277</sup> *Ética* III, 1.

cubierto con vestidos que lo rodean, careciendo de los cuales el hombre tiene un aspecto indecente y malo, y, sin embargo, no consiste aquella imperfección sino en la carencia de vestidos o del adorno necesario. Así sucede con nuestra alma, pues en ella está presente por naturaleza la imagen de Dios y su belleza exterior es la gracia de Dios o la caridad, la cual se observa cuando se tiene el alma pura, como ocurre con un hombre vestido. Si, por el contrario, careciese de aquella, estaría imperfecta, como un hombre desnudo. Y esto se produce en cualquier pecado, porque por cualquier pecado se pierde la gracia de Dios y toda su caridad.

Lo quinto es la falta, que es lo mismo que la obligación, pues la falta se predica de un reo u “obligado”<sup>278</sup> y la obligación se halla en cualquiera y procede de la ley de Dios, pues, así como en las leyes humanas se determina que si alguien ha matado o ha herido a un hombre es castigado con una pena concreta, de modo que, si alguien ha actuado en contra de aquella ley, está obligado a soportar la pena de dicha ley, no surgiendo la obligación sino de la propia ley, a la cual el legislador ha sometido a los hombres, de igual modo ha sido establecido todo ello en las leyes divinas, puesto que si alguien ha pecado mortalmente, es castigado en el infierno. Así, pues, tan pronto como alguien haya pecado, contrae esa obligación de ser castigado eternamente. Semejante modo de hablar aparece en Gén. 3: “en el momento en que comas, morirás”, es decir, estarás obligado a morir. Esa es la interpretación de todos los doctores, y no puede ser entendida de otra forma, porque en ese caso la doctrina sería falsa.

Lo sexto es la pena correspondiente al pecado, se sufra en el infierno, en el purgatorio o en vida de forma temporal.

Lo séptimo es la inclinación al mal, la cual surge de modo natural del pecado, pues atestigua Aristóteles que “el surgimiento y las alteraciones de los hábitos se producen por sí mismos” (*Ética* 2<sup>279</sup>), es decir, a partir de otros semejantes, pues realizando actos justos uno se vuelve justo, actuando decorosamente uno se vuelve honrado y así sobre el resto de aspectos. Por ello, todo acto es por lo general causante de algún hábito de su misma naturaleza, por lo que, aunque no siempre puede generarse a partir de cualquier

---

<sup>278</sup> Del latín “obreatus” (ob-reatus), esto es, “ligado a la falta”.

<sup>279</sup> *Ética* II, 1.

acto un hábito de su misma naturaleza, surge al menos una disposición hacia tal hábito, por lo que Aristóteles distingue, en una primera diferenciación de la cualidad, entre el hábito propiamente dicho y la disposición. Así, pues, al ser cualquier pecado un acto malo, se sigue de ello inevitablemente una inclinación al mal.

Llegados a este punto, debemos indicar que lo referente a todos los elementos que se han enumerado y que se ha afirmado que están en cualquier pecado no forma parte de ninguna doctrina nueva, tal y como algunos denuncian, sino que todo eso se encuentra en los sacros doctores e incluso en el canon de la Sagrada Escritura, por lo que sobre tres de ellos, a saber, el acto positivo, la culpa y la pena, no es necesario demostrar nada, puesto que toda la Escritura y todo discurso están impregnados con su presencia<sup>280</sup>.

En relación a la falta, su presencia se muestra fehacientemente cuando en Ex. 32 se dice que Dios castigó a los hebreos por la falta del becerro. Los doctores también se sirven de ese término y establecen una distinción entre culpa y falta, como se aprecia a través de Santo Tomás (tercera parte de la *Suma*, cuest. 86, art. 4), cuando se plantea si, remitida la culpa por medio de la penitencia, permanece la falta de la pena.

Respecto a la ofensa de Dios, este tema parece suficientemente demostrado, porque Dios, a través de los profetas, califica a menudo de ofensas a sus pecados, tal como se muestra en Sal. 94: “durante cuarenta años fui ofendido por esta generación” es decir, fui ofendido por esa generación de judíos. Los doctores dicen que en cualquier pecado mortal, por cuanto que en él se produce un menosprecio hacia un bien inmutable, hay una ofensa hacia Dios, y de esta manera también se expresan con frecuencia Santo Tomás y todos los demás doctores cuando tratan el tema de la penitencia.

De la mancha se habla suficientemente por parte del Maestro (*Sentencias* 4, dist. 18 al principio, así como en *Sentencias* 2, dist. 42, donde no se trata sólo de la mancha, sino también de la culpa, de la pena, de la falta y prácticamente de todos los elementos que han sido abordados por nosotros).

---

<sup>280</sup> En realidad todos están presentes, pero el autor cree que estos tres lo están de modo más intenso que el resto, por lo que ahora concretará un poco más sobre los demás, aunque, curiosamente, no alude al último, la inclinación al mal, el cual no se circunscribe a la esfera teológica, sino que pertenece también a los campos de la moral y de la ética.

Una vez examinados, se ha de indicar que algunos de estos elementos que están en el pecado no son absueltos ni borrados, sino que dejan de existir por sí solos.

Así, el primero, esto es, el acto positivo, no es perdonado ni nadie absuelve de él, ya que resultaría absurdo que se dijera que alguien es absuelto del acto de fornicar o del acto de matar, porque aquellos actos no permanecen y no existe absolutamente nada de los mismos en el momento en que Dios nos perdona los pecados por medio de la contrición, que es cuando nos debería absolver, así como tampoco cuando el sacerdote nos absuelve por medio del sacramento.

El segundo elemento, es decir, la culpa, tampoco es perdonada ni nadie es absuelto de ella, porque, como antes se ha dicho, la culpa no es sino la privación de la debida circunstancia en el acto y consiste en un hecho privativo del acto, de igual modo que la ceguera consiste en un hecho privativo del ojo. Y como, por su parte, el acto positivo pasa, porque no dura sino un momento o un lapso pequeño de tiempo, así la culpa no permanece salvo un momento. En consecuencia, es imposible que la culpa sea borrada, perdonada o absuelta por Dios, verdaderamente no porque Dios no pueda borrarla o no desee borrarla, sino porque, antes de que el hombre se convierta a Dios por contrición y Dios le infunda la gracia, la culpa deja de existir.

Existen algunos aspectos en el pecado que son borrados y otros de los que se absuelve, caso de la ofensa y la mancha, que son borradas por Dios cuando infunde la gracia al pecador. La ofensa ciertamente es borrada, puesto que la ofensa es aquello por lo que el hombre es enemigo de Dios y permanece siempre mientras el hombre está en pecado. Cuando Dios infunde la gracia se borra la ofensa, ya que por la gracia el hombre se vuelve grato a Dios y se reconcilia con Él, borrándose entonces la enemistad, porque es imposible que el hombre sea al mismo tiempo grato a Dios y enemigo suyo, puesto que eso encierra una contradicción. La mancha, por su parte, también es borrada por Dios cuando infunde la gracia, porque la mancha, como se ha señalado, no es otra cosa que la privación de la belleza en el alma, belleza que se debe a la gracia, por lo cual es imposible que, obteniendo la gracia, permanezca la mancha, igual que es imposible que, obteniendo vestidos, permanezca la desnudez.

Hay algo de lo que Dios absuelve, a saber, de la falta, porque absolver, según el significado propio del término, significa borrar el vínculo. A este respecto, la falta constituye una obligación o vínculo, por lo que el hombre es absuelto realmente de la falta de la muerte eterna por Dios mediante la contrición. Sobre los ministros, en cambio, se debe decir que borran algunas de ellas y que absuelven de alguna de ellas<sup>281</sup>, en tanto que, después de que alguien sea absuelto por parte de Dios de la falta de la muerte eterna, permanece la falta respecto a cierta pena temporal, y cualquier ministro de la Iglesia borra, mediante el poder de las llaves, la falta de una parte de esa pena, si bien nadie, excepto Dios, sabe qué cantidad de pena es borrada por las llaves de la Iglesia a través del sacramento de la penitencia. Si, por el contrario, es el Papa quien absuelve, puede absolver de la falta completa, tanto de la pena del purgatorio como de la pena temporal, de modo que nada le quede para soportar al pecador, en cuyo caso se dice muy adecuadamente que el Papa otorga la absolución o la indulgencia plenaria, a saber, borrando toda la pena del purgatorio, es decir, absolviendo de la falta de toda la pena del purgatorio. Y eso no equivale a decir que el Papa absuelva de culpa y de pena, porque eso es inadecuado y está dicho de forma imprecisa, sino sólo indica que absuelve plenariamente.

Respecto a la pena, se ha de decir que los ministros de la Iglesia no absuelven de ella, sino que la perdonan o borran, es decir, que borran la obligación hacia la pena. Y, aunque entre estas expresiones parece que no existe diferencia, salvo la que hay entre hablar con propiedad o hablar con imprecisión, puesto que, de cualquier modo que se interprete, la pena no va a permanecer, no obstante, decir que la pena es borrada es hablar con propiedad, mientras que, por el contrario, decir que alguien es absuelto de la pena por Dios o por un sacerdote es impropio y está expresado de modo impreciso, porque absolver implica específicamente la existencia de un vínculo, por lo cual, allí donde no existe vínculo nadie puede ser absuelto con propiedad. Sin embargo, la pena no es un vínculo, sino algo a lo que se está vinculado. Por esta razón, y puesto que el hombre está obligado a la pena, es necesario que se distinga entre la obligación y aquello hacia lo cual se produce la obligación, puesto que la obligación pertenece a la relación, pero, en cambio, aquello hacia lo que se produce la obligación pertenece a otro tipo de categoría, tanto si hablamos de la pena, de la riqueza o de algún acto.

---

<sup>281</sup> Esto es, borran y absuelven las faltas.



Después de lo referido, queda claro que esa conclusión es verdadera en sus términos y que dichos términos están muy correctamente utilizados, es decir, que Dios no absuelve de pena ni de culpa, sino sólo de la falta, debido al motivo referido. Sin embargo, borra la ofensa y la mancha, tal y como se ha relatado ya. Por su parte, un sacerdote no absuelve de pena ni de culpa, sino sólo de cierta parte de la falta de la pena, o de toda la falta si se trata del Papa. No obstante, y en consonancia con ello, perdona la pena o la borra, porque, suprimida la falta o la obligación hacia la pena, es imposible que la pena permanezca en vigor ni en expectativa.

En este punto se ha de responder a algo que comúnmente se dice, a saber, que Dios absuelve de culpa y en ocasiones de pena y que los sacerdotes absuelven de pena, ante lo que se ha de afirmar que todo eso se dice impropriamente. Pues cuando algunos doctores dicen que Dios absuelve de culpa, en realidad entienden por culpa la ofensa de Dios, la mancha y, en ocasiones, la falta, y ya se ha dicho ampliamente que las tres, es decir, la mancha, la ofensa y la falta son efectos de la culpa y que se citan al referirnos realmente a su causa, de manera que el efecto recibe su nombre de la causa, algo que con frecuencia hacen los juristas y que también se produce en el modo vulgar de hablar. Por otra parte, cuando se afirma que el sacerdote absuelve de pena se quiere indicar, en verdad, de la falta de la pena, porque absolviendo de la falta se perdona la pena. Y ese modo de hablar es muy adecuado porque, no teniendo razón de ser la falta sino en relación a la pena, se utiliza la una por la otra, porque, siguiendo a Aristóteles, “donde se da lo uno a causa de lo otro, para ambas partes vale lo uno”<sup>282</sup>. Hay también otra razón por la que la Iglesia utiliza pena en lugar de falta de la pena, a saber, porque desea hablar de la forma más clara posible. Y, por otro lado, es más claro decir pena que falta, porque todos los hombres saben qué es la pena. Por contra, lo que sea la falta no lo saben, porque la falta pertenece a la relación y la relación tiene una mínima importancia dentro de las categorías<sup>283</sup>.

Pero algunos argumentarán que no me está permitido hacer tales interpretaciones, puesto que las palabras de la Iglesia, las que se exponen habitualmente, son tenidas por

---

<sup>282</sup> *Tópicos* III, 2.

<sup>283</sup> Con esta referencia a las categorías se aprecia de nuevo la influencia del aristotelismo en el autor. Por otro lado, este pasaje quiere resaltar que la pena es algo positivo, visible para cualquier hombre, mientras que la falta no deja de ser un vínculo abstracto y, por lo tanto, más difícilmente perceptible.

incuestionables. A ello se ha de responder que tal idea no se puede sostener, porque a veces nos vemos obligados a interpretar la Escritura en otro sentido, debido a que las palabras se utilizan de modo figurado, como ocurre con aquello que aparece en Prov. 15: “en todo lugar, los ojos del Señor observan a los buenos y a los malos”. Igualmente con aquello de Sal. 33: “los ojos del Señor sobre los justos y sus oídos para el clamor de ellos; en cambio, el rostro del Señor sobre los malhechores”. Y, sin embargo, es sabido que el Señor ni tiene rostro, ni ojos, ni oídos, sino que esas expresiones deben ser interpretadas de otro modo. Algo que también se aprecia a menudo en el Nuevo Testamento, como en aquello de Mt. 3 y Lc. 3: “Él os bautiza en el Espíritu Santo y en el fuego”, aunque, sin embargo, el bautismo de Cristo no se produce en el fuego. Y así con infinidad de cosas más.

Pero a esto los enemigos responden diciendo que todo esto es válido en el caso de las palabras de la Sagrada Escritura, las cuales a veces es necesario que se interpreten de forma distinta a lo que significan para que sean verdaderas, pero que, sin embargo, las doctrinas de los doctores y las doctrinas universales de la Iglesia no deben ser interpretadas de manera diferente a lo que parecen significar, sino que tienen que mantenerse en sus términos. Por lo tanto, y puesto que el hecho de que Dios y el sacerdote absuelvan de culpa es doctrina común de los doctores y de la Iglesia, debe ser aceptada literalmente hasta desfallecer.

Ante esto se ha de responder que tal afirmación no se sostiene, pues parte de un supuesto falso, ya que en ocasiones es necesario que las doctrinas comunes de los doctores y de la Iglesia se interpreten en un sentido diferente al que tienen. Es lo mismo que ocurre cuando los doctores aceptan esa afirmación, a saber, “Dios fue ayer, Dios es hoy, Dios será mañana”, y nadie la niega, aunque, sin embargo, esas afirmaciones, en cuanto al sentido de sus términos, son falsas y heréticas, aun cuando sean utilizadas, pues, en realidad, Dios fue ayer y todo el tiempo pasado, es decir, no tiene comienzo ni empieza en un momento dado a ser a partir de la nada, de igual forma que también Dios será mañana, esto porque de ninguna manera Dios deja de ser hoy de modo que no sea mañana<sup>284</sup>. Y, como estas, se utilizan expresiones similares, que en caso contrario no

---

<sup>284</sup> Referencia a la eternidad de Dios, quien no tiene principio ni fin y que por ello existe siempre, sin acotaciones temporales posibles.

serían ciertas. Jerónimo las utiliza igualmente, lo mismo que también habla sobre ello el Maestro (*Sentencias* 1, dist. 8).

Así, siempre que las doctrinas de los doctores no sean correctas al pie de la letra, o no sean enunciadas o utilizadas con propiedad, debemos exponerlas de tal modo que sean verdaderas y que estén expresadas con propiedad, dándole la forma bajo la que desearon sus autores que fueran entendidas, aunque ellos se sirvieran de otras palabras más comunes y usuales, por más que eso no venga motivado porque carecieran de términos correctos, sino porque a veces se esforzaron en hablar del modo más claro que tuvieron a su alcance.

A pesar de todo, todavía se objetaba que, aunque lo expuesto fuera verdadero y bien fundado, no obstante la conclusión no debía ser expresada en tales términos, porque eso suponía un escándalo. Ante ello, se debe señalar que ese escándalo procedería, bien de las personas letradas, bien de las ignorantes. No obstante, de las letradas no puede venir, porque la conclusión es verdadera y se expone en términos muy adecuados, por lo cual ningún hombre versado debe escandalizarse de ella, sino más bien regocijarse de una verdad expuesta en términos tan correctos. Si son los ignorantes los que se escandalizan, yo no me hago responsable de su causa, porque yo no he ido a predicar al pueblo llano en lengua itálica o hispánica<sup>285</sup>, sino que he ido a discutir con hombres doctísimos, los cuales no se deberían escandalizar de tales cosas. Si, a pesar de todo, los hombres del pueblo desean leer mis conclusiones, o escuchar su exposición en la discusión, y ante ello y por causa de ignorancia se escandalizan, ellos mismos son quienes incurren en culpa, porque se entrometen en algo que no les concierne. En este caso, se escandalizarían incluso si leyeran lo que expone San Pablo en Rom. 9 sobre la predestinación y la presciencia, igual que lo que se recoge en otros lugares de la Escritura, o si oyeran los misterios que exponen los doctores sobre la Trinidad, la Encarnación, la Eucaristía u otros temas sublimes. Y, a pesar de todo, no deben los

---

<sup>285</sup> A la altura del siglo XV hacía tiempo que el pueblo utilizaba habitualmente las lenguas vernáculas, habiendo quedado el latín relegado al ámbito intelectual y religioso, con carácter de lengua culta. El autor, al sostener que no es su intención predicar al pueblo en lengua itálica o hispánica, alude al carácter popular que tienen esas lenguas. Por eso no nos puede extrañar que, exceptuando unas pocas obras escritas en castellano, el grueso de la ingente producción cotidiana esté redactada en lengua latina, la lengua culta.

doctores por ello renegar de su doctrina y de su obra, sino que antes, por el contrario, se debe impedir que los simples oigan estas cosas, porque no conviene que sepan más de lo que tienen que saber, puesto que deben poseer un conocimiento sobrio, de acuerdo con su condición (Rom. 12).

Todas estas cuestiones han sido expuestas debido a aquellas críticas habidas por mi causa y que ya han sido señaladas. Este es el proceso referente a la cédula presentada a los jueces, la cual ni aprobaron ni se atrevieron a condenar, aunque, sin embargo, la tuvieron presente en sus escritos. Por lo demás me siento satisfecho porque, a causa de todo esto, la rectitud y la verdad de estos asuntos no se ocultará a la posteridad, para que esta conclusión, que se enfrentó en su tiempo a tres jueces adversarios<sup>286</sup>, aunque no con intenciones acordes, sea juzgada por los demás en toda época y siglos futuros.

---

<sup>286</sup> Véase nota 275.

**Quod attinet ad schedulam de qua auctor in initio superioris capituli alias fert,  
in quodam exemplari extare sub huiusmodi verbis ad papam Eugenium**

Beatissime Pater:

Pridie exercitandi ingenii causa, sicut caeteris scholasticis viris solitum est in hac Sacra Curia, Sanctitati Vestrae quasdam conclusiones scholasticae et disputative tenui, nihil ex me ipso determinare aut reprobare intendens, nisi quod Sacrosancta Romana Ecclesia et Sanctitas Vestra determinant et reprobant.

Hoc enim semper mihi propositum fuit et est: et ego nunquam intendo recedere a veritate doctrinae Sanctae Romanae Ecclesiae et Sanctitatis Vestrae et omnia mea dicta semper illi et Sanctitati Vestrae submissi et semper submissa esse volo, qualitercunque contingat me loqui. Quaedam tamen conclusionum mearum visae sunt aliquibus non satis consonare doctrinae communi doctorum.

Prima erat quod peccatum pro nullo statu irremissibile est, in qua ego non volui sentire quod peccatum in inferno vel post hanc vitam dimitteretur aliquibus, sed sentio quod nullum peccatum mortale potest dimitti homini nisi in vita, sicut tota tenet Ecclesia. Sed accepi illum terminum “irremissibile” stricte, scilicet, quod licet peccatum, animabus exutis extra vitam, nunquam dimittatur, tamen non repugnat ex conditione peccati secundum se posse remitti, licet repugnet ex habitudine animae, quae iam est obstinate. Etiam repugnet ex ordinatione Dei, qui disposuit non concurrere ad causandum actum contritionis cum animabus positus extra corpus. Si tamen posset esse quod animae existentes in inferno vere dolerent de peccato suo, scilicet, in quantum offenderunt Deum, per illud remitteretur eis peccatum, et sic non est adhuc peccatum illud secundum se irremissibile, licet certum est quod nunquam remittetur. Et tales modi loquendi recipiuntur apud omnes viros scholasticos, qualis ego fui disputando ista.

Alia particula conclusionis huius erat, scilicet, “a poena aut a culpa Deus non absolvit, nec aliquis sacerdos absolvere potest”, in qua non intendi, nec nunc intendo, negare potestatem Dei nec sacerdotum in absolvendo, quia alias me oporteret concedere quod omnes homines qui semel peccassent nullam possent habere remissionem

peccatorum et quod perirent aeternaliter, quod tamen ego negabam et nego semper. Sed ego concedo, et concessi semper, quod Deus potest absolvere ab omnibus peccatis. Papa etiam potest absolvere ab omnibus peccatis et potest dare plenariam indulgentiam, liberando hominem a tota poena purgatorii, scilicet, faciendo quod non veniat in illam, etiamsi multa peccata commiserit. Et hoc est quod Papa habet clavem liberam super totum thesaurum Ecclesiae. Concessi enim et concede quod sacerdotes minores possunt absolvere a peccatis et possint tollere, virtute clavium, quandam partem poenae purgatorii, ad quam peccator, post contritionem et confessionem, manebat obligatus.

Dixi, tamen, quod Deus non absolvebat a poena aut a culpa, nec aliquis sacerdos, quia accepi istum terminum “absolvere” strictissime, et istum terminum “poenam et culpam” strictissime, distinguendo poenam et culpam a reatu, id est, obligatione et isto modo dicebam quod Deus vel sacerdos, stricte sumendo, absolvit a reatu poenae et non a poena, sed quantum ad realitatem idem est utrunque.

Nec ego concedo nec credo minorem esse potestatem Dei nec auctoritatem Dei et Ecclesiae in absolvendo quam crediderit usque huc aliquis doctor de catholicis cuius doctrina communiter teneatur. Et etiam bene concedo istas propositiones quas ipsi dicunt, scilicet, Deus absolvit a culpa, Deus absolvit a poena, etiam sacerdos absolvit a poena et omnes similes propositiones in sensu in quo ipsi accipiunt, non distinguendo poenam et culpam a reatu omnibus modis quibus ego distinxi. Si, tamen, accipiatur strictissime, sicut ego accepi, debet concedi quod absolvitur quis a reatu solo et non a poena nec a culpa, sed poena tollitur ablato reatu sive auferendo reatum. Et iste modus loquendi convenit viris scholasticis, ad quos convenit stricte loqui de terminis.

Alia erat conclusio de die mortis Christi, scilicet, quod non mortuus est die vigesimaquinta martii, scilicet, die Annunciationis Virginis, sed die tertia aprilis anno trigesimotertio aetatis suae inchoato. Et ad hoc inductus sum ex duobus principiis evangelicis. Unum est quod Christus mortuus est die veneris, alterum quia mortuus est luna quintadecima mensis primi iudaeorum, die prima Azymorum. Et tamen in anno trigesimotertio Christi non fuit dies Annunciationis die veneris, sed die mercurii, et non fuit luna quintadecima, sed luna quarta vel quinta, sicut apparet necessario per viam astrologicam et per viam computistarum. Et tamen concurrerant ista duo, scilicet, die veneris et luna quintadecima, in die tertio aprilis, ideo dixi illa die Christum fuisse

mortuum, anno trigesimotertio aetatis suae inchoato. Et, quia quidam tenent Christum mortuum fuisse anno trigesimoquarto aetatis suae inchoato, dicebam quod illo anno non potuit mori die Annunciationis, quia tunc dies Annunciationis fuit necessario die iovis, Christus tamen mortuus est die veneris, et tunc non erat luna quintadecima, sed decimaseptima. Et propter quosdam alios defectus qui incidebant ut demonstrari potest manifeste via astrologica. Sed non curavi coram Sanctitate Vestra prolongare sermonem.

Haec sunt, Pater Beatissime, quae in praedictis sensi et sentido, nec tamen intendo deviare in aliquo a doctrina Sanctae Romanae Ecclesiae et Sanctitatis Vestrae, quae, si illud tenet, illud ego teneo, si hoc tenet, istud ego profiteor, sed in omnibus determinationi et correptioni Sanctitatis Vestrae et Sanctae Romanae Ecclesiae, tam in sententia quam in verbis, me submisi et submitto, a qua nunquam intendo deviare, sicut nec hucusque aliquando sponte deviavi. Nec etiam intendi praeiudicare veritati, doctrinae vel auctoritati quorumcunque melius sentientium, sed omnia salva pace fidei et veritatis dicta sint.

## **FINIS PARTIS PRIMAE**

**Donde se hace referencia a la cédula sobre la cual el autor ya trata en el inicio del capítulo anterior y se pretende mostrar al papa Eugenio su carácter mediante ciertos ejemplos de expresiones de su contenido**

Santísimo Padre:

El día anterior a tener que defenderme en mi causa judicial, como es habitual en esta Sagrada Curia entre los hombres eruditos, preparé, de modo sutil pero defensivo, ciertas conclusiones para Vuestra Santidad, no pretendiendo por mi parte determinar ni censurar nada, salvo lo que determine y censure la Sacrosanta Iglesia Romana y Vuestra Santidad<sup>287</sup>.

A decir verdad, siempre he tenido un propósito, que es el siguiente: no alejarme nunca de la verdad de la doctrina de la Santa Iglesia Romana ni de Vuestra Santidad, así como que todas mis afirmaciones estén en consonancia siempre con la Iglesia y con Vuestra Santidad, cualquiera que sea el tema que trate. Sin embargo, algunas de mis conclusiones no han sido consideradas por ciertas personas totalmente acordes con la doctrina comúnmente aceptada entre los doctores.

La primera era que el pecado de ninguna manera es irremisible, con lo que no he querido indicar que el pecado fuera perdonado a algunos en el infierno o después de esta vida, sino que mantengo que ningún pecado mortal le puede ser perdonado al hombre si no es en vida, tal y como sostiene toda la Iglesia<sup>288</sup>. Pero he interpretado el término “irremisible” en sentido estricto, es decir, que aunque el pecado, una vez despojadas las almas de vida, nunca sea perdonado, sin embargo en tanto que pecado eso no impide que pueda serlo, aunque ello no sea lo habitual en el alma, por cuanto que ella nunca presenta esta situación. Por otro lado eso también se opone a la voluntad de Dios, quien

---

<sup>287</sup> El sentido de esta carta es incierto. Algunos autores mantienen que el pontífice Eugenio IV no estuvo presente en la defensa de las tesis y que por ello el Tostado le remitió posteriormente esta misiva. Casi todas las ediciones de la obra la recogen al final de la primera parte. Véase punto 4.4.1.

<sup>288</sup> Como se puede apreciar, esta explicación que proporciona el autor sobre la irremisibilidad del pecado no aparece desarrollada en los capítulos anteriores, quizá porque, como señaló en el comienzo del capítulo primero, esta parte de la tesis no fue condenada por sus adversarios.



ha dispuesto que no se produzca el acto de la contrición con las almas ubicadas fuera del cuerpo. En cambio, podría ocurrir que las almas existentes en el infierno verdaderamente sufrieran por su pecado, es decir, en tanto que han ofendido a Dios, y que por eso les fuera remitido su pecado, en cuyo caso aquel pecado en sí no sería irremisible, aunque en realidad esto nunca vaya a suceder. Y tales maneras de hablar son utilizadas por todos los hombres eruditos, a los cuales yo me he dirigido para discutir estas cuestiones.

Otra parte de esta conclusión era: “Dios no absuelve de pena o de culpa, ni ningún sacerdote puede hacerlo”, con la cual no he pretendido, ni pretendo ahora, negar la potestad de Dios ni la de los sacerdotes para absolver, porque entonces sería necesario que yo admitiera igualmente que todos los hombres que alguna vez hubieran pecado no podrían obtener de ningún modo la remisión de los pecados y que perecerían eternamente, lo que, sin embargo, yo siempre he negado y sigo negando. Por eso, admito, y he admitido siempre, que Dios puede absolver de todos los pecados. También el Papa puede absolver de todos los pecados y puede otorgar la indulgencia plenaria, liberando al hombre de toda la pena del purgatorio, es decir, evitando que tenga que soportarla, aunque haya cometido muchos pecados. Y esto se debe a que el Papa tiene acceso libre sobre todo el tesoro de la Iglesia. Por eso, he admitido, y admito, que los sacerdotes menores pueden absolver de los pecados y pueden borrar, en virtud del poder de las llaves, cierta parte de la pena del purgatorio, a la que el pecador, después de la contrición y la confesión, permanecía obligado.

Por tanto, cuando afirmé que Dios no absolvía de pena o de culpa y que tampoco ningún sacerdote lo hacía, fue porque utilicé el término “absolver” de modo muy estricto, lo mismo que hice con el término “pena y culpa”, distinguiendo la pena y la culpa de la falta, esto es, de la obligación, y en ese sentido decía que Dios o el sacerdote, estrictamente hablando, absuelven de la falta de la pena pero no de la pena en sí, aunque en la práctica lo mismo sea una cosa que la otra.

De forma que ni admito ni mantengo que el poder de Dios o la autoridad de Dios y de la Iglesia para absolver sean menores que lo que haya creído hasta ahora cualquier doctor católico cuya doctrina generalmente sea aceptada. Por eso, yo defiendo con agrado esas proposiciones que ellos mismos sostienen, a saber: que Dios absuelve de

culpa, que Dios absuelve de pena, que también el sacerdote absuelve de pena y todas las proposiciones similares en el sentido en el que ellos las entienden, aunque ello sea no distinguiendo la pena y la culpa de la falta de ningún modo en los que yo las he distinguido. No obstante, si se interpretan de forma estricta, que es como yo las he entendido, debe de admitirse que la persona es absuelta únicamente de la falta y no de la pena ni de la culpa, puesto que la pena es borrada una vez que cesa la falta o una vez que la falta es suprimida. Y ese modo de hablar es el que resulta adecuado para los hombres eruditos, quienes deben utilizar los términos en sentido estricto.

Otra conclusión versaba sobre el día de la muerte de Cristo, sosteniéndose que no murió el día vigesimoquinto de marzo, es decir, el día de la Anunciación de la Virgen, sino el día tercero de abril del año trigesimotercero de su vida. Y a esta teoría me han llevado dos principios evangélicos. Uno es que Cristo murió en viernes, el otro que lo fue en la luna decimoquinta del mes primero de los judíos y en el día primero de los Ácimos<sup>289</sup>. Sin embargo, en el año trigesimotercero de Cristo el día de la Anunciación no fue viernes, sino miércoles, igual que tampoco fue la luna decimoquinta, sino la luna cuarta o quinta, tal y como se ve abiertamente por la vía astronómica<sup>290</sup> y por la vía de los cómputos. Y, no obstante, esas dos circunstancias, es decir, el día de viernes y la luna decimoquinta, sólo concurren en el día tercero de abril, por lo que he afirmado que en aquel día fue cuando Cristo murió, en el año trigesimotercero de su vida. Y, puesto que algunos mantienen que Cristo murió en el año trigesimocuarto de su vida, yo decía que tampoco aquel año pudo morir en el día de la Anunciación, porque ese año el día de la Anunciación fue, sin lugar a duda, jueves, y, sin embargo, Cristo murió en viernes, además de que dicho día no era la luna decimoquinta, sino la decimoséptima. También existen algunos otros defectos que pueden ser observados claramente por la vía astronómica. Pero he tenido cuidado ante Vuestra Santidad de no alargar mi discurso.

---

<sup>289</sup> Fiesta hebrea que será analizada detenidamente en la segunda parte de la obra

<sup>290</sup> Traduciremos el término latino “astrología” como “astronomía” y no como “astrología”, dado que en nuestro idioma usamos el primero para designar el estudio de los astros con fines científicos, mientras que el segundo hace alusión al estudio de los astros con fines esotéricos. Ya San Isidoro en las *Etimologías* establece esta diferenciación, a la que dedica expresamente un capítulo titulado “Sobre la diferencia entre astronomía y astrología”, dentro del libro III de la obra.

Estas son, Padre Santísimo, las cosas que, según he relatado, he creído y creo, aunque, sin embargo, no pretendo desviarme en nada de la doctrina de la Santa Iglesia Romana y de Vuestra Santidad, la cual, si afirma aquello, aquello también yo lo afirmo, mientras que, si dice esto otro, esto otro también yo lo declaro, pues ante toda determinación y concreción de Vuestra Santidad y de la Santa Iglesia Romana me he sometido y me someto, tanto con el pensamiento como con las palabras, y de ellas nunca pretendo desviarme, como tampoco me he desviado ninguna vez hasta ahora de forma voluntaria. Ni siquiera he pretendido juzgar la verdad, la doctrina o, mejor incluso, la opinión sensata de cualquier creyente, sino que todo se ha expuesto con miras a la salvaguarda de la fe y de la verdad<sup>291</sup>.

## **FIN DE LA PRIMERA PARTE**

---

<sup>291</sup> El autor intenta conjugar sus teorías con la ortodoxia católica indicando que es un fervoroso cristiano y que sus ideas, aparentemente discordantes con la fe, no lo son en realidad.

## **DEFENSORII PARS SECUNDA**

### **PROOEMIUM**

In praefata conclusione, quoniam aggravare cupientibus gravior videbatur quia erat aptior ut eius occasione rudem plebeculam aemulorum meorum iniquitas concitaret, sicut et re ipsa compertum est, brevem schedulam supra scriptam velut eius quendam commentarium iudicibus porrexeram, quorundam indignationem placaturus, aut, ut verius dicam, meam innocentiam ostensurus ipsamque quorundam apertam mendacem iniquitatem ad verecundiam deducturus, qui non erubuerant alia pro aliis in mei gravissimum odium saepe proferre.

De aliis autem duabus conclusionibus, minor aut nulla sollicitudo mihi erat, sed mihi potius materiam gaudii saepissime contulerunt, cum adverterem adversarios in has quotidie, quam in praecedentem maiora moliri, quia tamen mentiebatur iniquitas eis, omnibus suis destituebantur conatibus, ita ut illi se ipsos confunderent et revera viam habitaculi et civitatis ignorabant.

Cum ergo multorum dierum super eis laboriosas operas perdidissent, quod satis sibi ipsis ad ignominiam cedere arbitrabantur ne nihil omnino fecisse putarentur, eas praesumptuosas vel superbas vocaverunt. Falsas tamen dicere eas nequaquam ausi sunt, cum tamen per multos dies ante plurimi aemulorum ipsorum eas erroneas et haereticas apertissime testarentur.

Super eis autem ad quorundam potius informationem quam ad mei defensionem, quae super hoc opportuna non erat, cum illi eas de falsitate notare non auderent. Et ut huius rei veritas parvulis et indoctis pateat, precibus, immo, verius imperio cuiusdam Reverendissimi Patris, aliquibus placituras declarationes et adversariorum confutationes scripsi, dirigens eas praefato Reverendissimo Patri, ut ex prooemiali praelocutione sequenti aperitur.

## **SEGUNDA PARTE DEL DEFENSORIO**

### **PROEMIO**

Como parecía que la conclusión presentada se prestaba a que por medio de ella la iniquidad de mis enemigos, deseosos de denigrarla, incitara al rudo populacho, yo había expedido, como es de sobra conocido, la breve cédula antes referida en forma de cierto comentario de esa conclusión<sup>292</sup> destinado a los jueces, con el fin de aplacar la indignación de determinadas personas o, por ser más exacto, para mostrar mi inocencia y conducir por un camino honroso a la propia iniquidad engañosa de algunos, quienes por su parte no se habían avergonzado de mostrar a menudo delante de otros un odio intensísimo hacia mí.

En cambio, respecto a las otras dos conclusiones, mi preocupación era menor, por no decir nula, pues en realidad me proporcionaron frecuentemente un motivo de gozo mayor, al poder combatir habitualmente con ellas a mis adversarios, que en lo referente a lo que afirmé en la conclusión anterior, porque ahora era más obvio que la iniquidad les engañaba y que eran vanos todos sus esfuerzos, de modo que al final ellos eran los que se engañaban a sí mismos, evidenciando por su parte una total carencia de principios morales y sociales<sup>293</sup>.

Así que, habiéndose dedicado a trabajos arduos durante muchos días respecto a las referidas conclusiones, y como estaban dispuestos a llegar a la infamia contra sí mismos con tal de no sentir que habían realizado la labor totalmente en balde, las calificaron como presuntuosas o soberbias. Sin embargo, nunca osaron llamarlas falsas, pese a que gran parte de los propios envidiosos habían declarado abiertamente antes durante mucho tiempo que eran erróneas y heréticas.

---

<sup>292</sup> La conclusión referente a que ni Dios ni los sacerdotes absuelven de pena y culpa.

<sup>293</sup> En este caso el razonamiento del Tostado es tan intachable y claro, o al menos él así lo percibe, que sus tesis no se pueden refutar, como no sea aferrándose a la ciega e irracional acusación de herejía, como hicieron sus enemigos.

Por mi parte, y en relación a ellas, se exponen más para información de algunos que para defensa mía, defensa que en este caso no era pertinente, ya que aquellos no se atrevían a señalar su falsedad. No obstante, y para que la verdad de estas cosas sea accesible a los niños pequeños y a los indoctos, he redactado, en tono humilde, como también corresponde al poder de un Reverendísimo Padre, a quien están dedicadas, tal y como se desprende de las palabras introductorias que siguen, unas declaraciones y refutaciones hacia mis adversarios, las cuales habrán de agradar a algunos<sup>294</sup>.

---

<sup>294</sup> De nuevo se alude a la sensación de agrado en el enfrentamiento del autor contra sus adversarios. Véase nota 202.

## CAPITULUM I

### **In quo ponitur intentio auctoris et dirigitur opus cardinali Sancti Angeli, qui postea, cum esset Sedis Apostolicae in Ungaria legatus ibi in bello contra turcos fortiter pugnans, obit martyrio coronatus**

Tantam Reverendissimae Paternitatis Vestrae excellentiam veneratus, nec iussa potui nec debui praeterire, inerat enim altissima iubentis auctoritas, unde me monebat necessitas obsequendi. Patui igitur praeceptis vestris Reverendissime Pater, sed utinam tam efficaciter quam devote.

Est mihi tamen in hac parte quod doleam, quoniam paupercula mihi efficiendi distributa potestas votorum magnitudinem non valuit exequi. Non tamen nimis dolendum credidi, nam, velut qui ab ipsa rerum patente natura ulla patitur, contra quam potentia nulla efficax est, ex hoc non nimis gemendum censet, sicut si, ob eius adversos mores aut iniquorum mordacem nimisque efficacem invidentiam ulla quaevis evenisset calamitas.

Non secus ego, nam quod, latissimo obsequendi desiderio affectus, aequa lance non rependerim nulla distorti animi ab obediendum repugnantia, aut ignavus quidam negligensque torpor induxit, sed ipsa cunctorum mensuratrix natura et rerum imparitas atque impropotionalis excessus effecit, nihil a me posset obsequii prodire dignum tam Reverendissimae Paternitati et tam Gloriosissimae Excellentiae.

Iniunxerat enim Reverendissima Vestra Paternitas, homuncioni mihi et inutili servo suo, super duas conclusiones de anno et de die mortis Christi per me disputatas declarationes aliquas scriptis tradere. Et, quoniam conclusio de anticipatione coenae Domini et de confectione eius primo facta coram discipulis consequens est ad has duas conclusiones, propter temporis identitatem et rerum gestarum attinentiam, de tribus simul aliqualiter attingendum est, et primo de illa in qua agitur de anticipatione vel non anticipatione coenae Domini.

## CAPÍTULO I

**Donde se expone la intención del autor y se dedica la obra al cardenal de Santo  
Ángelo<sup>295</sup>, quien posteriormente, siendo legado de la Sede Apostólica en Hungría y  
luchando valientemente en la guerra contra los turcos, murió en este lugar  
coronado con el martirio**

Venerando la tan gran excelencia de Vuestra Reverendísima Paternidad, no pude ni creí que fuera conveniente dejar de lado vuestras indicaciones, por cuanto que, como la autoridad de un mandatario tal era altísima, me movía la necesidad de obedecerle. Así, pues, he tenido presentes vuestros preceptos, Reverendísimo Padre, ojalá que tan eficaz como devotamente.

Sin embargo, en este punto se encuentra lo que me aflige, puesto que la pequeñísima capacidad de obrar que tengo no ha tenido la fuerza suficiente para llevar a cabo la enorme magnitud de mis propósitos. A pesar de todo, no he creído que por ello deba estar especialmente dolido, pues, como sucede con quien sufre por la propia naturaleza de las cosas, contra la cual ninguna fuerza es eficaz y por lo cual no resulta de utilidad lamentarse demasiado, así ocurre si, por causa de caracteres hostiles o por la envidia mordaz y sutil de los enemigos, sobreviene cualquier calamidad.

No pienso de otro modo, puesto que, guiado por el deseo ardiente de obedecer, no me ha venido a la mente presentar, considerando la cuestión equitativamente, ninguna resistencia a dicha obediencia, propia de un espíritu perturbado, como tampoco me ha guiado ninguna inercia inútil y negligente, si bien la misma naturaleza desmesurada del

---

<sup>295</sup> En esta ocasión la obra -la segunda parte de la obra, para ser más exactos- está dedicada a Juan Carvajal (1400-1469), cardenal de Santo Ángel. Fue estudiante en Salamanca en la época en que el Tostado impartía allí docencia y después obispo de Coria y Plasencia, hasta que se asentó en Roma, dedicando su vida al trabajo para la Santa Sede, de la que fue legado en otras naciones. Eugenio IV le nombró en 1446 cardenal de Santo Ángel. Fue enviado a Bohemia para intentar acabar con el cisma husita, pero fracasó, acudiendo después a Hungría a predicar una cruzada contra los turcos y teniendo un papel activo en la defensa de Constantinopla, aunque Juan Carvajal murió en Roma y no, como reza el título del capítulo, en la cruzada.



conjunto de la empresa, unido al desequilibrio y la desproporción de las cosas, han hecho que nada de lo que proceda de mí pueda aparecer digno de obediencia a tan Reverendísima Paternidad y a tan Gloriosísima Excelencia.

En verdad, Vuestra Reverendísima Paternidad me había impuesto a mí, un pobre hombre y un humilde siervo vuestro, componer por escrito algunas aclaraciones respecto a dos conclusiones mías relacionadas con el año y el día de la muerte de Cristo. Y, puesto que la conclusión sobre la anticipación de la cena del Señor y sobre el modo de celebración de la misma en compañía de los discípulos<sup>296</sup> resulta determinante para esas dos referidas conclusiones, a causa de su proximidad en el tiempo y de la correcta sucesión de los hechos acaecidos, se debe tratar igualmente sobre las tres, en primer lugar sobre aquella en la que se aborda el tema de la anticipación o ausencia de anticipación de la cena del Señor.

---

<sup>296</sup> Se refiere a otras dos conclusiones del autor, que versan sobre el hecho de que Cristo consumió la Pascua cuando lo hicieron los judíos, sin anticiparse, y a que en la ceremonia pascual utilizó panes ácimos y no fermentados. Estas dos conclusiones parece que fueron aprobadas. No obstante y como dice el autor, la estrecha relación que guardan con las conclusiones condenadas hace necesario su tratamiento. Es así que ellas serán las que ocupen los primeros capítulos de esta segunda parte del *Defensorio*.

## CAPITULUM II

### **Quod Christus tota vita sua servavit legem Moysi, ascendendo in Ierusalem ter in anno in tribus festivitibus**

Erat autem conclusionis huius tenor: “in ultima celebritate paschali, de caeremonialibus Christus nihil mutavit, sed comedit ea die qua Iudaei, nec anticipavit”. In prima particula conclusionis dicitur: “in ultima celebritate paschali”, quod ponitur ad differentiam aliarum celebritatum paschalium, quas Christus egit, nam de nulla illarum dubium est an observaverit omnes caeremonias festivitatis, sed solum de ista celebritate ultima paschali, quando Christus mortuus est, dubium est an omnes caeremonias observaverit.

Patet hoc, nam Christus quolibet anno celebrabat festivitatem paschalem ascendendo in Ierusalem cum parentibus suis vel cum aliis, et ibi comedebat de agno paschali iuxta omnes caeremonias eius. Hoc patet tripliciter.

Primo quia Christus observavit legem Moysi toto tempore vitae suae, sicut ipse dixerat: “non veni solvere legem, sed implere” (Matt. 5) et tamen lex Moysi iubebat quod omnes masculi de stirpe iudaeorum ascenderent ter in anno ad templum Domini, scilicet, in festo Azymorum, in festo Hobdomadarum sive Pentecostes et in festo Tabernaculorum sive Scenophegiae (Ex. 23 et 24 et, melius, Dt. 16). Christus ergo ascendebat quolibet anno ter in Ierusalem in praedictis festivitibus.

Secundo patet quia Lc. 2 dicitur: “et ibant parentes eius per omnes annos in Ierusalem die solemni Paschae”, et ibi dicitur quo modo Christus ibat cum eis.

Tertio patet quia eodem capitulo, dicitur: “et cum factus esset Iesus annorum duodecim, ascendentibus illis in Ierosolymam secundum consuetudinem diei festi, ascendit cum eis”. Ex quo apparet quod non solum Christus anno duodecim aetatis suae ascendit in Ierusalem cum parentibus suis, sed etiam quolibet anno ascendebat, cum dicatur quod ascendit secundum consuetudinem diei festi, consuetudo tamen frequentationem et continuationem importat, ponitur tamen ibi solum de anno

duodecim, eo quod in illo accidit speciale miraculum de disputatione Christi pueri cum legis peritis.

De his omnibus celebritatibus paschalibus quae fuerunt per omnes annos usque ad annum mortis Christi nulla ratio dubitandi est an in eis Christus observaverit omnia caeremonialia paschae, sed solum de ultima celebritate paschali, quando mortuus est, quia tunc quidam putant quod propter mortem suam, quae fuit in festo Paschae, non potuerit observare omnia caeremonialia illius festi. Ideo dixit conclusio quod, etiam in ista ultima celebritate paschali, Christus nihil mutavit de caeremonialibus, sicut nec in aliis mutavit.

## CAPÍTULO II

### **Que Cristo observó durante toda su vida la ley de Moisés, ascendiendo a Jerusalén tres veces al año con ocasión de tres festividades**

El contenido de esta conclusión era el siguiente: “en su última celebración pascual, Cristo no modificó nada de los ceremoniales, sino que comió el mismo día que los judíos y no se anticipó”. En la primera parte de ella se dice: “en su última celebración pascual”, por lo que se establece una diferenciación con respecto a las otras celebraciones pascales que Cristo conmemoró. Así, pues, de ninguna de las otras habría duda en cuanto a si observó todas las ceremonias de la festividad, sino que sólo en esa última celebración pascual, en la que Cristo murió, es en la que existe duda sobre si observó todas las ceremonias.

Hay que tener en cuenta que Cristo, cada año, celebraba la festividad pascual ascendiendo a Jerusalén con sus padres o con otras personas y allí comía del cordero pascual y realizaba todas las demás ceremonias. Esto se pone de manifiesto de tres maneras.

Primero, porque Cristo observó la ley de Moisés durante todo el tiempo de su vida, tal como él mismo había dicho: “no he venido a abolir la ley, sino a perfeccionarla” (Mt. 5), y, por su parte, la ley de Moisés mandaba que todos los varones judíos ascendieran tres veces al año al templo del Señor, a saber: en la fiesta de los Ácimos<sup>297</sup>, en la fiesta de las Semanas o Pentecostés<sup>298</sup> y en la fiesta de los Tabernáculos o de la

---

<sup>297</sup> Fiesta de los Ácimos o Pascua. Se explicará con detalle en los capítulos siguientes. Sobre las fiestas judías, véase AVRIL, A. C. y LA MAISONNEUVE, D. de: *Las fiestas judías*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1996, como también MIHALOVICI, I.: *Fiestas y prácticas judías en el Talmud y en la Tradición*, Barcelona, Riopiedras, 2000.

<sup>298</sup> Shabuot o fiesta que se celebra los días 6 y 7 del mes Siván y que actualiza la revelación de la ley a Moisés en el Sinaí.

Escenopegia<sup>299</sup> (Ex. 23 y 24 y, más claro todavía, Dt. 16). Así, pues, Cristo ascendía cualquier año tres veces a Jerusalén en las referidas festividades.

En segundo lugar se evidencia porque en Lc. 2 se dice: “e iban los padres de este todos los años a Jerusalén en el solemne día de la Pascua”, y allí se insinúa de algún modo que Cristo iba con ellos.

En tercer lugar se refleja por cuanto que en ese mismo capítulo se dice: “habiendo llegado Jesús a la edad de doce años, subiendo aquellos a Jerusalén según la costumbre de ese día festivo, subió con ellos”. De lo cual se sigue que Cristo no sólo subió a Jerusalén con sus padres a la edad de doce años, sino que ascendía cualquier año, puesto que, según se dice, subió siguiendo la costumbre de ese día festivo y la costumbre se basa en la frecuencia y en la continuidad, por más que aquí todo esto se indique sólo en relación a los doce años, puesto que en aquella ocasión aconteció el prodigio especial de la discusión de Jesús niño con los doctores de la ley.

En lo concerniente a las celebraciones pascuales que se llevaron a cabo durante todos los años hasta el de la muerte de Cristo no hay ningún motivo para dudar si Cristo observó en ellas todo el ceremonial de Pascua, salvo en la última celebración pascual, en la que murió, dado que es en esa ocasión cuando algunos creen que, por causa de su muerte, que tuvo lugar en la fiesta de Pascua, no habría podido observar todas las ceremonias de aquella fiesta. Por eso mi conclusión ha sostenido que, incluso en esa última celebración pascual, Cristo no cambió nada de las ceremonias, como tampoco lo había hecho en las otras.

---

<sup>299</sup> Sukot o fiesta que se celebra los días 15 al 22 del mes Tishríy que conmemora la ayuda divina que recibieron los israelitas durante la estancia en el desierto tras su salida de Egipto. Se llama también “fiesta de las cabañas” porque en ella se construyen cabañas con ramos de palmera.

### CAPITULUM III

#### **Quod festum Phase et Azymorum differunt in quatuor et quae sunt causa et caeremonia utriusque**

Pro quo sciendum quod in isto festo paschali erant duo festa, scilicet, festum Phase et festum Azymorum. Quidam autem de nostris putant nullam omnino esse differentiam inter haec, sed errant tanquam ignari Veteris Testamenti, in quo ista differre ponuntur. In quo considerandum est quod ista duo festa differunt quadrupliciter, scilicet, in ordine temporis, in diuturnitate, in causa et in caeremoniis.

De primo patet, quia festum Phase erat quartadecima die mensis primi et festum Azymorum erat die quintadecima mensis eiusdem (Lev. 23), scilicet: “mense primo, quartadecima die mensis, ad vesperum, Phase Domini est, et quintadecima die mensis huius solemnitas Azymorum. Idem patet Ex. 12.

Secundo differunt in diuturnitate, quia festum Phase non durabat nisi per diem unum, immo, non per unum diem integrum, sed solum per tres vel per quatuor horas diei quartidecimi cum nocte sequenti. Ideo, quando dicitur de tempore diei Phase, non dicitur quod erat Phase simpliciter die quartadecima mensis, sed subiungitur quod erat die mensis ad vesperum (Lev. 23 et Ex. 12), quasi dicat quod non incipiebat istud festum in principio diei, sed circa finem eius ad vesperum, scilicet, “ad Solis occasum”. Iudaei tamen, volentes magis ampliare istam festivitatem, inchoant eam immediate post meridiem, cum Sol incipit declinare a meridiano, eo quod totam illam partem diei vocant vesperum. In reliqua autem parte diei, faciunt quaecunque opera servilia, sicut in quibuscunque diebus profestis. Nox autem sequens pertinet ad illam festivitatem, quia in tota illa, postquam iudaei comederint agnum paschalem, debent vacare laudibus divinis, referendo sibi beneficia collate, et sic faciunt usque hodie iudaei. Sic colligitur Ex. 12, scilicet, “nox ista observabilis Domini est, id est, debet observari ad laudem Dei”. Festum autem Azymorum durat per septem dies integros, scilicet, a fine diei quartidecimi usque ad finem diei vicesimiprimi (Ex. 12, Lev. 23 et Dt. 16).

Tertio differunt ista festa in causis, quia diversae causae fuerunt institutionis earum. Festum enim Phase fuit institutum in memoriam liberationis primogenitorum iudaeorum ab angelo percutiente et non in memoriam exitus de Aegypto, ut aliqui false putant. Nam cum educturus esse Deus israelitas de Aegypto, nec permetteret Pharaon, immisit Dominus angelum percutientem, qui percussit omnia primogenita aegyptiorum, in hominibus et in pecoribus, ita ut non esset aliqua domus in toto Aegypto in qua non esset aliquis mortuus (Ex. 12) et, quia domus hebraeorum erant mixtae domibus aegyptiorum, ut angelus percutiens in domibus aegyptiorum non percuteret in domibus hebraeorum, positus fuit sanguis agni paschalis in superliminaribus domorum hebraeorum et super utrunque postem, ut angelus, videns sanguinem, transiret et non percuteret (Ex. 12). Et propter hoc istud festum vocatur Pascha et in hebraeo "Peza", id est, "transitus", scilicet, quia transibat et non percutiebat. Vel, secundum quosdam peritissimos iudaeorum, dicitur "Peza", id est, "picea", quod interpretatur "claudus", quia, sicut claudus figit unum pedem et alterum non, ita angelus percutiens percutiebat in una domo et in altera non. De ista causa festi Phase satis patet Ex. 12 et 13 et Dt. 16. Causa autem festi Azymorum fuit exitus israelitarum de Aegypto, ut veniret eis semper in mente quod exierunt de Aegypto cum magno tremore et celeritate, nam Moyses denunciaverat iudaeis quod exituri erant de Aegypto die quintadecima mensis primi et, ob hoc, in nocte praecedenti voluerunt coquere panes pro itinere et fecerunt massas. Cum autem media nocte angelus percutiens occideret aegyptios, putaverunt ipsi quod omnes occidendi erant et quod, si manerent israelitae tota illa nocte in aegypto, nemo superviveret de aegyptiis. Ideo venit Pharaon ad Moysen, compellens eos illico exire, et sic coacti sunt iudaei recedere, nondum fermentatis massis, sed ligaverunt eas in palliis et tulerunt non fermentatas in itinere et comederunt panes azymos quandiu duraverunt illae massae. Et quia istud factum est ex celeritate exeundi, iussit Dominus quod comederent septem diebus panes azymos in memoriam illius pavorosi exitus, scilicet: "septem diebus comedes absque femento afflictionis panem, quoniam in pavore egressus es de Aegypto, ut memineris diei egressionis tuae de Aegypto omnibus diebus vitae tuae" (Dt. 16).

Quarto differunt ista festa in caeremoniis, quoniam nullo modo coincidunt caeremoniae eorum. Prima caeremonia festi Azymorum est quia, inter septem dies quibus durat ista festivitas, duo soli sunt venerabiles, scilicet, primus et septimus, in quibus cessatur ab omni opere servili (Ex. 12 et Lev. 23) et tamen in festo Phase non

vacatur a laboribus. Secunda caeremonia est quod in illis septem diebus comedunt iudaei azymos panes, et tamen quantum ad carnes et quoscunque alios cibos nulla determinatio est, sed comedunt iudaei quicquid volunt, in festo autem Phase non est sic quia obligantur comedere agnum anniculum cum certis caeremoniis (Ex. 12 et Num. 9). Tertia caeremonia festi Azymorum erat oblatio manipuli spicarum. Nam, cum venirent hordea ad maturitatem, colligebatur manipulus spicarum et offerebatur in altari, et inde fiebat sacrificium, torrendo grana et cremando coram Domino (Lev. 23) et hoc fiebat die secundo Azymorum, et ante istum diem non licebat cuiquam mittere falcem in messem nec comedere grana (Lev. 23) scilicet: “panem et polentam et pultes non comederis ex segete, usque ad diem qua offeretis ex ea Deo vestro”. In festo autem Phase nulla oblatio spicatum erat. Quarta caeremonia erat diversitas sacrificiorum solemnium quae fiebant in septem diebus Azymorum, cum libamentis suis, quae ponuntur per singula (Num. 28). In festo autem Phase non fiebant aliqua sacrificia, nisi sacrificium iuge, quod nulla die dimittebatur (Lev. 6 et Num. 28). In festo autem isto fiebant caeremoniae agni paschalis, scilicet, accipiebatur agnus anniculum et de sanguine eius liniebantur superliminaria domorum et uterque postis et comedebatur ad vespereum cum azymis et lactucis agrestibus, nihilque relinquebatur in sequentem diem. Quod, si aliquid residuum foret in sequentem diem, non licebat cuiquam hominum comedere de illo, sed cremabatur igne. Comedebantur autem carnes et non ossa. Non licebat frangere aliquod os, quantumcunque parvum, sed omnia relinquebantur integra. Erant autem comedentes stantes pedibus et non sedebant, habebant calceos in pedibus et in manibus baculos et comedebant festinanter lumbosque tunc accinctos habebant (Ex. 12 et Num. 9). De causis autem, literalibus aut figuralibus, harum caeremoniarum, per singula nunc dicendum non est, ne sermo fiat longior quam voluerimus.

Apparet ergo magnam esse differentiam inter istas duas festivitates. Interdum tamen Evangelistae ponunt eas tanquam unam festivitatem propter continuitatem temporis, scilicet, quia inter unum et aliud festum nullus dies intercidit, unde interdum utrumque festum vocatur “festum Azymorum” et interdum utrumque vocatur “Pascha”, de quo magis infra dicetur. De festo autem Azymorum nunc omnino dimittendum est, quia non pertinet ad praesentem considerationem, eo quod Christus Noster, propter quem ista introducuntur, non vidit festum Azymorum, sed prima die illius mortuus est, celebravit autem festum Phase die praecedenti ante mortem suam. Ideo de isto festo nunc consideratio non est.



### CAPÍTULO III

#### **Que la fiesta de Pascua y la de los Ácidos difieren en cuatro cosas y cuáles son el origen y el ceremonial de cada una de ellas**

Ha de saberse en relación a esto que la fiesta pascual comprendía en realidad dos fiestas, a saber, la fiesta de Pascua propiamente dicha y la fiesta de los Ácidos. Algunas personas, por su parte, piensan que no existe absolutamente ninguna diferencia entre ellas, pero en ese caso se comportan como si fueran desconocedores del Antiguo Testamento, donde ambas aparecen como distintas. En concreto, se debe tener presente que las dos fiestas se diferencian cuádruplemente, a saber, en su ubicación temporal, en su duración, en su origen y en sus prácticas ceremoniales.

Lo primero es evidente, por cuanto que la fiesta de Pascua tenía lugar el día decimocuarto del primer mes y la fiesta de los Ácidos era el día decimoquinto de dicho mes (Lev. 23), a saber: “en el mes primero, en el día decimocuarto de ese mes, se celebraba al atardecer la Pascua del Señor, y el día decimoquinto de este mes, la solemnidad de los Ácidos”<sup>300</sup>. Lo mismo se indica en Ex. 12.

En segundo lugar, difieren en duración, porque la fiesta de Pascua no duraba sino un día, y ni siquiera entero, sino sólo tres o cuatro horas del día decimocuarto, junto con la noche siguiente. Por eso, cuando se habla sobre la duración del día de Pascua no se dice simplemente que la Pascua tenía lugar el día decimocuarto del mes, sino que se añade que era ese día del mes al atardecer. Así ocurre en Lev. 23 y en Ex. 12, donde se dice que esa fiesta no comenzaba al principio del día, sino cerca de su final, al atardecer, “hacia la caída del Sol”. Los judíos, sin embargo, deseando ampliar más esa festividad, la comenzaban inmediatamente después del mediodía, cuando el Sol empieza a declinar por el meridiano, precisamente porque llaman atardecer a toda esa parte del día. En cambio, durante el resto del día realizan cualquier trabajo servil, como en un día no festivo. Pero la noche siguiente se incluye en aquella festividad, porque durante toda

---

<sup>300</sup> No obstante, durante la cena pascual ya se consumían panes ácidos y no fermentados, como luego se dirá.

ella, después que los judíos hayan comido el cordero pascual, deben dedicarse a las alabanzas divinas, agradeciendo los beneficios obtenidos para sí, y de esta forma lo hacen hasta hoy. Así se recoge en Ex. 12: “esa noche especial pertenece al Señor, por lo que debe ser dedicada para la alabanza de Dios”. Por su parte, la fiesta de los Ácidos transcurre durante siete días enteros, a saber, desde finales del día decimocuarto hasta el final del día vigesimoprimeros (Ex. 12, Lev. 23 y Dt. 16).

En tercer lugar, difieren esas fiestas en sus orígenes, porque los motivos de la institución de cada una de ellas fueron diferentes. De este modo, la fiesta de Pascua fue instituida en recuerdo de la liberación de los primogénitos de los judíos por el ángel de la muerte y no en memoria de la salida de Egipto, como algunos erróneamente creen, pues, debiendo de hacer salir Dios a los israelitas de Egipto y no permitiéndolo el faraón, el Señor envió al ángel de la muerte, quien mató a todos los primogénitos de los egipcios, tanto entre los hombres como entre los ganados, de modo que no existió casa en todo Egipto en la que no hubiera algún muerto (Ex. 12), y, dado que las casas de los hebreos estaban mezcladas con las de los egipcios, para que el ángel de la muerte matara en las casas de los egipcios y no en las de los hebreos, fue colocada sangre de cordero pascual en los dinteles de las casas hebreas y sobre ambos postes, para que el ángel, viendo la sangre, pasara en silencio y no les matara (Ex. 12). Y a causa de ello, esa fiesta es denominada Pascua y, en hebreo, “Peza”, esto es, “paso”, por cuanto que “pasaba” y no mataba. O, según ciertos sabios judíos, se dice “Peza” en el sentido de “picea”, lo que significa “cojo”, porque, así como el cojo fija un pie y el otro no, igualmente el ángel de la muerte mataba en una casa y en otra no<sup>301</sup>. Sobre el origen de la fiesta pascual se proporciona información suficiente en Ex. 12 y 13 y en Dt. 16. Por su parte, el origen de la fiesta de los Ácidos fue la salida de los israelitas de Egipto, para que permaneciera siempre en la mente de estos el hecho de que salieron de Egipto con gran temor y rapidez, pues Moisés había anunciado a los judíos que habían de salir de Egipto el decimoquinto día del mes primero y, por esto, la noche precedente decidieron cocer panes para el viaje e hicieron las masas. Pero, como a media noche el ángel de la muerte había matado a muchos egipcios, estos creyeron que todos habían de morir y que, si permanecían toda aquella noche los israelitas en Egipto, ninguno de los egipcios sobreviviría. Por ello, se presentó el faraón a Moisés, obligándole a que los

---

<sup>301</sup> Obsérvese el gusto del autor por el origen etimológico de las palabras.

judíos salieran en seguida, quienes, a causa de esto, tuvieron que partir, estando todavía las masas sin fermentar, aunque recogieron estas en mantos y los llevaron sin fermentar durante el viaje y comieron panes ácidos durante todo el tiempo que aquellas masas perduraron. Y, puesto que eso se hizo ante la celeridad de la partida, el Señor ordenó que comieran durante siete días panes ácidos en recuerdo de aquella salida pavorosa: “siete días comerás el pan de la aflicción sin fermento, porque has salido con prisa de Egipto, para que te acuerdes del día de tu salida de Egipto durante toda tu vida” (Dt. 16).

En cuarto lugar, difieren esas fiestas en sus prácticas ceremoniales, dado que de ninguna manera coinciden las ceremonias de ambas. El primer rito ceremonial de la fiesta de los Ácidos determina que de los siete días que dura esa festividad sólo dos son sagrados, esto es, el primero y el séptimo, en los cuales se cesa de todo trabajo servil (Ex. 12 y Lev. 23), mientras que, sin embargo, durante la fiesta de Pascua en ningún momento se está desprovisto de trabajos<sup>302</sup>. El segundo rito ceremonial determina que durante aquellos siete días los judíos comen panes ácidos, aunque, sin embargo, ninguna determinación hay sobre las carnes y demás comidas, por lo que los judíos comen lo que desean, mientras que en la fiesta de Pascua no ocurre esto, pues están obligados a comer cordero de un año en ciertas ceremonias (Ex. 12 y Núm. 9). El tercer rito ceremonial de la fiesta de los Ácidos era la ofrenda de un manojito de espigas. Así, alcanzando la cebada la madurez, el manojito de espigas era atado y depositado ante el altar, y después se producía el sacrificio, tostando los granos y quemándolos en presencia del Señor (Lev. 23), y esto sucedía el segundo día de los Ácidos, de modo que con anterioridad a ese día no estaba permitido a nadie meter la hoz en la mies ni comer los granos (Lev. 23): “no comerás pan, harina o gachas del campo hasta el día en que ofrezcas de ella a vuestro Dios”. En la fiesta de Pascua, por contra, ninguna ofrenda de espigas se producía. El cuarto rito ceremonial determinaba la diversidad de ofrendas solemnes que tenían lugar en los siete días de los Ácidos, con sus libaciones, las cuales son enumeradas una a una en Núm. 28. En cambio, en la fiesta de Pascua no tenía lugar sacrificio alguno, excepto el sacrificio permanente, que no era omitido ningún día (Lev.

---

<sup>302</sup> Exceptuando obviamente el tiempo de la cena pascual, en el cual los hombres se dedican a consumir el cordero.

6 y Núm. 28)<sup>303</sup>. En esta fiesta de Pascua tenían lugar las ceremonias del cordero pascual, esto es, era tomado un cordero de un año, con la sangre de este eran untados los dinteles y ambos postes de las puertas de las casas y se comía al atardecer con panes ácidos y coles silvestres y nada quedaba para el día siguiente. Por lo cual, si algún resto quedaba al día siguiente no estaba permitido a ningún hombre comer de aquello, sino que era arrojado al fuego. Por otra parte, eran consumidas carnes y no huesos. No estaba permitido desmenuzar ningún hueso, por pequeño que fuese, sino que todos debían dejarse intactos. Además, los comensales permanecían en pie y no se sentaban, tenían calzado en los pies y báculos en las manos, comían apresuradamente y tenían ceñidos los lomos (Ex. 12 y Núm. 9). No obstante, en relación a los motivos, reales o figurados, de cada una de estas ceremonias, no vamos a decir nada para que el discurso no se alargue más de lo que deseamos<sup>304</sup>.

Por consiguiente, se ve que la diferencia entre esas dos fiestas es grande. A veces, sin embargo, los Evangelistas las tratan como única festividad, sin duda a causa de su continuidad del tiempo, puesto que entre una y otra fiesta no hay ningún día en medio, por lo que en ocasiones ambas fiestas son denominadas “fiesta de los Ácidos” y otras veces son denominadas “Pascua”, de lo cual más abajo se hablará. Por otra parte, se ha de prescindir completamente ahora de la fiesta de los Ácidos, al no ser pertinente para el caso, porque Nuestro Cristo, a causa del cual las estamos tratando, no presenció la fiesta de los Ácidos, pues murió en el primer día de esta festividad, aunque sí celebró, en cambio, la fiesta pascual el día anterior a su muerte. Por esto, no consideraremos ahora la fiesta de los Ácidos.

---

<sup>303</sup> El sacrificio permanente consistía en matar dos corderos diarios, al amanecer y al atardecer respectivamente. Por otro lado, la ceremonia del cordero pascual no se considera un sacrificio propiamente dicho, pues el animal no se ofrenda a Dios sino que se destina al consumo humano en la cena pascual.

<sup>304</sup> A menudo el autor da muestras de poseer grandes conocimientos del tema abordado, aun cuando hace constar la conveniencia de no extenderse más para no prolongar el discurso y porque lo que podría añadir no aportaría nada sustancial al tema que se está tratando.

## CAPITULUM IV

### **Quod Christus observavit in ultima caena omnes caeremonias agni paschalis et inter graecos et latinos solum est controversia de duabus earum**

Nunc autem redeundum est ad id quod supra dicebamus de caeremoniis paschalibus quas Christus observavit in hac caena ultima. Et dicendum est quod Christus observavit omnes illas caeremonias agni paschalis, quae supra enarratae sunt et quae observabantur ab omnibus iudaeis, scilicet, comedit agnum cum azymis et lactucis agrestibus et caeteris caeremoniis nec omisit aliquam. Et patet hoc, quia Christus tota vita sua observavit legem Moysi, ut post mortem suam inchoaret lex nova. Et tamen quaelibet istarum caeremoniarum paschalium erat de necessitate, cum lex determinasset omnes illas, ideo credendum est quod Christus omnes illas servaverit, quia alias non diceretur observator legis, quia, sicut nihil observando de lege est praevaricatio legis, ita, si quis omiserit unum de his quae traduntur in lege, praevaricator est.

Secundo, patet quia quod Christus observaret quasdam caeremonias legales et alias non erat quodammodo inordinatum et irrationabile, et subire laborem supervacuum et inutiliter. Nam observare quasdam labor erat, cum quaelibet caeremonia legalis sit laboriosa et onerosa. Unde lex Moysi quantum ad caeremonias vocatur onus. Sic enim dixit Beatus Petrus (Act. 15): “nunc ergo, quid intentatis imponere iugum super cervices discipulorum, quia nec patres nostri, nec nos portare potuimus?”. Omittere autem quasdam caeremonias erat offendere legem. Ideo observare quasdam et non omnes erat labor supervacuum et irrationabilis, quod Christo non competit, quia in omnibus fuit ordinatissimus. Immo, ipse ordo omnium operationum nostrarum. Sed manifestum est quod Christus in ultima celebritate paschali observavit aliquas de caeremoniis huius festi, ideo dicendum est quod omnes observavit. Hoc tenet Ecclesia in illo hymno corporis Christi, quod fecit Beatus Thomas.

*In supremae nocte caenae  
recumbens cum fratribus  
observata lege plene  
cibus in legalibus*

Ecce qualiter dicit legem fuisse observatam plene in cibis legalibus. Ergo omnes caeremoniae agni paschalis a Christo in illa caena observatae sunt. Nunc autem dicendum quod in hoc non est aliqua difficultas, quod omnes Christiani, tam graeci quam latini, concordant in hoc quod Christus observavit omnes caeremonias agni paschalis in ultima caena. De duabus autem illarum solum dubitant, scilicet, de tempore et de azymis. Nam una caeremonia de necessariis huius festivitatis erat quod celebraretur die quartocedimo mensis primi (Ex. 12, Lev. 23 et Num. 9). Quidam tamen putant quod Christus non observavit istam diem, sed celebravit pascha die tertiodecimo mensis primi, sicut graeci credunt. Alia caeremonia est quantum ad azyma, nam debebat comedi agnus paschalis cum azymis, imo, quod plus est, illo tempore quo comedebatur agnus paschalis non debebat esse aliquod fermentatum in tota terra Israel (Dt. 16). Quidam autem putant Christum non comedisse agnum paschalem cum azymis, scilicet, illi qui credunt Christum celebrasse Pascha die tertiadecima mensis primi, quando nondum erat panis azymus in terra, sed omnes panes erant fermentati.

De his ergo duobus nunc agendum est, ad certificandum an Christus observaverit eas vel omiserit in ista ultima caena paschali.

## CAPÍTULO IV

### **Que Cristo observó en la última cena todas las ceremonias del cordero pascual y que entre los griegos y los latinos sólo existe controversia en relación a dos aspectos de estas ceremonias**

Ahora, por nuestra parte, debemos volver a lo que decíamos sobre las ceremonias pascuales que Cristo observó en su última cena. Y se debe indicar que Cristo cumplió todas las ceremonias del cordero pascual, las cuales han sido explicadas con detalle antes y eran seguidas por todos los judíos, es decir, comió cordero con los panes ácimos y las coles silvestres y cumplió con las demás ceremonias, sin omitir ninguna. Y todo ello es lógico, dado que Cristo siguió durante toda su vida la ley de Moisés, pues hasta después de su muerte no comenzó la nueva ley. Además, como cualquiera de esas ceremonias pascuales era necesaria, al haberlas determinado la ley, se ha de asegurar que Cristo las observó todas, porque en caso contrario no se le tendría por un observador de la ley, puesto que, así como el no cumplir nada de la ley supone una transgresión de la ley, también, si alguien omitiera aunque fuera un solo aspecto de lo que es prescrito en la ley, sería igualmente un transgresor.

Por otro lado, es evidente que el que Cristo cumpliera algunas ceremonias legales y otras no era un hecho incoherente e irracional, por ser ello una labor absurda e inútil. Partimos del hecho de que el cumplir algunas ya era una fatiga, al ser cualquier ceremonia ritual fatigosa y pesada. No en vano la ley de Moisés es considerada una carga en lo que respecta a las ceremonias. Así lo reconoció San Pedro (Act. 15): “ahora, pues, ¿qué yugo intentáis imponer sobre los hombros de los discípulos, que ni nuestros padres ni nosotros hemos podido llevar?”. Por su parte, prescindir de algunas ceremonias era despreciar la ley. En consecuencia, cumplir algunas pero no todas era labor absurda e irracional, algo con lo que Cristo no estuvo de acuerdo, porque en todo fue en extremo metódico. Más aun, él personifica el orden mismo de todas nuestras obras. Así, puesto que es innegable que Cristo en la última celebración pascual cumplió

algunas de las ceremonias de esta fiesta, se ha de concluir que respetó todas. La Iglesia recuerda esto en aquel himno del cuerpo de Cristo que compuso Santo Tomás<sup>305</sup>:

*En la noche de la última cena  
sentándose a la mesa con los hermanos  
observa plenamente la ley  
en las comidas ceremoniales*

He aquí que igualmente dice que la ley ha sido observada completamente en las comidas ceremoniales. Por consiguiente, todas las ceremonias del cordero pascual fueron cumplidas por Cristo en aquella cena. No obstante, hay que reconocer que aceptar lo que decimos no presenta dificultad alguna, puesto que todos los cristianos, tanto los griegos como los latinos, están de acuerdo en que Cristo cumplió todas las ceremonias del cordero pascual en la última cena. En realidad, la duda se refiere sólo a dos aspectos de aquellas, a saber, al tiempo y a los ácidos. Así, una norma ceremonial necesaria de esta festividad era que se celebrase el día decimocuarto del primer mes (Ex. 12, Lev. 23 y Núm. 9). Sin embargo, algunos piensan que Cristo no respetó ese día, sino que celebró la Pascua el día decimotercero del primer mes, siendo eso lo que creen los griegos. Otra norma ceremonial discutida se refiere a los ácidos, pues se debía comer el cordero pascual con panes ácidos o, mejor aún, en el tiempo en que era consumido el cordero pascual no debía haber nada fermentado en toda la tierra de Israel (Dt. 16). No obstante, algunos sostienen que Cristo no comió cordero pascual con ácidos, en concreto aquellos que creen que Cristo celebró la Pascua el decimotercer día del primer mes, puesto que en ese momento aún no había pan ácido en aquella tierra, sino que todos los panes estaban fermentados.

Por consiguiente, ahora se ha de tratar sobre estos dos asuntos, con vistas a determinar si Cristo los cumplió o los omitió en su última cena pascual.

---

<sup>305</sup> Pertenece al *Pange Lingua*, himno eucarístico redactado por Santo Tomás para la festividad del Corpus Christi, también recitado el Jueves Santo.



## CAPITULUM V

### **In quo inducit auctor sex rationes satis evidentes, quae possent fieri pro parte graecorum, licet ipsi non faciant eas**

Accedendo ad primam dubitatur, an Christus manducaverit pascha ultimum vitae suae die quartadecima, mensis primi quando omnes iudaei celebrabant Pascha, vel anticipaverit et celebraverit die tertio decimo eiusdem mensis, dicendum quod in hoc diversitas fuit, quidam enim senserunt quod Christus manducaverit die tertiadecima, et ista fuit opinio graecorum, quam etiam doctores sui sancti tenere videntur, in qua conamur nos allegare, ex Sacra Scriptura, ea quae istam partem ipsorum defendere possunt, licet ipsi non allegaverint, ut vir peritus videat an potuerint esse rationabilia motiva ad istam partem.

Et primo, probatur quia Ioan. 18 dicitur quod, quando iudaei duxerunt Christum ad Pilatum, non introierunt in praetorium, ne contaminarentur, sed manducarent pascha. Ergo, iudaei non manducaverunt pascha, sed ipsa die vel sequenti manducaturi erant. Christus, tamen, manducaverat praecedenti die antequam moreretur, ergo non manducavit pascha die qua iudaei manducaverunt, sed anticipavit.

Secundo patet hoc quia Ioan. 13 dicitur: “ante diem festum Paschae, sciens Iesus et caetera”. Et sequitur: “et caena facta, cum diabolus iam misisset in cor ut traderet eum Iudas, surgit a coena et ponit vestimenta sua”. Ergo ante diem Paschae comedit Christus agnum paschalem. Et tamen iudaei comedebant in die Paschae. Ergo anticipavit.

Tertio patet, quia Ioan. 19 dicitur: “iudaei ergo, quoniam parasceve erat, ut non remanerent in cruce corpora sabbatho, erat enim magnus dies sabbathi et caetera”. Et sic apparet quod, mortuo Christo, noluerunt iudaei quod corpus eius et duorum latronum manerent in cruce die sequenti propter festivitatem et ob hoc, ut cito morerentur, petierunt a Pilato ut iuberet crura eorum frangi et morerentur illico atque deponerentur de cruce et non manerent in cruce sequenti die propter festivitatem. Et sic apparet quod non transierat festivitas maxima, sed erat sequenti die post mortem Christi. Necesse autem est quod ista festivitas maxima esset dies Paschae vel prima dies Azymorum vel

septima. Et tamen, quocumque dato, sequitur quod Christus non comederit Pascha eo die quo iudaei. Patet hoc, quia tempore huius celebritatis paschalis non erant nisi duae festivitates, scilicet, Phase et festum Azymorum, ut supra probatum est. Et Phase erat die quartodecimo mensis primi. Festum autem Azymorum habebat septem dies, quorum primus et septimus erant valde celebres (Ex. 12, Lev. 23 et Num. 28). Alii autem quinque intermedii errant quasi dies profesti, quia licebat in eis fieri omnia opera servilia, ut patet ibidem. Necesse est autem quod ille dies sequens post mortem Christi esset aliquis dies de istis tribus, cum dicatur Ioan. 19 quod erat magnus dies ille sabbathi, si tamen esset illud sabbathum in aliquo aliorum dierum profestorum, non vocaretur magnus dies sabbathi, quia non haberet aliquam specialem magnitudinem, sed solum vocaretur dies sabbathi. Si autem detur quod aliquis istorum trium dierum fuerit, necesse est quod Christus non manducavit pascha eo die quo iudaei. Nam si dicatur quod istud sabbathum fuerit dies Paschae, cum Christus mortuus fuerit die praecedenti, necesse est eum fuisse mortuum die tertiadecima mensis primi et manducasse Pascha die praecedenti ante mortem suam, scilicet, duodecima die mensis et tamen Pascha celebrandum erat die quartodecimo (Lev. 23), ergo anticiparet per duos dies. Si autem dicatur quod illud sabbathum erat dies primus Azymorum, cum ille esset dies quintusdecimus mensis (Ex. 12 et Lev. 23), necesse erat Christum fuisse mortuum die quartadecima mensis et manducasse die tertiadecima. Et sic anticiparet per unum diem, cum Pascha celebraretur die quartadecima mensis. Si autem dicatur quod illud sabbathum esset dies septimus Azymorum, esset dies vicesimusprimus mensis primi (Ex. 12, Lev. 23 et Num. 28). Et sic mortuus fuisset Christus die praecedente, scilicet, vicesimo mensis eiusdem et celebrasset Pascha die decimonono eiusdem mensis et tunc mutaret tempus, cum Pascha celebrandum esset die quartodecimo mensis. Quomocumque ergo detur videtur sequi necessario quod Christus non manducaverit Pascha ea die qua iudaei.

Quarto patet Matt. 26 ubi Christus dixit: “tempus meum prope est, apud te facio Pascha cum discipulis meis”. In quo innuitur anticipatio quaedam, scilicet, “tempus meum prope est”, id est, quia tempus meum, scilicet, mortis meae prope est, id est, sequenti die, et ob hoc non potero manducare pascha die statuto, volo hodie apud te manducare illud. Si autem non significaretur hic aliqua anticipatio, frustra viderentur posita ista verba, scilicet, “tempus meum prope est”, quia ista ponuntur tanquam causa huius celebritatis paschalis, sed solum diceretur “apud te facio Pascha cum discipulis

meis”. Christus tamen nihil loquebatur superflue, ergo significavit in hoc anticipationem celebritatis paschalis.

Quinto patet, quia durius valde est et magis repugnans, celebritati alicuius festi, quod die ipso aliqui ordine iudiciario occidantur quam quod, postquam occisi fuerint in diebus profestis, maneant corpora eorum in patibulis in die festo, unde in Novo Testamento non permittitur in die dominico aliquem ordine iudiciario verberari vel occidi, immo, nec causam agi aut sententiam dari, ut patet extravaganti *De feriis*, capitulo “Omnes dies dominicos”, et, tamen, si fuerint aliqui suspensi in diebus profestis, permittuntur corpora eorum manere in patibulis in diebus dominicis. Sed iudaei non mittebant quod illo magno sabbatho permanerent corpora in cruce et, tamen, illud non erat Pascha, ut volunt adversarii, sed simplex sabbathum, ergo a fortiori non permetterent occidi aliquos in die Paschae, cum dies primus Paschae sit caeteris celebrior (Lev. 23 et Num. 28). Ergo non occisus est Christus in festivitate Paschae. Si tamen detur quod Christus non anticipavit caenam agni paschalis, necesse est quod occisus fuerit prima die Paschae, ergo anticipavit coenam. Patet hoc quia, si Christus non occisus est in die festo Paschae, scilicet, magna festivitate, fuit occisus ante vel post. Si ante fuit occisus, necesse est quod anticipavit caenam, quia ista festivitas erat die quintodecimo mensis et ipse moreretur die praecedenti, scilicet, quartodecimo, et comederet agnum die praecedenti ad mortem suam, scilicet, die tertio decimo. Et tamen agnus paschalis comedendus erat die quartodecimo, ergo anticipabat. Si autem mortuus fuerit post diem festum Paschae, cum istud festum esset die quintodecimo mensis, ut dictum est, moreretur saltem die sextodecimo. Et, quia comedit Pascha die praecedenti ad mortem suam, ut testantur omnes Evangelistae, scilicet, quia illico ut surrexit de caena, ivit in hortum et captus est ibi a ministris iudaeorum et sequenti die occisus est, ergo comederet agnum die quintodecimo et tunc posterioraret tempus per unum diem. Et tamen in festo magno Paschae non permetteretur Christus occidi, nec aliquis alius, ut supra dictum est. Ergo anticipavit caenam vel posterioravit. Nemo tamen dicit quod posterioravit. Ergo dicendum est quod anticipavit.

Sexto patet, quia Matt. 26 et Mc. 14 dicitur quod dixerunt pontifices: “non in die festo, ne forte tumultus fieret in populo”. Dies festus vocatur hic dies primus Azymorum, in quo conveniebant omnes viri de terra Israel in locum sanctuarii ad

comedendum de agno paschali die praecedenti, quia Deus iusserat quod ter in anno convenirent omnes viri israelitae in locum sanctuarii. Et primum festum istorum erat dies prima Azymorum (Ex. 23 et 34 et Dt. 16). Et quia populus habebat Christum ut prophetam, timuerunt pontifices quod si, illa die conragato toto populo, conarentur occidere eum, fieret tumultus magnus in populo. Ergo non occiderunt eum in die festo. Si tamen non occisus est in die festo, oportet esse anticipationem vel posteriorationem caenae, quod patet quia, vel occisus est ante diem festum vel post. Si ante, necesse est quod saltem die quartodecimo occideretur et sic caenaret die tertio decimo, et tamen agnus paschalis comedendus erat die quartodecimo. Si autem posterioravit, occisus est saltem die sextodecimo et comederet agnum die quintodecimo, qui tamen comedendus erat die quartodecimo, ergo posterioravit, et sic non potest dari quod comederit eo die quo iudaei.

## CAPÍTULO V

### **Donde el autor expone seis razones manifiestamente evidentes que podrían ser consideradas por parte de los griegos, aunque ellos no las tengan en cuenta**

Introduciéndonos en la primera cuestión polémica, la referente a si Cristo comió la última pascua de su vida el día decimocuarto del primer mes, que es cuando todos los judíos celebraban la Pascua, o bien se anticipó y la celebró en el día decimotercero de ese mes, se debe decir que en esto ha habido divergencia, pues algunos han pensado que Cristo comió el día decimotercero, siendo esa la creencia de los griegos, que es también la que incluso sus sublimes doctores parecen tener, respecto a la cual nos proponemos citar, a partir de la Sagrada Escritura, las ideas que pueden sostener esa tesis suya, aunque ellos mismos no lo hayan hecho, con el fin de que el hombre docto sopesa si puede haber argumentos racionales a favor de dicha teoría<sup>306</sup>.

En primer lugar nos encontramos el pasaje de Jn. 18, donde se dice que, cuando los judíos condujeron a Cristo ante Pilatos, no entraron en el palacio del pretor para no contaminarse y poder comer la pascua. Así, pues, los judíos en ese momento todavía no habían comido la pascua, por lo que la tuvieron que comer después, bien ese mismo día o al siguiente. Cristo, no obstante, la había comido el día que precedió a su muerte, por lo que no comió la Pascua el día en que los judíos la comieron, sino que se anticipó.

En segundo lugar tenemos otra evidencia a partir de lo que se dice en Jn. 13: “antes del día de fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús...”. Y prosigue: “y concluida la cena, habiéndole metido ya el diablo a Judas en el corazón que le entregaría, se levanta de la cena y se pone sus vestimentas”. Así que Cristo comió cordero pascual antes del día de Pascua. Y, en cambio, los judíos lo comían en el propio día de Pascua. Por consiguiente, se anticipó.

---

<sup>306</sup> Siguiendo el proceder habitual en el *Defensorio*, se enumeran y desarrollan de forma individualizada las ideas que se exponen, sea para confirmarlas o para refutarlas, como ocurre en este caso con los argumentos a favor de la anticipación de la cena por parte de Cristo, los cuales en realidad no comparte el autor, según se verá en los capítulos siguientes.

En tercer lugar nos hallamos con aquello que aparece en Jn. 19: “los judíos, puesto que era la vigilia de Pascua, para que los cuerpos no permaneciesen en la cruz el sábado, al ser grande aquel día del sábado...”. De este modo, es evidente que, muerto Cristo, no quisieron los judíos que el cuerpo de este, ni tampoco el de los dos ladrones, permanecieran en la cruz al día siguiente debido a la festividad, y por esto, para que murieran rápidamente, pidieron a Pilatos que ordenara que las piernas de ellos fueran quebradas, para que feneciesen en seguida y poder ser descendidos de la cruz a continuación y que así no permanecieran en la cruz al día siguiente, por causa de la festividad. Por eso, es evidente que para entonces no había transcurrido la solemne festividad, sino que tendría lugar al día siguiente de la muerte de Cristo. Por otra parte, es necesario que esa festividad suprema fuese el día de Pascua, el primer día de los Ácimos o el séptimo. Y, sin embargo, aceptando cualquiera de ellos, se comprueba que Cristo no comió la Pascua en el mismo día que los judíos. Esto es obvio, porque en el tiempo de esta celebración pascual no había sino dos festividades, a saber, la Pascua y la fiesta de los Ácimos, como se ha demostrado antes. La Pascua era el día decimocuarto del primer mes. Por su lado, la fiesta de los Ácimos duraba siete días, de los cuales el primero y el séptimo eran muy importantes (Ex. 12, Lev. 23 y Núm. 28). Por el contrario, los otros cinco días intermedios tenían la consideración de días no festivos, pues en ellos estaba permitido hacer todo tipo de trabajos serviles, según se muestra en los lugares referidos. Ahora bien, es necesario que aquel día siguiente a la muerte de Cristo fuese algún día de estos tres, puesto que se dice en Jn. 19 que era grande aquel día del sábado y, sin embargo, si aquel sábado estuviese en alguno de los otros días no festivos, no sería llamado grande ese sábado, puesto que no tendría ninguna grandeza especial, sino que sólo sería llamado día de sábado. Entonces, si se concede que fue alguno de esos tres días, es evidente que Cristo no comió la pascua el día que los judíos. Porque, si se afirma que ese sábado fue el día de Pascua, habiendo muerto Cristo el día anterior, es necesario que hubiese muerto el día decimotercero del primer mes y hubiese comido la Pascua el día precedente a su muerte, es decir, el día duodécimo del mes y, no obstante, la Pascua había de ser celebrada el día decimocuarto (Lev. 23), por lo que se anticiparía dos días. Si, por el contrario, se piensa que aquel sábado era el día primero de los Ácimos, siendo por lo tanto aquel el día decimoquinto de mes (Ex. 12 y Lev. 23), sería necesario que Cristo hubiese muerto el día catorce del mes y que hubiese comido el día trece. Y, de este modo, se anticiparía un día, al celebrarse la Pascua el día decimocuarto del mes. Por último, si se piensa que aquel sábado fue el séptimo día de

los Ácimos, sería el día vigesimoprimeros del mes primero (Ex. 12, Lev. 23 y Núm. 28). De esta manera, Cristo habría muerto el día anterior, es decir, el vigésimo del mismo mes, y habría celebrado la Pascua el día decimonoveno de ese mes, en cuyo caso se alejaría totalmente de la fecha, al tener que ser celebrada la Pascua en el día decimocuarto del mes. Por lo tanto, de cualquier modo que se plantee la cuestión, se ve que resulta inevitable que Cristo no comió la Pascua el día que los judíos.

En cuarto lugar hay que considerar lo que Cristo afirmó en Mt. 26: “mi hora está próxima, en tu casa celebro la Pascua con mis discípulos”. Con ello se dio a entender un conocimiento anticipado, de la siguiente manera: “mi hora está próxima”, esto es, mi hora, o sea, la de mi muerte, está próxima, es decir, acaecerá al día siguiente, y a causa de ello no podré comer la pascua el día establecido, por lo que quiero comerla hoy en tu casa. Si, por el contrario, aquí no se aludiera a ningún conocimiento anticipado, en vano se usarían esas palabras, en concreto “mi hora está próxima”, puesto que dichas palabras son utilizadas como justificación de la celebración pascual, por lo que simplemente se diría: “en tu casa celebro la Pascua con mis discípulos”. Cristo, sin embargo, no decía nada inútilmente, luego con esto dio a entender la anticipación de la celebración pascual<sup>307</sup>.

En quinto lugar no hay que olvidar que es mucho más duro e incómodo para la celebración de una fiesta que ese mismo día alguien haya sido ejecutado en virtud de una sentencia judicial a que, después que haya sido matados en días no festivos, su cuerpo permanezca en los patíbulos durante el día festivo, por lo cual en el Nuevo Testamento no está permitido que en día de domingo nadie sea azotado ni ejecutado en virtud de una sentencia judicial, ni incluso que sea incoada la causa ni ejecutada la sentencia, según aparece en la extravagante *De feriis*<sup>308</sup>, en el capítulo “Omnes dies

---

<sup>307</sup> Este argumento adolece de una gran debilidad, pues las palabras que se aducen en favor de la anticipación sólo indican realmente un deseo de comer la pascua por parte de Cristo lo antes posible, motivado por cuanto que su fin está próximo, sin que forzosamente eso implique una anticipación efectiva de la misma. Es así que en el capítulo VIII se hará otra lectura de estas palabras de Cristo.

<sup>308</sup> En realidad esta decretal no es una extravagante, sino una decretal promulgada por Gregorio IX. Como tal aparece catalogada en los índices de derecho canónico (*Indices canonum, titulorum et capitulorum Corporis Iuris Canonici*) de Xaverio Ochoa y Aloisio Diez, publicados en Roma en 1964. No obstante, hay que señalar que el concepto de “extravagante” del Tostado es muy amplio, tanto que califica así a

dominicos”, aunque, si alguien ha sido colgado en los días no festivos, se permite que sus cuerpos permanezcan en los patíbulos durante los días de domingo. Pero los judíos no permitían que aquel sábado grande permanecieran los cuerpos en la cruz y, sin embargo, si, tal como pretenden los adversarios, en realidad aquel día no era la Pascua, sino un sábado cualquiera, con mayor motivo no permitirían que nadie fuese matado en el día de Pascua, siendo por su parte el primer día de Pascua el más célebre de todos (Lev. 23 y Núm. 28). Así, pues, Cristo no fue matado en la festividad de Pascua<sup>309</sup>. Pero como, no obstante, si se mantiene que Cristo no anticipó la cena del cordero pascual, necesariamente tendría que haber sido matado el primer día de Pascua, es obvio que la anticipó. Esto se observa al considerar que, si Cristo no fue matado el día de la fiesta de Pascua, o sea, en la gran festividad, fue matado antes o después. Si fue matado antes, es necesario que anticipara la cena, porque esa festividad tenía lugar el día decimoquinto del mes y él moriría el día anterior, es decir, el decimocuarto, con lo cual comería el cordero el día anterior a su muerte, o sea, el día decimotercero. Y, sin embargo, el cordero pascual debía ser comido el día decimocuarto, luego se anticipaba. Si, por el contrario, hubiese muerto después del día de la fiesta de Pascua, siendo esa fiesta el día decimoquinto del mes, según se ha indicado, moriría al menos el día decimosexto. Y, puesto que comió la Pascua el día anterior a su muerte, como testifican todos los Evangelistas al decir que en seguida que se levantó de la cena se fue al huerto y allí fue capturado por los servidores de los judíos y fue matado al día siguiente, comería el cordero el día decimoquinto y entonces se retrasaría en el tiempo por espacio de un día. Por ello, como en la gran fiesta de Pascua no se permitiría que Cristo fuese matado, ni tampoco ninguna otra persona, como ya se ha dicho, o anticipó la cena o la retrasó. No obstante, nadie dice que la retrasó. Luego se ha de concluir que la anticipó.

En sexto lugar hay que considerar aquello que dijeron los pontífices y que se recoge en Mt. 26 y en Mc. 14: “no en un día festivo, para que no se produjera algún tumulto en el pueblo”. El día de fiesta se refiere aquí al primer día de los Ácidos, en el que todos los hombres de la tierra de Israel se hallaban reunidos en un lugar del santuario para comer del cordero pascual, lo que habían hecho el día anterior, puesto que Dios había

---

toda norma canónica posterior al *Decreto de Graciano*, aunque en el *Corpus Iuris Canonici* el término se reserva para ciertas decretales de Juan XXII o para algunas otras decretales que no están incluidas en las distintas colecciones que conforman el derecho canónico. Sobre el *Decreto de Graciano*, véase nota 166.

<sup>309</sup> Entendiendo por Pascua el primer día de los Ácidos.



ordenado que tres veces al año se reunieran todos los hombres israelitas en un lugar del santuario. Y la primera festividad de esa reunión era el día primero de los Ácimos (Ex. 23 y 34 y Dt. 16)<sup>310</sup>. Y, puesto que el pueblo tenía a Cristo por profeta, los pontífices temieron que si, congregado todo el pueblo aquel día, se dispusieran a matarle, se podría producir un gran tumulto entre el pueblo. Por tanto, no le mataron en día festivo. Ahora bien, si no fue matado en día festivo, es necesario que hubiese una anticipación o una postergación de la cena porque, en ese caso, o bien fue matado antes del día de fiesta o bien después. Si fue antes, es necesario que fuese matado al menos el día decimocuarto y que, de este modo, celebrara la cena el día decimotercero y, sin embargo, el cordero pascual se debía comer el día catorce. Si, por el contrario, la postergó, sería matado como pronto el día dieciséis y comería el cordero el día quince, el cual, no obstante, se debía comer el día decimocuarto, por lo que retrasaría la cena, concluyéndose por ello que no se puede mantener que la comiera el mismo día que los judíos.

---

<sup>310</sup> También se reunían en Pentecostés y en la festividad de los Tabernáculos, según se dijo en el capítulo II de esta segunda parte del *Defensorio*.

## CAPITULUM VI

### **In quo declaratur quomodo opinio graecorum consonat omnibus auctoritatibus Sacrae Scripturae et quod nullum sequatur inconueniens illa posita, et de differentia divisionis inmunditiarum legalium**

Sententia ista etiam rationabilis videbatur et induci ex necessariis fundamentis. Et hanc sequuntur omnes graeci. Huius positionis caput esse videtur Ioannes Chrysostomus, doctor famosissimus inter graecos, dicens quod Christus per unam diem ante iudaeos pascha celebravit, reservans suam occisionem feriae sextae. Sed, licet non teneat hoc Chrysostomus, satis est quod est communis graecorum opinio. Et hoc modo deberet dici quod dies festus iudaeorum, scilicet, dies primus Azymorum, erat dies sabbathi, quod vocatur “magnum sabbathum”, et die veneris praecedentis ad vesperum comedendus erat agnus paschalis ordinario secundum legem. Christus, autem, quia disposuerat mori die sequenti, die quo immolabatur agnus legalis, cum ipse esset agnus immolandus realiter impositurus terminum umbratili agno, voluit occidi eadem die veneris, antequam occideretur agnus legalis qui eadem die ad vesperum immolandus erat. Hoc modo necesse erat quod Christus anticiparet caenam agni, vel nullo modo celebraret eam, cum ipse illo die occidendus erat, quo immolabatur agnus. Et tamen Christus noluit omittere caenam agni paschalis, quia ista videbatur multum necessaria ad significandum quod in ea imponebatur terminus omnibus veteribus caeremoniis, sicut dicitur (Lc. 22): “desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum antequam patiar”. Si tamen non importaret aliquod mysterium ista celebratio ultima paschalis, Christus non diceret se eam desiderare, quia Christus non desiderabat superflua, sed necessaria vel nimis utilia et ordinarissima. Ergo non debuit omittere istam celebritatem paschalem ultimam et, quia non potuit eadem die quo iudaei, impidente morte, necesse erat quod praecedenti die celebraret Pascha, scilicet, die iovis, qui erat dies tertiusdecimus mensis. Et sic anticipabat per unum diem, quia quartodecimo Pascha celebrandum erat. Hoc modo non sequitur aliquod inconueniens de supra inductis, quae videntur sequi si ponatur Christum manducasse pascha ea die qua iudaei. Sic etiam consonant huic positioni omnes auctoritates supra allegare.

De prima patet, scilicet, “non introierunt in praetorium et caetera”, nam sic, dicendo Christus mortuus est die veneris, quae erat dies quartadecima mensis primi, et ad vesperum illius immolandus erat Pascha, etsi introivissent iudaei in praetorium contaminarentur et non possent manducare de agno paschali, qui immolabatur eadem die ante Solis occasum, etsi, incurrissent istam immunditiam, non possent mundari antequam transiret Solis occasus. Et tamen ante Solis occasum incipiebat Pascha, ergo non possent celebrare Pascha propter immunditiam. Pro quo sciendum quod in immunditiis et contaminationibus legalibus erat differentia in duratione, quia quaedam durabant longo tempore sive per totam vitam hominis, sicut patet de lepra, quia erat quis immundus quandiu pateretur illam et insuper octo diebus (Lev. 13 et 14). Vir etiam qui patiebatur fluxum seminis erat immundus toto hoc tempore quo durabat ista aegritudo et insuper octo diebus (Lev. 15), et interdum durabat usque ad mortem. Mulier quoque fluens sanguine extra tempora menstruum erat immunda toto tempore quo patiebatur, et interdum durabat hoc longo tempore, sicut patet de muliere quam Christus sanavit (Lc. 8), quae passa fuerat duodecim annis. Interdum durabat immunditia octoginta diebus, sicut in muliere quae pepererat foeminam (Lev. 12). Interdum autem quadraginta diebus, sicut in foemina quae pepererat masculum (eodem capitulo). Aliquando autem septem diebus, sicut in muliere quae patitur menstruum (Lev. 15) et in viro qui tangit carnaliter mulierem menstruatam (eodem capitulo) et in eis qui polluuntur tangendo mortuum, vel morticina animalium vel ossa reperta in agro (Num. 19). Aliae autem immunditiae ut communiter durabant per unam diem, scilicet, usque ad Solis occasum (Lev. 11, 13, 15, 17 et 22). Non tamen reperitur aliqua contaminatio in Veteri Testamento quae minus duraret quam usque ad Solis occasum sequentem postquam contrahebatur, ut patet in omnibus allegatis et etiam discurrendo per totum Vetus Testamentum. Et hoc verum est, nisi in contaminatione Summi Sacerdotis in die propitiationis in capro emissario, quia, ponendo manus super caput eius, polluebatur et illico tollebatur illa immunditia loto corpore in aquis viventibus (Lev. 16). Istae autem immunditiae, qualescunque essent, arcebant hominem a sanctuario et ne posset tangere res sacras sub poena mortis (Lev. 15) et, quia carnes sacrificiorum et carnes agni paschalis erant sacrae, non licebat immundis comedere de eis, et sic ante Pascha expiabant se iudaei de omnibus immunditiis. Sic patet Ioan. 11 cum dicitur: “proximum autem erat Pascha iudaeorum et ascenderunt multi Hierosolyman de regione ante Pascha ut sanctificarent se ipsos”, id est, ut purificarent de immunditiis, et sic, isti iudaei noluerunt contaminari ut possent manducare pascha, id est, agnum paschalem. Et tamen,

si die veneris in aurora introivissent iudaei in praetorium Pilati, non potuissent comedere pascha eadem die.

Item consonat secunda auctoritas Ioan. 13, scilicet: “ante diem festum et caetera”, scilicet, quod Christus fecit caenam die iovis ad vesperum et Pascha iudaeroum erat sequenti die veneris ad vesperum, quando ipse mortuus est. Ideo, ante diem festum paschale, caenavit agnum paschalem.

Item consonat tertia auctoritas Ioan. 19, scilicet: “iudaei autem quia parasceve erat et caetera”. Non enim permessa fuerunt corpora in cruce dies sequenti post mortem Christi, quia mortuus est Christus die quartadecima mensis, quo die ad vesperum immolandus erat agnus, et illo die licebat occidi quoscunque ordine iudiciario et fieri quaecunque opera servilia. Dies autem sequens post mortem Christi vocabatur “magnus dies sabbathi”, eo quod dies sabbathi secundum se est magnae observationis et superaddebatur ei alia festivitas quae coincidebat cum eodem, scilicet, quia erat tunc dies prima Azymorum, quae erat dies celeberrima (Lev. 23). Et sic efficiebatur magnus dies ille sabbathi. Ideo ablata sunt corpora de cruce ne manerent sequenti die, tam propter sabbathum quam propter solemnitatem Azymorum.

Item consonat quarta auctoritas, scilicet: “tempus meum prope est et caetera”, scilicet, quia sequenti die moriturus erat, in qua iudaei celebrabant Pascha, ideo anticipavit per unum diem, quia non poterat eadem die celebrare qua iudaei.

Item non obstat quinta ratio de festivitate, quia, licet in festo paschali, scilicet, prima die Azymorum, esset contra festivitatem festi occidi Christum et latrones, tamen die veneris praecedenti, quando immolabantur agnus paschalis, non erat aliquod inhonestum contra festivitatem occidi Christum, quia Pascha, quod erat eodem die, non incipiebat in aurora, vel nocte praecedenti, sed eadem die ad vesperum, scilicet, ad horam nonam, vel circa occasum Solis (Dt. 16) et in reliqua parte diei licebat fieri quidquid in diebus profestis fit.

Consonat etiam auctoritas: “non in die festo”, quia, ponendo anticipationem caenae Christi, non fuit ipse occisus die festo, scilicet, prima die Azymorum, sed die praecedenti, et tunc nondum convenerat populus, qui conveniebat eadem die ad

vesperum, quando erat tempus immolandi phase. Et sic non fuit tumultus in populo propter mortem Christi, sicut desiderabant pontifices.

## CAPÍTULO VI

### **Donde se muestra cómo la creencia de los griegos concuerda con todas las autoridades en la Sagrada Escritura y que ningún inconveniente se deriva de aquella postura, así como también se trata de la diferencia entre las diversas impurezas rituales**

Esa creencia incluso parecía lógica y digna de ser presentada a partir de sus mismos fundamentos. De hecho todos los griegos la comparten. El artífice de esta afirmación parece ser Juan Crisóstomo<sup>311</sup>, doctor famosísimo entre los griegos, quien sostuvo por primera vez que Cristo celebró la Pascua un día antes que los judíos, ubicando su muerte en la sexta feria<sup>312</sup>. Pero, incluso si Crisóstomo no mantuviera esta creencia, sería suficiente el hecho de que constituya una creencia general entre los griegos para tenerla en cuenta. Y de este modo se debería reconocer que el día de fiesta de los judíos, a saber, el día primero de los Ácidos, era sábado, puesto que es llamado “gran sábado”, y que era el viernes anterior, hacia el atardecer, cuando se había de comer, siguiendo la costumbre marcada por la ley, el cordero pascual. Cristo, en cambio, que se disponía a morir al día siguiente, día en que era sacrificado el cordero conforme a la ley, como si fuera en realidad él mismo el cordero que ha de ser inmolado para poner fin simbólicamente a esa tradición, deseó morir el propio viernes, con anterioridad a que fuera matado el cordero ritual que ese mismo día al atardecer había de ser sacrificado<sup>313</sup>. De este modo, era necesario que Cristo anticipara la cena del cordero o, en caso contrario, no la celebraría, al morir aquel día en que el cordero era sacrificado. Y, sin embargo, Cristo no quiso prescindir de la cena del cordero pascual, porque la

---

<sup>311</sup> Teólogo y Padre de la Iglesia de Oriente (347-407). Destacó en su formulación del dogma cristiano, así como en su oposición a la exuberancia que mostraba la Iglesia, lo que le valió el enfrentamiento con distintas personalidades eclesiásticas. Entre sus obras destacan las *Homilías* y los *Tratados Ascéticos*.

<sup>312</sup> Teniendo en cuenta que la semana judía empezaba el domingo, el sexto día (la “sexta feria”) era el viernes. No obstante, Crisóstomo defiende una anticipación de la cena pascual de Cristo respecto a la de los judíos, no en el sentido de que Cristo se anticipara llevándola a cabo antes del día decimocuarto, día en que según la ley la cena debía tener lugar, sino en cuanto que fueron los judíos quienes la postergaron al día siguiente, al día decimoquinto. Véase su *Homilía* 84 al Evangelio de Mateo.

<sup>313</sup> Esta teoría del simbolismo entre Cristo y el cordero la han sostenido, entre otros autores, Tertuliano y Víctor de Antioquía. Véase el punto 4.2.9.c.

consideraba altamente necesaria para mostrar que con ella se ponía fin a todas las antiguas ceremonias, según se dice en Lc. 22: “con anhelo he deseado comer esta pascua con vosotros antes de que padezca”. Si, no obstante, esa última celebración pascual no supusiera ningún cambio ritual, Cristo no diría que la deseaba, puesto que Cristo no deseaba nada superfluo, sino sólo lo necesario o en extremo útil y delimitado. Así, pues, no quiso prescindir de esa última celebración pascual y, dado que no pudo llevarla a cabo el mismo día que los judíos, al impedírsele la muerte, era necesario que celebrase la Pascua el día anterior, es decir, el jueves, que era el día decimotercero del mes. Y con ello se anticipaba en un día, puesto que la Pascua se debía celebrar el decimocuarto. De esta manera no se deriva ninguna incoherencia sobre lo expuesto más arriba, lo que sí ocurriría si se supusiera que Cristo hubiese comido la Pascua el día que los judíos. Y coinciden igualmente con esta afirmación todas las referencias expuestas<sup>314</sup>.

En relación a la primera cita, a saber, “no entraron en el palacio del pretor...” ello es evidente, porque así, sosteniendo que Cristo murió el viernes, que era el día decimocuarto del mes primero, y que hacia el atardecer de ese día había de ser sacrificada la Pascua, si los judíos hubieran entrado en el palacio del pretor se habrían contaminado y no podrían comer del cordero pascual, que era sacrificado ese mismo día antes del ocaso del sol, por lo que, habiendo contraído esa impureza, no podrían ser purificados antes de que anocheciera. Y, sin embargo, la Pascua empezaba antes del ocaso del sol, así que no podrían celebrar la Pascua por causa de su impureza. Respecto a esto, se ha de saber que en las impurezas y las contaminaciones rituales existían diferencias, como es el caso de la duración, hasta el punto de que algunas permanecían largo tiempo, o incluso se prolongaban durante toda la vida del hombre, como es evidente en lo referente a la lepra, puesto que quien estaba contaminado la sufriría todo el tiempo que se mantuviera aquella y además los ocho días posteriores (Lev. 13 y 14). Por su parte, el hombre que mostraba flujo de semen era impuro todo el tiempo que duraba esa situación y además los siguientes ocho días (Lev. 15), e incluso en ocasiones permanecía así hasta la muerte. También la mujer que fluyera sangre fuera del tiempo de la menstruación era impura mientras presentara esta situación, y a veces eso se

---

<sup>314</sup> En realidad la cita de Lc. 22 constituye un argumento débil para la defensa de la anticipación de la cena por parte de Cristo. En el capítulo VIII el propio autor la utiliza para desmentir dicha anticipación.

prolongaba durante un largo tiempo, como es evidente en la mujer a la que Cristo sanó (Lc. 8), la cual lo había sufrido durante doce años. En ocasiones la impureza se mantenía ochenta días, como en la mujer que había parido una hembra (Lev. 12). Otras veces, en cambio, eran cuarenta días, como en la mujer que había parido un varón (mismo capítulo). Algunas veces, por el contrario, eran siete días, caso de la mujer que sufre la menstruación (Lev. 15) y del hombre que toma carnalmente a una mujer menstruada (mismo capítulo), así como en los que son manchados tocando algo muerto, bien cuerpos muertos de animales, bien huesos hallados en el campo (Núm. 19). Por contra, otras impurezas por lo general duraban un día, o sea, hasta la puesta de Sol (Lev. 11, 13, 15, 17 y 22). No se halla, sin embargo, ninguna contaminación en el Antiguo Testamento que durase menos que hasta la puesta de Sol siguiente a que se contrajera, como se aprecia en todas las citadas y también examinando todo el Antiguo Testamento. Y esto es cierto, excepto para la contaminación del Sumo Sacerdote durante el día de la expiación en la ceremonia del macho cabrío emisario, porque, al colocar sus manos sobre la cabeza de este, era ensuciado pero, en seguida, aquella impureza era retirada al ser lavado su cuerpo con aguas corrientes (Lev. 16). De modo que esas impurezas, de la clase que fueran, apartaban al hombre del santuario, no pudiendo tocar las cosas sagradas bajo pena de muerte (Lev. 15) y, como las carnes de los sacrificios y las carnes del cordero pascual eran sagradas, no les estaba permitido a los impuros comer de estas, por lo cual antes de la Pascua se expiaban los judíos de todas las impurezas. Eso se observa en Jn. 11, cuando se dice: “la Pascua de los judíos estaba próxima y muchos subieron a Jerusalén desde la región antes de ella para santificarse a sí mismos”, esto es, para purificarse de impurezas y, de este modo, esos judíos no quisieron estar contaminados para poder comer la pascua, es decir, el cordero pascual. No obstante, si el viernes al amanecer hubieran entrado los judíos en el palacio del pretor Pilatos, no habrían podido comer la pascua ese mismo día.

De igual modo, concuerda la segunda cita (Jn. 13), a saber: “antes del día de fiesta...”, o sea, que Cristo celebró la cena el jueves al atardecer, mientras que la Pascua de los judíos era el día siguiente, viernes, al atardecer, cuando él murió. Por esto, antes del día de la fiesta pascual cenó el cordero pascual.

De igual manera, concuerda la tercera cita (Jn. 19), a saber: “los judíos, en cambio, puesto que era la vigilia de Pascua...”. Así, pues, los cuerpos no fueron abandonados en



la cruz el día posterior a la muerte de Cristo, porque Cristo murió el día decimocuarto del mes, día en que, al atardecer, el cordero había de ser sacrificado, y aquel día estaba permitido que cualquiera fuera ejecutado en virtud de una sentencia judicial o que fuera realizado cualquier trabajo servil. Ahora bien, el día posterior a la muerte de Cristo era llamado el “gran día del sábado” porque, además de que ya de por sí el día del sábado, según ellos, es de gran precepto, en este caso se solapaba otra fiesta que se celebraba ese día, al ser también el día primero de los Ácidos, que era un día importantísimo (Lev. 23). Y de este modo resultaba grande aquel día de sábado. Por eso fueron quitados los cuerpos de la cruz y no permanecieron el día siguiente, tanto por motivo del sábado como por la solemnidad de los Ácidos.

También se aviene la cuarta cita, a saber, “mi hora está próxima...”, por cuanto que había de morir al día siguiente, en el cual los judíos celebraban la Pascua, por lo que se anticipó en un día al no poder celebrarla el mismo día que los judíos.

Tampoco se opone a la quinta cita referente a la festividad, puesto que, aunque en la fiesta pascual, es decir, en el primer día de los Ácidos, el matar a Cristo y a los ladrones atentara contra el espíritu de la fiesta, no obstante el día anterior, viernes, cuando era sacrificado el cordero pascual, no era considerado deshonesto para la fiesta que Cristo fuese matado, puesto que la Pascua, que era ese mismo día, no comenzaba con la aurora, ni siquiera la noche anterior, sino ese día al atardecer, en concreto hacia la hora novena, alrededor de la puesta del Sol (Dt. 16) y en el resto del día estaba permitido que se hiciera cualquier cosa que se hace en los días no festivos.

Concuerta, por último, con la cita: “no en día festivo”, porque, admitiendo la anticipación de la cena de Cristo, él no sería matado en un día de fiesta, a saber, el día primero de los Ácidos, sino el día precedente y, para entonces, el pueblo todavía no se habría reunido, pues se reunía ese mismo día al atardecer, que era el momento de sacrificar la Pascua. Y así no se produciría el tumulto entre el pueblo por causa de la muerte de Cristo, que era lo que pretendían evitar los pontífices.

## CAPITULUM VII

### **In quo ponuntur rationes quinque necessario probantes quod Christus non anticipavit celebrationem phase, sed celebravit tunc quando iudaei celebraverunt**

Tangit istam quaestionem Nicolaus de Lyra super illud (Ioan. 13): “ante diem festum Paschae”, sed brevissime transit, ex quadam parte quaestionem insolutam relinquens. Tangit etiam eam Sanctus Thomas, et melius, libro *De erroribus graecorum* et in *Summa contra gentiles* (libro 4, cap. 69), et tertia parte *Summae* (quaest. 46, art. 9, in responsione ad primum argumentum). Et ambo tenent quod Christus non anticipavit caenam, sed comederit ea die que iudaei. Hoc etiam tenent antiquissimi doctores latinorum, nam Hieronymus dixit Christum luna quartadecima fecisse caenam et luna quintadecima eum fuisse mortuum.

Dicendum igitur est quod positio graecorum, cuius fundamenta supra posuimus, licet in cortice multum rationabilis videatur, tamen falsa est. Christus enim comedit agnum ea die qua iudaei, scilicet, die iovis ad vesperum, quia tunc erat luna quartadecima, in qua, secundum legem, immolabatur agnus, et occisus fuit prima die Azymorum, vel secundum alium modum loquendi, in secunda die Azymorum, et ista dies mortis Christi erat magnae festivitatis. Et sic Christus nihil anticipavit.

Hoc patet multipliciter. Primo, quia dicitur Matt. 26: “prima die Azymorum accesserunt ad Christum discipuli eius dicentes: ubi vis paremus tibi comedere pascha?”. Ergo non manducaverat pascha ante diem Azymorum, quia in ipsa prima die Azymorum adhuc discipuli sui non paraverant ei pascha. Et hoc concluditur quomodocunque accipiamus diem primum Azymorum.

Pro quo, sciendum quod aliter accipitur dies Azymorum in Veteri Testamento et aliter interdum ab Evangelistis, nam in Veteri Testamento distinguuntur ista duo festa, scilicet, Phase et Azymorum, quia Phase erat die quartodecimo et festum Azymorum erat die quintodecimo (Lev. 23). Evangelistae autem interdum accipiunt festum Azymorum pro festo Phase et pro Azymis simul et interdum accipiunt Phase sive Pascha pro festo Azymorum. Sic patet Mc. 14, scilicet: “erat autem Pascha et Azyma

post biduum”. Et sic eadem festivitas vocatur Pascha et Azyma, quia alias non diceretur quod post biduum erat Pascha et Azyma, sed si Pascha esset post biduum, esset festum Azymorum post triduum. Et sicut etiam dicitur Lc. 12, scilicet: “appropinquabat dies festus Azymorum, quod dicitur Pascha”. Ergo pro eodem accipitur. Si accipiamus isto modo diem Azymorum, vocabitur primus dies Azymorum dies Paschae, scilicet, quartusdecimus dies mensis, quia in illo comedebantur azyma cum agno paschali (Ex. 12 et Num. 9) et sic non anticiparet Christus caenam, sed in ipso die quartodecimo caenaret quando iudaei caenabant. Vel dicitur die prima Azymorum secundum Sanctum Thomam et secundum alios doctores latinorum (tertia parte *Summae*, quaest. 46, art. 9): “ipse dies quartusdecimus, inquantum Phase celebrabatur ad vesperum et vespera sive nox diei praecedentis pertinet ad sequentem, ideo cum diem quintodecimo, qui erat primus dies Azymorum, computatur nox diei quartidecimi, in quo immolabatur phase, et sic dicebatur primo die Azymorum immolari”.

Sed videtur, dicendum hoc, quia hoc non possit stare, quia si ageretur hic de nocte illa in qua comederetur agnus paschalis post Solis occasum, adhuc posset dici quod comedebatur die primo Azymorum, scilicet, die quintodecimo. Et tamen agitur hic de ipso die quartodecimo, ante Solis occasum. Immo, ante meridiem, quia dicitur quod accesserunt discipuli ad Christum petentes ab eo ubi vellet sibi parari Pascha. Et tamen ad hoc, quod pararetur locus et omnia necessaria ad Pascha ante Solis occasum, necesse erat quod inciperent hora matutina, scilicet, ante meridiem, et tamen ista pars diei quartidecimi non potest computari cum die quintodecimo, sed solum nox sequens computaretur cum die quintodecimo. Non potest ergo hic accipi dies primus Azymorum secundum istum modum pro die quintodecimo, qui vocatur proprie dies primus Azymorum, sed pro die quartodecimo, qui erat dies Phase. Si autem accipiatur dies primus Azymorum secundum iudaeos, pro die quintodecimo mensis primi, sequeretur quod Christus caenaverit die quintodecimo ad vesperum et, sic, posterioravit per unum diem, cum iudaei celebrarent Pascha die quartodecimo, ideo nullo modo anticipavit. Sed dicendum est quod hoc non est concedendum, quia nulla causa videtur quare Christus posterioraret diem celebrationis paschalis, cum hoc esset contra legem et non appareret aliqua causa ad faciendum hoc, sicut poterat esse aliqua causa ad hoc quod anticiparet per unum diem, scilicet, propter mortem suam instantem, ut tenuerunt Graeci. Id eo, necesse est dici quod accipiatur dies primus Azymorum prout coincidit cum Phase.

Secundo patet, quia Mc. 14 dicitur: “prima die Azymorum, quando pascha immolabant, dicunt ei discipuli: quo vis eamus et paremus tibi, ut manduces pascha?” Et postea sequitur ibi quod eodem die paraverunt. Ergo videtur quod non comederat Christus pascha ante istum diem Azymorum, sed in primo die, in quo iudaei immolabant pascha ipse quoque immolavit.

Tertio patet, quia Luci 22 dicitur: “venit autem dies Azymorum, in qua necesse erat occidi pascha et misit Petrum et Ioannem dicens: euntes parate nobis pascha, ut manducemus”. Ergo videtur quod Christus nondum manducaverat pascha ante diem Azymorum, sed in ipso die in quo necesse erat occidi pascha, id est, agnum paschalem, secundum legem a iudaeis, ipse etiam immolavit et comedit.

Quarto patet, quia Christus observavit omnes caeremonias legis Moysi ad unguem toto tempore vitae suae, sicut ipse dixerat Matt. 5, scilicet: “non veni solvere legem, sed implere”, id est, complere, vel finire, observando semper quandiu vixero. Caeremoniae autem agni paschalis erant pars legis, adeo Christus observavit illas. Si tamen Christus anticipasset immolationem agni, egisset contra legem, ergo non anticipavit. Patet hoc, quia, sicut erat de necessitate legis quolibet anno immolare semel phase, ita erat de necessitate legis immolare illud tempore determinato, scilicet, die quartodecimo mensis primi ad vesperum, sicut patet Num. 9, scilicet: “faciant filii Israel Phase quartodecimo die mensis huius, ad vesperum, iuxta omnes caeremonias et iustificationes suas”. Et sicut si quis nullatenus vellet in aliqua parte anni celebrare Phase occidendus erat, ita si non immolaret tempore debito, scilicet, die quartodecimo occidi debebat (Num. 9), scilicet: “et non fecerit Phase, exterminabitur anima illa de populo suo, qui sacrificium non obtulit Domino tempore suo”.

Sed aliquis dicet quod, verum est hoc de tempore celebrationis Phase, quod tunc deberet fieri, et tamen poterat anticipari vel posterioritari celebratio Phase, et sic dicunt quod fecit Christus propter causam urgentem. Sed dicendum quod ista responsio non stat propter tria.

Primo, quia lex permittebat quod posterioraretur tempus celebrationis paschalis ex quibusdam causis, non tamen quod anticiparetur aliquando, ut patet Num. 9, ubi ponuntur casus posteriorationis, sed nulli casus reperiuntur anticipationis.

Secundo, non stat quia, licet esset aliqua causa immutandi tempus paschale, ista erat duplex solum, scilicet, immunditia vel peregrinatio longinqua extra terram Chanaan, secundum quam non posset redire ad locum sanctuarii tempore paschali, ut patet Num. 9, scilicet: “si quis non immundus est et in itinere non fuit et tamen non fecerit Phase, exterminatibur anima illa de populo suo”. In Christo autem non erat aliqua istarum excusationum. Nam non erat immundus, eo quod immunditiae dicebant imperfectionem, cum secundum eas arceretur quis a sanctuario et a rebus sacris (Lev. 11 et 15). Christus tamen non assumpsit nec contraxit imperfectiones, nisi illae essent necessariae ad redemptionem nostram, pro qua ipse assumpserat naturam passibilem, sed istae immunditiae legales non erant huiusmodi, quia potius secundum eas erat homo abiectior et non pertinebat ad aliquam utilitatem, ideo Christus nunquam contraheret aliquam immunditiam legalem. potissime in tali tempore in quo arceretur a celebratione paschali, quae erat necessaria omnibus iudaeis. Non erat etiam Christus in peregrinatione tempore paschali, cum esset in Ierusalem, ubi erat locus sanctuarii, ideo non habebat causam mutandi tempus celebrationis paschalis.

Tertio, non stat quia, licet permitteretur mutatio paschalis celebritatis, non permitteretur solum mutari per unum diem vel duos, sicut isti dicunt Christum mutasse, sed fiebat mutatio per unam integram lunationem, scilicet, quia regulariter secundum legem fiebat celebratio Phase mense primo, die quartodecimo ad vesperum. Impediti autem una de duabus causis supradictis, celebrabant Phase die quartodecima mensis secundi ad vesperum. Et hoc fiebat ut retineretur significatio festivitatis istius, scilicet, quia quartodecima luna mensis primi fuerunt liberata primogenita iudaeorum ab angelo percutiente in Aegypto (Ex. 12 et Num. 32), et, cum celebraretur Pascha per impeditos quartodecima luna mensis secundi, retinebatur significatio, scilicet, quantum ad lunam, licet non quantum ad mensem. De hoc, Num. 9, scilicet: “homo qui fuerit immundus vel in via procul in gente vestra faciat Phase Domino mense secundo, quartodecimo die mensis ad vesperam”. Si autem anticipavit Christus, ut graeci volunt, oportet, quod comederit pascha die tertiadecima mensis primi, et talis mutatio erat penitus contra legem, ideo non anticiparet Christus sic, cum servaret legem usque ad unguem.

Sed aliquis dicet quod, quanquam hoc verum teneret in aliis hominibus, qui obligati erant legi, tamen non tenebat in Christo, qui erat liber ab illa, ideo quodcumque vellet, poterat immolare phase.

Dicendum quod non stat, quia, quanquam Christus esset liber quantum ad hoc quod non teneretur celebrare Phase vel observare aliquam aliam legalem caeremoniam, tamen, cum ipse vellet observare illas, oportebat quod observaret eo modo quo lex iubebat, alioquin solveret legem, cuius contrarium ipse profitebatur (Matt. 5). Item videretur agere aliquid valde irrationabile, scilicet, observare quasdam caeremonias agni paschalis et alias non, quia ita offendebatur lex omittendo unam sicut omittendo omnes, et sic erat iste labor vel observatio inutilis. Quod autem esset ista mutatio temporis valde contra intentionem legis patet, quia, si quis immundus erat die Paschae, non dicebat lex quod sequenti die celebraret Phase, aut post duos vel tres, licet sequenti die esset mundus, sed differebat usque ad quartumdecimum diem mensis secundi. Et hoc quasi non servaretur intentio legislatoris constituentis Phase si illud alio die quam in luna quartadecima celebraretur. Ergo non mutaret Christus celebrationem paschalem ad diem tertiumdecimum mensis primi, etiam propter causam quamcunque urgentem, sed potius omitteret illam celebrationem, sicut illi qui immundi erant vel peregrinantes mense primo et secundo non celebrabant toto anno illo Phase, quanquam postea haberent locum celebrandi, eo quod legislator potius voluit omitti celebrationem, quam agi contra intentionem institutionis suae.

Quinto, patet quia caeremoniae Veteris Testamenti erant figurae eorum quae eventura erant in Christo et in Novo Testamento (1 Cor. 10), scilicet, omnia in figura contingebant illis et caeremoniae agni paschalis specialiter erant mortis Christi figura (Ioanis 19), scilicet: “ut compleretur Scriptura, quae dicit: os non comminuetis ex eo”, et ista scriptura dicta fuerat de agno paschali (Ex. 12). Ex quo apparet quod etiam literaliter intelligebatur de morte Christi, quia alias non diceretur Scriptura compleri per hoc, quod non frangerentur ossa Christi. Figura autem debet praecedere figuratum, ideo prius debebat celebrari legalis agni immolatio, quam veri, ut verus imponeret finem umbratili. Si tamen Christus anticipavit Phase, oportet, quod ipse mortuus fuerit ante celebrationem Phase iudaeorum, scilicet, quod eadem die, qua ipse occisus est, iudaei ad vesperum immolarent agnum, quod non erat conveniens, ergo non anticipavit Christus Phase et consequenter fuit Pascha iudaeorum die iovis ad vesperum, quando Christus manducavit agnum cum discipulis suis et sic observavit caeremoniam de tempore immolationis immolando die quartadecima sicut caeteri iudaei.

## CAPÍTULO VII

**Donde se exponen cinco razones que prueban necesariamente que Cristo no anticipó la celebración pascual, sino que la celebró cuando los judíos lo hicieron**

Por su parte, Nicolás de Lira<sup>315</sup> trata la cuestión a partir de lo que se recoge en Jn. 13: “antes del día de la fiesta de Pascua...”, aunque lo hace brevísimamente, dejando en buena medida irresuelta la cuestión. También aborda el tema Santo Tomás, de forma más satisfactoria, en su obra *Sobre los errores de los griegos*<sup>316</sup> y en la *Suma contra gentiles* (libro 4, cap. 69), así como en la tercera parte de la *Suma* (cuest. 46, en la respuesta al primer argumento). Pero ambos sostienen que Cristo no anticipó la cena, sino que la comió el día que los judíos. Esto lo afirman además antiquísimos doctores de los latinos, pues Jerónimo dijo que Cristo había celebrado la cena en la luna decimocuarta y que había muerto en la luna decimoquinta<sup>317</sup>.

Por consiguiente, se ha de decir que la afirmación de los griegos, cuyos fundamentos expusimos antes, aunque aparentemente se muestre muy razonable, es sin embargo falsa. De este modo, pues, Cristo comió el cordero el mismo día que los judíos, es decir, el jueves al atardecer, porque era entonces cuando estaba la luna decimocuarta, en la cual, según la ley, era sacrificado el cordero, y murió el día primero de los Ácimos, o, según otra interpretación, en el día segundo de los Ácimos<sup>318</sup>, siendo ese día de la muerte de Cristo de gran celebración. Así que Cristo no anticipó nada.

Esto se evidencia de muchas maneras<sup>319</sup>. Primero, porque se dice en Mt. 26: “el día primero de los Ácimos se acercaron a Cristo sus discípulos diciéndole: ¿dónde deseas

---

<sup>315</sup> Teólogo y exegeta franciscano francés (1270-1349). Destaca su obra *Postillae perpetuae sive brevia commentaria in universa Biblia*.

<sup>316</sup> *Sobre los errores de los griegos* II, 39.

<sup>317</sup> Así consta en la *Suma* (tercera parte, cuest. 46, art. 9).

<sup>318</sup> La consideración del segundo día de los Ácimos es válida en caso de que el día de Pascua, en el que se consumía el cordero pascual, sea considerado el primer día de los Ácimos, algo que algunos hacen.

<sup>319</sup> A continuación se recoge una serie de argumentos, básicamente a partir de citas bíblicas, que parecen negar la anticipación de la celebración pascual por parte de Cristo. De cualquier forma, es sabido que en

que preparemos para comer la pascua?». Eso significa que no habían comido la pascua antes del día de los Ácidos, puesto que en ese día primero de los Ácidos sus discípulos todavía no le habían preparado la pascua. Y a esta conclusión se llega con independencia del modo en que entendamos el primer día de los Ácidos.

En relación con esto, se debe indicar que en ocasiones el día de los Ácidos se entiende de distinta forma en el Antiguo Testamento y en los Evangelistas, pues en el Antiguo Testamento se diferencian esas dos fiestas, a saber, la Pascua y los Ácidos, puesto que la Pascua era el día decimocuarto y la fiesta de los Ácidos era el día decimoquinto (Lev. 23). En cambio, los Evangelistas a veces consideran la fiesta de los Ácidos como la de la Pascua y la de los Ácidos al tiempo y otras veces también identifican la Pascua con la fiesta de los Ácidos. Así parece en Mc. 14: “era la Pascua y los Ácidos dos días después”. De este modo se considera una única festividad a la Pascua y a los Ácidos, puesto que de lo contrario no se diría que en dos días era la Pascua y los Ácidos, sino que, si la Pascua era después de dos días, la fiesta de los Ácidos sería después de tres días. En el mismo sentido también se dice en Lc. 22: “se acercaba el día de la fiesta de los Ácidos, que se llama la Pascua”. Por tanto, se ve que se tienen por lo mismo. Si entendemos de esa manera el día de los Ácidos, llamaremos al primer día de los Ácidos el día de la Pascua, es decir, al decimocuarto día del mes, puesto que en aquel eran consumidos los ácidos junto con el cordero pascual<sup>320</sup> (Ex. 12 y Núm. 9) y, de este modo, no anticiparía Cristo la cena, sino que en el propio día decimocuarto la celebraría, que es cuando cuando los judíos la celebraban. De igual manera hay que sostener que fue en el primer día de los Ácidos si hacemos caso a Santo Tomás (además de a otros doctores de los latinos), quien, en la tercera parte de la *Suma*, cuest. 46, art. 9, recoge lo siguiente: “...el mismo día decimocuarto, por cuanto que la Pascua era celebrada al atardecer, pero, como la tarde y la noche del día precedente se extienden hasta el siguiente, se incluye en el decimoquinto, que era el día primero de los Ácidos, la noche del día decimocuarto, momento en el que era

---

la Biblia pueden hallarse argumentos para sostener, a la hora de resolver una determinada cuestión, afirmaciones distintas, a veces opuestas entre sí. Y eso sin olvidar que muchas citas bíblicas admiten múltiples interpretaciones.

<sup>320</sup> No olvidemos que durante la cena pascual ya se consumían los panes ácidos.



sacrificada la Pascua, y así se decía que era sacrificada en el primer día de los Ácidos<sup>321</sup>.

No obstante, se observa, admitiendo esto, que esa idea no puede sostenerse, pues si nos refiriésemos a aquella noche en la cual era consumido el cordero pascual después de la puesta del sol, sí podría afirmarse que era consumido el día primero de los Ácidos, esto es, el día decimoquinto. Pero sin embargo se hace en el propio día decimocuarto, antes de la puesta del Sol. Más aún, antes del mediodía, porque se dice que los discípulos se acercaron a Cristo preguntándole que dónde deseaba que la Pascua fuera preparada. Y, en relación con ello, para que estuviera preparado el lugar y todo lo necesario para la Pascua antes de la puesta del Sol, era necesario que comenzaran a hacerlo por la mañana, es decir, antes del mediodía y, sin embargo, esa parte del día decimocuarto no puede ser computada como el día decimoquinto, sino que sólo la noche siguiente sería computada dentro del día decimoquinto. Así que en este caso no puede ser considerado este día primero de los Ácidos como el día decimoquinto, que sí corresponde propiamente al día primero de los Ácidos, sino como el día decimocuarto, que era el día de Pascua. Si, por el contrario, se interpreta el primer día de los Ácidos según lo hacen los judíos, en el sentido del día decimoquinto del primer mes, se seguiría que Cristo cenó el día decimoquinto al atardecer y, así, la postergaría por un día, puesto que los judíos celebraban la Pascua el día decimocuarto, por lo que de ningún modo se anticipó. No obstante, hay que reconocer que esto no ha de ser aceptado, porque no se ve motivo alguno para que Cristo retrasara el día de celebración de la Pascua, siendo esto contrario a la ley y no existiendo ninguna causa para hacerlo, como sí podía haber alguna causa para que la anticipara por un día, a saber, con motivo de su muerte inminente, como mantienen los griegos. Ante ello, es necesario concluir que se considera el primer día de los Ácidos en tanto que coincide con la Pascua.

En segundo lugar, se muestra cuando en Mc. 14 se dice: “en el primer día de los Ácidos, cuando sacrificaban la pascua, le dicen sus discípulos: ¿a dónde deseas que nos traslademos y te preparemos para que comas la Pascua?”. Y a continuación se indica en

---

<sup>321</sup> Es decir, que no se produciría anticipación, tanto si se considera al día decimocuarto el primer día de los Ácidos, como si se considera al día decimoquinto el primer día de los Ácidos y este se hace empezar al anochecer del decimocuarto.

ese lugar que la prepararon para el mismo día, luego se observa que Cristo no había comido la pascua antes de ese día de los Ácimos, sino que durante el primer día, en el cual sacrificaban los judíos la pascua, la sacrificó también.

En tercer lugar, se evidencia de igual modo por cuanto que se dice en Lc. 22: “llegó el día de los Ácimos, en el cual era necesario que fuera sacrificada la Pascua, y envió a Pedro y a Juan, diciéndoles: id y preparad la pascua para nosotros, para que la comamos”. Por tanto, se ve que Cristo todavía no había consumido la pascua antes del día de los Ácimos, sino que en el propio día en que era necesario que, según la ley de los judíos, fuera sacrificada la Pascua, es decir, el cordero pascual, él mismo también la sacrificó y consumió.

En cuarto lugar, ello es evidente, puesto que Cristo observó todas las ceremonias de la ley de Moisés escrupulosamente durante todo el tiempo de su vida, tal y como él había anunciado (Mt. 5), a saber: “no he venido a abolir la ley, sino a colmarla”, esto es, a completarla o, si se quiere, a fijar sus límites, observándola siempre durante todo el tiempo que viva. Y, en efecto, las ceremonias del cordero pascual formaban parte de la ley, por lo que Cristo las observó. Si, no obstante, Cristo hubiese anticipado el sacrificio del cordero, lo habría hecho en contra de la ley, por lo que no se anticipó. Esto resulta lógico, porque, así como era necesario por ley sacrificar cada año una vez la pascua, del mismo modo era necesario por ley sacrificarla en el tiempo establecido, a saber, el día decimocuarto del primer mes al atardecer, según se detalla en Núm. 9: “los hijos de Israel celebrarán la Pascua el día catorce de este mes, al atardecer, junto a todas sus ceremonias y ritos”. Por ello, y lo mismo que si alguien determinaba no celebrar la Pascua en ningún período del año debía ser matado, también lo debía ser si no sacrificaba a su debido tiempo, es decir, el día catorce (Núm. 9): “... y no haya celebrado la Pascua, será desterrada aquella alma de su pueblo, porque no ofreció a su debido tiempo el sacrificio a Dios”.

Pero alguno dirá que, aun siendo cierto aquello del tiempo de celebración de la Pascua y de que era en ese momento cuando debería ser celebrada, sin embargo, dicha celebración podía ser anticipada o retrasada, que es lo que Cristo hizo a causa de una razón urgente. No obstante, se ha de afirmar que esa justificación no se sostiene por tres motivos.

En primer lugar, porque la ley permitía que la fecha de la celebración pascual fuese retrasada en ocasiones, pero, sin embargo, de ningún modo permitía que fuera anticipada, tal como se constata en Núm. 9, donde se recogen las causas que justifican su retraso, sin que, por el contrario, aparezca allí ningún motivo de anticipación.

En segundo lugar, no se sostiene porque, aunque existiera algún motivo para modificar la fecha pascual, estos podían ser únicamente dos, a saber, una impureza o bien una larga peregrinación fuera de la tierra de Canaán que impidiera que se pudiera regresar inmediatamente al lugar sagrado en el tiempo pascual, como se observa en Núm. 9, a saber: “si alguien no es impuro y no está en un viaje y, no obstante, no ha celebrado la Pascua, aquella alma será desterrada de su pueblo”. Sin embargo, en Cristo no se daba ninguna de esas circunstancias. Por un lado, no estaba impuro, precisamente porque las impurezas indican imperfección, siendo por ellas apartada cualquier persona del santuario y de las cosas sagradas (Lev. 11 y 15). Cristo, no obstante, no recibió ni contrajo imperfecciones, salvo las necesarias para nuestra redención, redención por la que él mismo había adoptado una naturaleza sensible, pero las impurezas rituales no eran de ese tipo, porque por medio de ellas el hombre se tornaba más vil y además no obtenía de ellas ninguna utilidad, por lo que Cristo nunca contraería ninguna impureza ritual, sobre todo en un momento en el que sería privado de la celebración pascual, que era necesaria para todos los judíos. Por otra parte, tampoco se hallaba Cristo en peregrinación durante el tiempo pascual, permaneciendo en Jerusalén, allí donde estaba ubicado el santuario, por lo que no tuvo motivo para modificar la fecha de celebración pascual.

En tercer lugar, no se sostiene porque, aunque se permitiera el cambio de la celebración pascual, no se permitiría que dicho cambio consistiera únicamente en un día o dos, que es como afirman que Cristo realizó la modificación, sino que el cambio se haría por una lunación íntegra, porque, según la ley, la celebración pascual se llevaba a cabo regularmente en el primer mes, el día decimocuarto al atardecer. En el caso de que alguien se viese imposibilitado por una de las dos causas susodichas, celebraría la Pascua el día decimocuarto del mes segundo, también al atardecer. Y esto se hacía para que se conservara el significado de esa festividad, puesto que en la luna decimocuarta del primer mes fueron liberados los primogénitos de los judíos del ángel de la muerte en Egipto (Ex. 12 y Núm. 32), y, celebrando la Pascua, por alguna causa justificada, en la

luna decimocuarta del mes segundo, era conservado su significado, por supuesto en cuanto a la luna, aunque no en cuanto al mes. Sobre esto, véase lo que aparece en Núm. 9, a saber: “el hombre que estuviera impuro o bien en viaje lejos de vuestro pueblo consagrará la Pascua al Señor en el mes segundo, el día decimocuarto del mes, al atardecer”. Si, por el contrario, Cristo se anticipó, como afirman los griegos, sería necesario que hubiera comido la pascua el día decimotercero del primer mes, y tal cambio atentaba enteramente contra la ley, por lo que Cristo no se anticiparía, guardando la ley escrupulosamente.

Pero alguien alegará que, aunque esto fuera así para los demás hombres, los cuales sí estaban sujetos a la ley, sin embargo no lo era en el caso de Cristo, quien estaba libre de su observancia, por lo que podía sacrificar la pascua en el momento que deseara.

Se ha de responder que eso no es aceptable, porque, aunque admitiéramos que Cristo fuera libre en cuanto a que no estuviera obligado a celebrar de Pascua ni a observar ninguna otra ceremonia ritual, sin embargo, y puesto que él deseaba observarlas, era necesario que siguiera las normas que la ley prescribía, pues de no ser así desharía la ley, algo contrario a lo que él mismo afirmaba (Mt. 5). En ese caso incluso haría algo en extremo irracional, a saber, observar algunas ceremonias del cordero pascual y otras no, puesto que se apartaría tanto de la ley omitiendo una ceremonia como omitiendo todas ellas, de modo que en este punto su labor sería un ejercicio inútil. Por su parte, que ese cambio de fecha atentaba contra el espíritu de la ley es evidente, puesto que, si alguien estaba impuro el día de la Pascua, la ley que no prescribía que celebrara la Pascua al siguiente día, ni después de dos, ni de tres, aunque al día siguiente ya se hubiera purificado, sino que la aplazaba hasta el día decimocuarto del segundo mes. Y por ello no sería respetado el espíritu de la Pascua si fuera celebrada en día distinto a la luna decimocuarta. Así que Cristo no cambiaría la celebración pascual al día decimotercero del mes primero, ni siquiera por causa de alguna razón apremiante, sino que más bien hubiera prescindido de aquella celebración, igual que ocurría con aquellos que estaban impuros o en el extranjero durante el mes primero y segundo, los cuales aquel año no celebraban la Pascua, aunque después tuvieran ocasión de celebrarla, ello debido a que el legislador prefirió que la celebración se omitiera a que se hiciera en contra del espíritu de la celebración.

En quinto lugar, se evidencia por cuanto que las ceremonias del Antiguo Testamento eran símbolos de todo lo que había de cumplirse en Cristo y en el Nuevo Testamento (1 Cor. 10), es decir, que todas aquellas tenían su reflejo en estos y, en concreto, las ceremonias del cordero pascual eran el símbolo de la muerte de Cristo (Jn. 19): "...para cumplir con la Escritura, que dice: no despedazaréis ningún hueso suyo", aunque esta disposición había sido referida al cordero pascual (Ex. 12). Por lo cual es evidente que también se refería a la muerte de Cristo, puesto que, de lo contrario, no se recogería el que la Escritura se había cumplido con esta práctica, puesto que efectivamente los huesos de Cristo no fueron quebrados. Por su parte, el símbolo debe preceder a lo simbolizado, por lo que el sacrificio del cordero ritual debía ser realizado antes que el sacrificio real, para que el real pusiera fin al simbólico. Si, por el contrario, Cristo hubiera anticipado la Pascua, sería obvio que habría muerto con anterioridad a la celebración de la Pascua de los judíos, es decir, que en el mismo día en que murió, los judíos hubieran sacrificado al atardecer el cordero, lo cual no era oportuno. Por tanto, Cristo no anticipó la Pascua y, consecuentemente, fue en el día de la Pascua de los judíos, el jueves al atardecer, cuando Cristo comió el cordero con sus discípulos y, así, practicó la ceremonia de la inmolación a su debido tiempo, sacrificando el día decimocuarto como el resto de los judíos.

## CAPITULUM VIII

### **In quo respondetur ad sex rationes inductas pro parte graecorum et ibi multa notanda**

Inevitabilibus et necessariis rationibus in superioribus inductum est quod Christus non anticipaverit Pascha comedendo die tertio decimo, sicut graeci arbitrati sunt, sed ea die comedit qua caeteri iudaei, ut per hoc etiam ostenderet quod usque ad ultimum diem vitae suae non recedebat a plena observatione caeremonialium Veteris Testamenti. Manet igitur respondendum ad eas rationes quae inductae fuerunt pro fundamento positionis graecorum.

Prima erat quod iudaei non introierunt praetorium et caetera quae dixit Chrysostomus, ut vult Sanctus Thomas et quidam latini quod Christus celebravit Phase die quartadecima mensis, quando, secundum legem, celebrandum erat, iudaei tamen non celebraverunt illa die, sed die sequenti, scilicet, quintadecima mensis, quando Christus mortuus est. Et dicunt quod hoc fuit quia iudaei, occupati circa procurationem mortis Christi, non potuerunt celebrare Phase tempore suo, scilicet, die quartadecima, sed distulerunt usque ad diem sequentem, quo Christus mortuus est, et sic noluerunt intrare die mortis Christi praetorium nec contaminarentur, sed manducarent Pascha illa die ad vesperum.

Sed dicendum quod hoc non stat, quia non videtur quomodo iudaei transgrederentur legem in hoc, mutando tempus celebrationis paschalis, quia de necessitate impositus erat terminus et non licebat alicui mutare illum, nisi ex duabus causis supra inductis, scilicet, propter immunditiam et propter peregrinationem. Et, dato quod mutaretur, non poterat mutari ad diem sequentem, sed debebat mutari per totam unam lunationem integram, ut celebraretur die quartadecima mensis secundi (Num. 9). Non ergo mutarent iudaei istam observationem ad diem quintadecimam.

Item patet quia non rationabiliter dictum, nam, dato quod iudaei occuparentur in procurando mortem Christi, non erat talis occupatio quae impediret eos a celebratione paschali, cum caeremoniae paschales solum consisterent in una caena. Et sicut alias

caenaturi erant, si non celebrarent Pascha, ita nunc caenarent paschalem agnum et procurarent mortem Christi.

Item patet quia iudaei non poterant aliquot modo impediri propter tractatum mortis Christi, quia aut iste tractatus erat in consilio aut in effectu tenendo Christum. Primus tractatus factus fuerat iam a iudaeis per aliquot dies ante mortem Christi ex illa die qua Christus suscitavit Lazarum (Ioan. 11) et isto modo non impediabat Pascha. Secundus tractatus magis factus est per gentiles quam per iudaeos, quia ministri Summorum Pontificum tenuerunt Christum orantem in horto (Matt. 26 et Ioan. 18). Et, dato quod essent ibi aliqui iudaei, adhuc isti non impedirentur a celebratione paschali, quia agnus paschalis comedebatur die quartadecima ad Solis occasum et, tamen, Christus tentus est a iudaeis cum iam transisset magna pars noctis, postquam iam caenaverat et longum sermonem Discipulis fecerat et in horto diu dormientibus Apostolis oraverat (Ioan. 18). Non ergo oportebat transferri celebrationem paschalem propter occupationem circa traditionem Christi.

Item patet quia, dato quod adhuc necessaria esset mutatio celebrationis paschalis pro occupatione circa mortem Christi, tamen hoc non esset nisi in paucis qui occuparentur circa ipsam traditionem, reliquus autem populus celebraret Pascha tempore statuto, et tamen Ioan. 18 dicitur generaliter “iudaei, autem, non introierunt in praetorium et caetera”, quasi istud pertineret ad omnes. Ergo non intelligitur per illud quod mutatum fuerit Pascha ad diem sequentem.

Item, patet manifeste quia, si illi principes iudaeorum qui praecipue tractabant de morte Christi mutarent diem Phase ut tractarent mortem eius, cum hoc esset contra legem, appareret manifestissime malitia illorum, scilicet, quia adhuc non verebantur publice facere contra legem ut Christum occiderent, in quo significeretur magnitudo invidiae, et ex hoc sequeretur magnum scandalum in plebe, quod valde intendebant evitare principes sacerdotum cum dixerunt: “non in die festo, ne forte tumultus fieret in populo” (Matt. 26).

Item patet magis quod nullo modo iudaei mutaverunt Phase, quia Mc. 14 dicitur: “primo die Azymorum, quando Pascha immolabant, dicunt ei discipuli: quo vis eamus

ut paremus tibi ut manduces Pascha?”. Ergo, illo die quo iudaei manducabant Pascha, Christus manducavit.

Sed dicendum est quod, licet iudaei comedissent agnum paschalem in nocte praecedenti, tamen adhuc nolebant contaminari, quia Pascha durabat per septem dies et in his volebant esse mundi. Dicit ergo Sanctus Thomas quod non accipitur hic Pascha pro agno paschali, sed Pascha pro cibis paschalibus, scilicet, pro azymis panibus qui comedendi erant per septem dies. Hoc patet tertia parte *Summae*, quaest. 46, art. 9. Et ista positio videtur satis conveniens, eo quod Evangelistae interdum non faciunt differentiam de Pascha et Azymis, sicut in Veteri Testamento (Lev. 23), sed accipiunt pro eodem (Mc. 14), scilicet: “erat Pascha et Azyma post biduum” et Lc. 22 dicitur: “appropinquabat autem dies festus Azymorum, quod dicitur Pascha”. Et istam positionem multi tenent.

Sed videtur dicendum aliter, quod non accipiatur Pascha pro azymis panibus, sed pro carnibus sacrificiorum, quas comedebant in septem diebus paschalibus sive septem diebus Azymorum. Patet hoc multipliciter.

Primo, quia ad comedendum istud pascha iudaei obligabantur esse mundi, cum dicatur quod noluerunt contaminari ut manducarent pascha. Et tamen ad comedendum de azymis non requirebatur quod quis esset mundus. Quod patet, quia Ex. 12, ubi ponitur ritus agni paschalis et azymorum, dicitur quod comedentes de agno paschali deberent esse mundi. Et tamen de comedentibus azymos panes per septem dies non dicitur quod deberent esse mundi, nec reperitur in toto Veteri Testamento quod requiratur munditia in comedendo azymos panes, et saepe reperitur quod requiratur munditia in comedendo agnum paschalem.

Valet tamen ista consequentia inter hebraeos circa observationem caeremonialium, scilicet: aliquid non reperitur scriptum in lege, ergo non obligantur iudaei observare illud, immo, quod plus est, non licebat iudaeis observare aliquam caeremoniam circa cultum Dei nisi illa scripta esset in lege, ut patet Dt. 13, scilicet: “quod praecipio tibi, hoc tantum facito Domino Deo tuo, nec addas quidquam nec minuas”. Non ergo requirebatur munditia circa comestionem azymorum, cum non sit scripta. Ideo non accipietur hic Pascha pro Azymis, accipiendo tamen Pascha pro sacrificiis paschalibus,



convenienter dictum est quod adhuc quod aliquis comederet de carnibus sacrificiorum, sive essent sacrificia pacifica sive pro peccato, requirebatur quod esset mundus, ut colligitur Lev. 6, 7 et 10 et Dt. 12. Et sic, ut comederent iudaei de istis sacrificiis paschalibus, vellent esse mundi.

Item patet quod non intelligatur de azymis nec requiratur aliqua munditia ad comedendum azymos panes, quia tunc sequeretur inconveniens, scilicet, quia tunc aliquis, propter malitiam suam, obsolveretur a lege poenali et reportaret commodum de militia, quod non est convenienter dictum. Patet hoc, quia, si requireretur munditia pro comestione azymorum, siquis voluntarie incurreret immunditiam liberaretur a comestione azymorum et comederet de fermentatis. Et tamen in hoc relevaretur a poena, cum comedere de azymis est lex poenalis (Dt. 16), scilicet: “septem comedes diebus absque fermentato afflictionis panem, quoniam in pavore egressus es de Aegypto”. Et sic panis azymus vocatur “panis afflictionis”, quia est mali saporis et affliguntur homines comedendo de illo, potissime sense, non ergo liberaretur quis ab ista lege poenali propter immunditiam, sed semper esset astrictus ad comedendum azyma, etiamsi incurreret immunditiam, sponte vel casu.

Secus autem est de immunditiis quantum ad alios casus, quia per immunditiam arcebatur quis a sanctuario et tactu rerum sacrarum. Accedere autem ad ista erat honor quidam sine paena, arceri autem ab his erat dedecus et quaedam poenalitas. Ideo in his bene conveniebat quod, propter immunditiam, arceretur quis a sacris, quae inducta erant per honorem.

Secus autem de comestione azymorum, quia non erant induci propter honorem, sed in poenalitatem. Ideo sive homo incideret in immunditiam sive non, tenebatur semper per illos septem dies comedere de azymis et non licebat nullatenus comedere de fermentatis.

Item patet quod hoc non stet, quia si ad comedendum azyma requireretur munditia, quando quis incurreret sponte, vel casu, immunditiam in aliquo istorum septem dierum, liceret ei iam comedere de fermentatis. Et tamen non poterat esse, quia nullus panis fermentatus erat in toto Israel in toto festo Azymorum (Dt. 16), scilicet: “non erit

fermentatum in omnibus terminis tuis septem diebus”. Ergo, oportebat quod omnes, sive mundi sive immundi, comederent azyma.

Item, patet clarius quia non reperitur quod panis azymus vocetur pascha vel phase. Et tamen reperitur quod sacrificia quae fiebant in septem diebus Azymorum vocentur Phase. Nam, licet Lc. 22 dicatur: “appropinquabat dies festus Azymorum, quod dicitur Pascha”, non constat, tamen, quod panes azymi vocentur pascha, sed solum intelligitur de ipso die festo Azymorum, quia dicitur: “appropinquabat dies festus Azymorum, quod dicitur Pascha”, id est, ipsum festum Azymorum vocatur Pascha. Etiam quando dicitur Mc. 14: “erat Pascha et Azyma post biduum”, vocantur Azyma festum Azymorum, scilicet, Pascha et Azyma, id est, festum paschale et festum Azymorum erat post biduum.

De sacrificiis autem paschalibus, quae fiebant in septem diebus Azymorum, reperitur quod vocentur pascha, quia Dt. 16 dicitur: “immolabis Domino Deo tuo phase de bobus et ovibus in loco quem elegerit”. Non tamen potest intellegi phase pro agno paschali, qui immolabatur die quartodecimo mensis primi ad vesperum, quia illud sacrificium non erat nisi de agnis anniculis vel de haedulibus anniculis (Ex. 12) et tamen hic dicitur: “immolabis phase de bobus et ovibus”. Ergo necesse est intellegi phase pro sacrificiis paschalibus, quae immolabantur in septem diebus festi Azymorum. Et sic exponunt omnes doctores, tam latini quam hebraei.

Item, patet quia iste sensus convenit literae, scilicet, quia iudaei venientes in Ierusalem in festo paschalis offerebant multa sacrificia pacifica coram Domino et comedeabant de carnibus eorum in templo ipsi et uxores et filii et filiae et omnes alii quos invitarent, ut colligitur (Dt. 12). Et hoc faciebant iudaei quia Deus praeceperat eis quod non apparerent vacui coram eo (Ex. 23) et, sic, quando veniebant in istis tribus vicibus per annum in templum, portabat quilibet aliqua animalia ad immolandum vel aliqua munera et de illis comedeabant, quia de sacrificiis pacificis licitum erat comedere quibuscunque laicis dum tamen essent mundi (Lev. 7 et Dt. 12). Et, cum requireretur munditia pro istis sacrificiis, eo quod erant carnes sacrae et generaliter omnes iudaei comesturi erant de carnibus sacrificiorum pacificorum quae offerrent in istis septem diebus, volebant se custodire mundos ad manducandum pascha, id est, paschalia sacrificia, licet iam manducassent pascha, id est, agnum paschalem.

Secunda ratio erat quia dicitur Ioan. 13: “ante diem festum Paschae et caetera”. Quidam respondent quod Pascha accipitur pro tota solemnitate paschali, scilicet, pro omnibus septem diebus Azymorum. Et ita respondet Chrysostomus: “et quia incipiebat ista festivitas die quintodecimo et finiebatur die vigesimoprimum et Christus caenavit die quartodecimo mensis, quando iudaei comedebant agnum paschalem, dicitur fecisse ante diem festum Paschae”. Istud convenienter dicitur, sed melius diceretur et non accipiatur hic Pascha pro tota festivitate paschali, sed solum pro prima die festivitatis, quia non dicitur “ante festum Paschae”, sed “ante diem festum Paschae”. Nicolaus de Lyra dicit, quod accipiatur hic “dies festus Paschae” pro die quintodecimo mensis et, sic, Christus caenavit die quartodecimo, sicut supra dictum est. Sed dicendum quod, licet ista vera sint, non tamen tangunt radicem verborum Beati Ioannis, qui voluit facere distinctionem inter diem festum Paschae et inter festum Paschae, nam differunt ista, quia sicut supra declaratum est, in isto festo continuo erant duae festivitates, scilicet, festum Phase et festum Azymorum, quia differunt in tempore, causa et caeremonia, de quo supra.

Nunc, autem sciendum est quod dies quartodecimus mensis, quamquam esset Pascha, tamen non erat dies festus, quia non vacabatur a laboribus, sed fiebant illa die opera servilia sicut caeteris diebus, et nihil aliud erat quod specialiter pertineret ad istum diem, nisi quod immolabatur agnus ante Solis occasum et comedebatur. Festum autem Azymorum, quod incipiebat die sequenti et durabat septem diebus, habebat duos dies solemnes in quibus cessabatur ab omni opere servili (Ex. 12). Ideo dies quartodecimus poterat vocari pascha propter agnum paschalem, sed non poterat proprie vocari festum. Dies autem quintodecimus poterat vocari dies Azymorum et etiam dies festus propter celebritatem eius. Ideo, si Beatus Ioannes dixisset quod ante Pascha caenavit Christus cum discipulis, intelligeretur saltem quod caenasset die tertio decimo, cum Pascha esset die quartodecimo. Dixit tamen: “ante diem festum Paschae”, accipiendo Pascha pro illo festo continuo a die quartodecimo usque ad vigesimumprimum. Et in isto tempore primus dies festus erat dies quintodecimus et deinde dies vigesimusprimus. Caeteri, autem, dies non erant solemnes. Ideo, quod factum est die quartodecimo mensis poterat dici factum ante diem festum Paschae, licet non esset factum ante Pascha. Et hoc fuit ipsa caena Domini, quae fuit die quartodecimo, et dies festus Paschae erat dies quintodecimus.

Tertia ratio erat de magno die sabbathi, pro quo dicendum quod, sicut supra tactum est in festo Azymorum erant septem dies, quorum duo, scilicet, primus et septimus, erant valde celebres et non licebat in eis fieri aliquod opus, nisi quantum ad ea quae pertinebant ad cibos (Ex. 12 et Lev. 23), dies autem quinque intermedii erant profesti et tamen fiebant in eis oblationes et sacrificia multa, de quibus Lev. 3 et Num. 28. Ideo, si aliqua dies sabbathi accideret in his quinque diebus quasi profestis, erat celebrius illud sabbathum quam alias foret, non quidem quantum ad vacationem a laboribus, quia nulla maior vacatio esse poterat quam illa quae fiebat in sabbatho, et erat maior quam illa quae fiebat in aliis omnibus solemnitatibus paschalibus, quia in duobus diebus celeberrimis Azymorum licebat parari cibos (Ex. 12), in sabbatho autem non licebat parari cibos. Immo, nec succendere ignem (Ex. 35), sed quantum ad multiplicationem sacrificiorum.

De sacrificiis patet, nam est regula, quae colligitur Num. 28 et 29, quod quandocumque duo festa eodem die acciderent, vel tria, vel plura, sacrificia unius non impediabant propter sacrificia alterius, licet coinciderent, sed multiplicabantur. Et sic, quando duo festa veniebant in eodem die, erat ille dies celebrior quam alias futurus esset. Pro quo, sciendum quod inter iudaeos erant solum septem festivitates, scilicet, Sabbathum, Dies Calendarum, Phase sive Azyma, Pentecostes, Dies Clangoris, Dies Propitiationis et Dies Tabernaculorum, ut patet Lev. 23, scilicet: “hae sunt feriae Domini, quas observare debetis”. Et numerantur ibi omnes hae. In omnibus autem istis fiebant propria sacrificia. In quibusdam solemniora, in aliis autem minus solemniora, et praeter haec offerebatur quotidie sacrificium, quod vocatur “iuge”, scilicet, unus agnus anniculus mane et alius vespere (Lev. 6 et Num. 28). Quae autem sacrificia offerrentur in singulis praedictorum festorum ponitur (Num. 28 et 29).

Nunc autem dicendum quod saepe sacrificia unius festi sunt similia in toto vel in parte sacrificiis alterius festi, ut patet ibidem. Et tamen si coinciderent aliqua alia festa istorum in eadem die, licet sacrificia eorum coinciderent inter se quantum ad aliquid, non tollebantur quaedam propter altera, sed omnia offerebantur. Poterant autem tria festa coincidere, scilicet, sabbathum, festum Clangoris et festum Calendarum, nam festum Clangoris erat prima die septembris, secundum iudaeos, dies Calendarum est prima dies cuiuslibet mensis, et ista duo saltem coincidunt in primo die septembris. Et si accidat quia illa dies sabbatum, erunt tria festa eodem die, quorum quodlibet habet

propria sacrificia (Num. 28 et 29), et, licet quaedam sacrificia unius coincidunt cum quibusdam sacrificiis alterius, ut patet ibidem, non impediuntur quaedam propter alia, sed multiplicantur, scilicet, offeruntur omnia, ut patet ibidem, et insuper offertur sacrificium iuge, quod competit cuilibet diei profesto. Et sicut dies festus quilibet est celebrior quantum ad sacrificia quam die profesto, quia in illo fiunt sacrificia propria et sacrificia diei profesti, ita dies illa in qua coincidebant duo festa erat celebrior quantum ad sacrificia quam illo die in quo eveniret alterum tantum istorum festorum, eo quod illa die offerebantur sacrificia amborum festorum.

Quando autem evenirent tria festa eo die, quod poterat esse ad plus sabbatum, dies Calendarum et dies Clangoris, erat festum celebrius, quia sacrificia omnium trium festorum fiebant illa die. Cum ergo sabbatum quod erat post Christi mortem eveniret in die tertio Azymorum, secundum modum computandi Evangelistarum, et die secundo Azymorum, secundum computationem hebraeorum, acquirebat sibi illud sabbatum quandam celebritatem et vocatur “magnus dies sabbati”, scilicet, quia erat maior et celebrior in sacrificiis quam si evenisset istud sabbatum extra dies Azymorum. Et, cum arguitur quod, si non fuisset istud sabbatum dies primus vel septimus Azymorum secundum computationem iudaicam, non vocaretur dies magnus sabbati, quia iste primus dies erat celeberrimus, dicendum quod verum est quod si istud sabbatum fuisset prima dies Azymorum esset celebrius quam in secunda die, tamen adhuc in secunda die erat magnus dies sabbati, quia ipse dies de se erat magnus, quia sabbatum erat et praeter hoc, quia cadebat intra festivitatem paschalem, licet non in die principali, et ex hoc erat celebrior in sacrificiis et honore. Unde inhonestius erat corpora occisorum manere hoc sabbato in cruce quam si fuisset extra tempus Azymorum, et hoc intendit Beatus Ioannes.

Ad quartum, dicendum quod, cum Christus dixit: “tempus meum prope est”, non significavit anticipationem celebrationis paschalis, scilicet, quod propter imminentem Passionem praeveniret diem, sed assignavit desiderium manducandi illud pascha, et erat desiderium illud quia non manducaturus erat iam aliud pascha cum discipulis suis. Et sic ipse dixit (Lc. 22), scilicet: “desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum antequam patiar”, scilicet, quia istud est ultimum pascha quod vobiscum manducaturus sum, magis desiderio illud manducare quam quodlibet aliud. Ad significandum etiam hoc desiderium propter instantem mortem dicitur (Matt. 26): “non bibam vobiscum a

modo de hoc germine vitis quoad usque bibam illud vobiscum novum in regno Patris mei". Et est sensus huius positionis, scilicet, "tempus meum prope est et caetera", id est, "ego, cum magno desiderio, volo facere Pascha istud cum discipulis meis apud te, quia non sum unquam aliud manducaturus". Et hoc est, scilicet, quia "tempus meum prope est", id est, quia "instat tempus Passionis meae". Cum autem dicitur quod ista verba essent superflua, scilicet, tempus meum prope est, nisi per illa significaretur anticipatio, dicendum quod falsum est, quia, licet non ponantur ad significandum anticipationem, ponuntur ad significandum aliquid aliud, scilicet, desiderium manducandi pascha, ut dictum est.

Ad quintam rationem, cum dicitur quod "durius est et magis repugnans alicui celebritati et caetera", dicendum facilius toleraretur quod in illo sabbato quod fuit post mortem Christi manerent corpora in cruce quam in ipsa die occiderentur. Et tamen postea non bene arguitur, quia deberet concludi de sabbato, scilicet, quod in illo non liceret occidi Christum et latrones. Et tamen concluditur de Pascha.

Et verum est quod in illo sabbato quod fuit post mortem Christi non permisissent iudaei occidi Christum, nec latrones. Permiserunt tamen ipsos occidi prima die Azymorum. Ratio differentiae est quia, licet dies quintusdecimus mensis primi, qui erat primus dies Azymorum, esset celebrior quam caeteri dies paschalis solemnitatis, tamen quicumque dies sabbati, etiam extra tempus paschale, erat celebrior illo die quintodecimo et omnibus aliis diebus Azymorum, quod patet, quia licet dies quintusdecimus et vigesimusprimus mensis primi, scilicet, primus et septimus dies Azymorum, erant celeberrimi et dicatur, quod in eis nullum opus fieret (Lev. 23), tamen permittitur quod fierent illa quae pertinebant ad cibos (Ex. 12), quae in sabbato nullo modo conceduntur, immo, nec permittebatur israelitis succendere ignem in sabbato (Ex. 35).

Sic ergo multa alia fieri poterant in die primo et septimo Azymorum, quae non fiebant in sabbato, ut publica punitio iudicialis et causarum discussio, quia non erat festum tantae reverentiae sicut sabbatum. Item patet hoc Matt. 26, scilicet, quod cum pontifices et pharisaei tractarent quomodo Iesum dolo tenerent et occiderent, dixerunt: "non in die festo", id est, non occidatur in die celeberrimo, scilicet, prima die Azymorum, propter scandalum. Si tamen nullo modo licuisset illa die aliquem occidi,

non dixissent “non in die festo”, quia tunc superfluum esset consiliari super eo, quod lex nullo modo permittebat, ad hoc esset impossibile legis. Nam illud posse dicimus quod de iure possumus. Super impossibile autem consilium non est, ut patet *Ethicorum* 3. Consiliabantur tamen pontifices et pharisaei an Christum in die festo occiderent vel non. Ergo licitum erat illa die quoscunque publice occidi et iudaei etiam voluissent Christum occidere illa die nisi timuissent scandalum, et tamen in die sabbati nullo modo deliberarent occidere Christum, eo quod erat manifeste contra legem, etiamsi non timuissent aliquod scandalum.

Quidam dicunt aliter, quod dies primus Azymorum, in quo Christus mortuus, erat dies celeberrimus et non licebat quemquam occidi in illo, nec iudaei occidissent Christum illa die si secundum legem suam acturi essent. Pilatus tamen iudicavit Christum ad mortem et ille vir erat gentilis, qui non sequebatur legem iudaeorum. Ideo occidit Christum etiam in die illo celeberrimo.

Sed dicendum quod non stat, quia si non liceret occidi Christum die primo Azymorum secundum legem iudaeorum, non liceret accusari eum ad mortem illa die et causam illam agitari, quia sententia pars est iudicii. Et si aliquando propter celebritatem diei illicita est aliqua pars iudicii, illicitae sunt omnes. Licuit tamen iudaeis secundum legem suam accusare Christum ad mortem et agitare causam coram Pilato die primo celeberrimo Azymorum. Ergo, licuit Pilato secundum legem iudaeorum occidere Christum prima die Azymorum, non obstante celebritate illius diei.

Secundo patet quia falsum est hoc, scilicet, Pilatus cum esset gentilis, non curare de feriis iudaeorum in iudicando, nam, si corpora occisorum fecit Pilatus deponi de patibulis propter magnum diem sabbati, scilicet, quia erat magnae solemnitatis (Ioan. 19) a fortiori cessaret a sententiando capitaliter in die celeberrimo.

Tertio patet quia, licet Pilatus esset gentilis, erat tamen datus ad regendam rem publicam iudaicam in legibus suis, quia isto modo manebant iudaei sub romanis, nam non tenebant iudaei caeremonias romanorum, sed potius iudices romani dati iudaeis sequebantur caeremonias iudaeorum in iudicando, quia, si vellent infringere legem iudaeorum, non paterentur iudaei subditi esse romanis. Sicut quando herodes rex introduxit statuas in Ierusalem, non ad colendum, sed ad ludos, nam insurrexit contra

eum bellum iudaeorum, et multi mortui sunt, ut ait Iosephus in libro decimoseptimo *Antiquitatum* et in libro *De Bello Iudaico*. Sic etiam quando Caius Caligula emperor romanorum posuit aquilam, quae erat insigne romanorum, super templum, et iudaei facta sedition, deposuerunt eam inde. Ita ergo nunc Pilatus observaret caeremonias iudaeorum, non praeiudicando eis in iudiciis, quia alias insurgerent contra eum iudaei, et, tamen, ipse adiudicavit Christum morti die primo Azymorum, ergo licitum erat secundum legem iudaeorum illa die occidi aliquem iudicialiter.

Ad sextum, cum dicitur quod dixerunt pontifices et pharisaei: “non in die festo et caetera”, dicendum quod pontifices et pharisaei disposuerant non occidere Christum in die festo, scilicet, primo die Azymorum, dum congregatus esset totus populus Israel in Ierusalem, quia timebant tumultum populi, ex quo populus tenebat Christum ut prophetam. Postea tamen mutaverunt consilium et occiderunt eum primo die Azymorum. Et hoc propter duo: primum fuit ex parte Dei, secundum fuit ex parte iudeorum.

Primum est quia Deus mutavit voluntatem eorum ut ipse compleret intensionem suam. Volebat enim Christus mori publicissime, eo quod moriebatur ad salutem totius populi. Ad moriendum autem publicissime requirebantur duo, scilicet, quod esset mors in loco valde publico et quod esset actualiter congregatus multus populus.

Propter primum, non debuit Christus mori in aliquo loco terrae iudaeorum nisi in Ierusalem, quia ille erat locus communior, quia erat ibi templum Domini, ad quod concurrebant omnes viri Israel. Et hoc significavit Lc. 13, scilicet, “non capit perire prophetam extra Ierusalem”, id est, non est possibile, vel non est conveniens, quod propheta, scilicet, Messias, qui vocatur per excellentiam propheta, moriatur extra Ierusalem.

Propter secundum Christus non debuit mori nisi in aliquo de tribus festis, scilicet, in festo Azymorum, vel in festo Pentecostes sive Hebdomadarum, quod erat mense tertio, sive in festo Scenophegiae sive Tabernaculorum, quod erat mense septimo, nam in istis tribus festivitatibus solis conveniebant omnes viri israelitae in sanctuarium Domini, ut patet Ex. 23 et 34 et Dt. 16. Et tamen in nulla istarum trium festivitatem convenientius fuit Christum mori quam in festo Azymorum, eo quod in ipsa sola necessitate



conveniebant omnes israelitae. In aliis autem duabus, tenent quidam de doctoribus quod poterat fieri dispensatio ne venirent in templum. Ideo, in festo Azymorum Christus mori debuit, quia in illo conveniebant omnes israelitae.

Ex hoc etiam sequitur quod non debuit mori nisi prima die Azymorum, nam ante non debuit mori, cum non esset aliquod festum prius, nisi dies quartusdecimus, qui erat Pascha et erat quasi dies profestus, cum liceret fieri in eo omnia opera prophana quae fiebant in diebus profestis, ut supra declaratum est. Nec etiam debebat Christus occidi post diem primam Azymorum, quia cum sequentes dies essent profesti, recedebant interdum multi iudaeorum de loco sanctuarii et sic non esset mors Christi coram toto Israel. Cum autem fieret die prima Azymorum esset praesens totus Israel, quia erat ille dies celeberrimus immediate post immolationem agni paschalis, et manebant adhuc in sanctuarii loco omnes israelitae. Et sic omnes viderent Christum morientem et scirent de tractatu mortis eius.

Fuit etiam alia causa quare Christus moreretur hoc tempore, scilicet, ut non solum mors sua nota fieret omnibus israelitis, sed et Resurrectio sua audiretur ab omnibus. Nam Christus mortuus est in die prima Azymorum, scilicet, decimoquinto die mensis primi, et Resurrexit die tertio Azymorum, qui erat dies decimusseptimus mensis, et publicata fuit Resurrectio eius ipsa die per custodes monumenti (Matt. 28) et per mulieres et Apostolos (Lc. 24 et Ioan. 20 et 21). Et tamen manebant plurimi iudaeorum adhuc in Ierusalem usque ad diem septimum Azymorum, sic ut innuitur Dt. 16, scilicet: “septem diebus comedes absque fermento afflictionis panem in loco quem elegerit Dominus Deus tuus”. Et hoc dicitur toti Israel, quia erat lex generalis. Ideo omnes israelitae manere debebant septem diebus Azymorum in loco sanctuarii, vel plurimi illorum. Et sic perveniret fama Resurrectionis Christi ad omnes, vel ad plurimos israelitarum, sicut pervenerant notitia mortis eius ad omnes.

Secundum motivum fuit ex parte pharisaeorum, nam pharisaei putabant quod nunquam possent tenere Christum, nisi per aliquos modos exquisitos et cum magna diligentia. Nam dicitur Matt. 26 quod fecerunt consilium ut Iesum dolo tenerent et occiderent, et quia putabant quod, post primum diem Azymorum Christus recederet de Ierusalem, quia credebant eum venire illuc ex necessitate legis, sicut reliquus populus

veniebat, et postea non possent eum comprehendere, putaverunt melius esse quod in Pascha eum comprehenderent, et sic factum est.

Sed tunc dicitur quare iudaei, comprehendentes Christum in Pascha, non reservaverunt eum ad occidendum ipsum post Pascha, nam istud videbatur convenire consilio et intentioni ipsorum, nam debuerunt eum comprehendere in Pascha, quia forte putabant quod non possent eum alio tempore tenere, eo quod recederet de Ierusalem et nescirent quo iret, sicut ante Pascha factum est.

Nam, ambulabat Christus occulte, quia non audebat ambulare in palam, et iudaei quaerebant eum, et, nescientes ubi esset, dederunt mandatum quod, siquis sciret ubi esset, notificaret illum ut teneretur, ut patet Ioan. 11. Debuerunt, ergo, tenere eum in Pascha secundum convenientiam sui consilii, ne semel recederet de Ierusalem et postea non possent eum invenire. Et debebant eum tenere vinctum in Pascha quousque transiret festum et tunc occiderent eum, et non fieret tumultus in populo, sicut si occideretur in die festo, eo quod iam recessissent omnes israelitae de Ierusalem. Et tamen occiderunt eum in die festo, in quo poterat esse maximus tumultus.

Dici potest uno modo quod iudaei intendebant evitare tumultum populi contra se quantum possent. Ideo nolent occidere Christum in die festo, sed post Pascha. Et tamen Deus mutavit consilium eorum propter gloriam suam, volens quod Christus occideretur potius in die festo quam in alio die, quia in eis quae fiebant circa mortem Christi non movebantur omnino iudaei a se ipsis, sed in multis movebantur a Deo, eo quod mors Christi erat maximum mysterium quod Deus intendebat procurare in mundo. Et patet hoc quia, quando tractabatur de morte Christi, convenientibus in unum principibus sacerdotum et pharisaeis, Caiphas, qui erat princeps sacerdotum, dixit: “expedit ut unus moriatur homo pro populo ne tota gens pereat” (Ioan. 11), et dicitur quod haec non locutus est a se ipso, sed, cum esset pontifex anni illius, prophetavit.

Sic ergo in executione mortis Christi et determinatione temporis cum ista iam esent magis propinqua mysterio redemptionis, iudaei non movebantur a se ipsis, sed movebatur a Deo, saltem in determinatione consilii. Unde, cum primo apud eos fuisset consilium humanum quod Christus non occideretur in die festo, ne fieret tumultus in

populo, incidit postea eis consilium divinum, quod mutavit consilium eorum et occiderunt Christum in die festo, quia sic expediebat propter rationes supra assignatas.

Alio modo potest dici quod fecerunt hoc consilio humano, scilicet, quod licet primo diffinivissent non occidere Christum in die festo propter scandalum, tamen rursus, propter vitandum maius scandalum, occiderunt eum in die festo, nam si principes sacerdotum et pharisaei comprehendissent Christum ante primum diem Azymorum et vellent tenere eum vinctum usque quo transiret festum et postea eum occiderent, videbatur sequi maius scandalum, scilicet, quod totus populus sciret quod Christus teneretur. Et, quia sciebant quod propter invidiam tradebatur, conarentur in illis septem diebus eripere eum de manibus pharisaeorum et, si nollent eum dare, fieret tumultus magnus in populo, quia negocium ageretur ex consulto et deliberato.

Voluerunt ergo occidere eum illico ut tenuerunt, ut sic populus non haberet locum eripiendi eum de manibus suis. Et sic oportuit eum in die festo occidi. Et satis apparet hoc quia, illico ut Christus captus est in horto, ductus est ante iudices per noctem ut illico causa eius diffiniretur et occideretur, populo non advertente ad hoc, si fieri posset et sine dubio illico, ut Christus adductus est ad Annam vel Caipham per noctem, iussissent eum occidi, nesciente populo, et tamen timuerunt romanos, quia ipsi non habebunt potestatem iudicandi aliquem ad mortem. Sic patet Ioan. 18 cum dixit Pilatus: “accipite eum vos et secundum legem vestram iudicate eum”. Iudaei autem dixerunt: “non licet nobis occidere quemquam”, et propter hoc duxerunt Christum ad Pilatum et necesse fuit quod differretur aliquantulum iudicium de morte Christi et venire in cognitionem populi.

Aliqui respondent aliter ad istam quaestionem, cum dixerunt iudaei: “non in die festo”, et dicunt quod verum est quod, sicut iudaei non volebant occidere Christum in die festo, ita fecerunt, nam non occiderunt eum in die festo, sed die sequente. Erat enim festum ipsum Pascha, quod erat die quartodecimo ad vespere, quando comedebant agnus paschalis, et ipsa die Christus non occisus est, sed die sequente quintodecimo, quae erat dies prima Azymorum.

Sed dicendum, quod hoc non stat, quia non potest hic vocari dies festus nisi primus dies Azymorum, quia, sicut supra declaratum est, duae festivitates erant hic continuae,

scilicet, Pascha et dies Azymorum. Pascha autem non erat proprie festum, quia non vacabatur illa die a laboribus, sed licebat fieri omnia opera prophana quae fiebant in diebus profestis. Nec erat differentia aliqua inter istum diem et alios prophanos, nisi quod in isto comedebatur agnus paschalis ad vesperum et in aliis non. Primus dies autem Azymorum erat celeberrimus tam quantum ad sacrificia quam in vacatione ab operibus servilibus, nam prima et septima die Azymorum nullus opus fieri licebat, nisi ea, quae ad cibum pertinent (Ex. 12 et Lev. 23), et die Paschae, scilicet, quartodecimo die mensis primi, licebat fieri quaecunque opera prophana sicut in diebus profestis, quia in nullo loco legis veteris reperitur quod illo die vocari deberet a laboribus. Differebant etiam in sacrificiis, quia primo et septimo die Azymorum fiebant magna sacrificia sollemnia, quae determinantur Num. 28. Et tamen in die Paschae nullum sacrificium legitur in toto Veteri Testamento, quod fieret. Ideo, intelligendum est quod nullum sacrificium fieret in eo, nisi sacrificium iuge, quod erat sacrificium dierum profestorum. Non ergo poterat vocari dies Paschae dies festus, sed dies primus Azymorum, qui erat celeberrimus. Et, cum iudaei determinassent quod non occiderent Christum illa die, ad vitandum scandalum, postea mutaverunt consilium et occiderunt eum eodem die ex causis supra assignatis.

## CAPÍTULO VIII

### **Donde se responde a las seis razones aducidas en favor de la teoría de los griegos y se exponen muchas cosas más**

Con incuestionables y evidentes razones se ha expuesto que Cristo no anticipó la Pascua comiéndola el día decimotercero, que es la teoría que sostienen los griegos, sino que la comió el mismo día que el resto de los judíos, por lo que también resultaría manifiesto que hasta el último día de su vida no se apartó de la plena observación de las ceremonias del Antiguo Testamento. Así pues, procede responder a los argumentos que fueron aducidos como fundamento de la posición de los griegos.

El primer argumento era que los judíos no entraron en el palacio del pretor y todo lo demás que dijo Crisóstomo y que también defienden Santo Tomás y otros latinos, según lo cual Cristo celebraría la Pascua el día decimocuarto del mes, que era cuando, según la ley, se había de celebrar, mientras que los judíos, sin embargo, no la celebraron aquel día, sino al siguiente, es decir, el día decimoquinto del mes, que es cuando Cristo murió<sup>322</sup>. Y dicen que esto sucedió porque los judíos, ocupados en la preparación de la muerte de Cristo, no pudieron celebrar la Pascua a su tiempo, o sea, el día catorce, sino que la aplazaron hasta el día siguiente, cuando Cristo murió, y, de este modo, no quisieron entrar al palacio del pretor el día de la muerte de Cristo para no contaminarse y poder comer la Pascua aquel día al atardecer.

Pero se ha de afirmar que esto no es pertinente, puesto que no se entiende por qué los judíos transgredirían la ley mediante este cambio en la fecha de la celebración pascual, teniendo en cuenta que dicha fecha había sido establecida por la ley y no estaba permitido a nadie cambiarla, excepto por las dos causas arriba indicadas, a saber, por causa de una impureza o por causa de un viaje. Y, con todo, incluso suponiendo que fuera cambiada, no podía ser aplazada hasta el día siguiente, sino que debía ser postergada durante toda una lunación completa, de modo que se celebrara el día

---

<sup>322</sup> Véase nota 312.

decimocuarto del segundo mes (Núm. 9). Por lo tanto, en ningún caso los judíos cambiarían su cumplimiento al día decimoquinto.

En otro sentido es evidente también que no se ha hablado razonablemente, pues, incluso admitiendo que los judíos estuvieran ocupados en la preparación de la muerte de Cristo, tal ocupación no era tan grande como para que les impidiera la celebración pascual, máxime cuando las ceremonias pascuales consistían únicamente en una cena. Y como de todas formas tenían que comer aunque no celebraran la Pascua, es lógico suponer que comieron el cordero pascual y prepararon la muerte de Cristo simultáneamente.

De igual modo es manifiesto que los judíos no podían de ninguna manera tener como impedimento la decisión relativa a la muerte de Cristo, puesto que ni esa decisión se estaba tomando en ese momento ni se estaba poniendo en práctica mediante la detención de Cristo. La decisión ya se había alcanzado por los judíos algunos días antes de la muerte de Cristo, aquel día en que Cristo resucitó a Lázaro (Jn. 11), por lo que esto no les impedía la Pascua. La puesta en práctica del acuerdo de detener a Cristo, por su parte, se llevó a cabo más por los gentiles que por los judíos, dado que fueron los delegados de los Sumos Pontífices quienes detuvieron a Cristo orando en el huerto (Mt. 26 y Jn. 18). Incluso suponiendo que estuviesen allí presentes algunos judíos, eso no les impidió la celebración pascual, dado que el cordero pascual era consumido el día decimocuarto hacia la puesta el sol, mientras que, sin embargo, Cristo fue detenido por los judíos cuando ya había transcurrido buena parte de la noche, después de haber cenado, de haber tenido una amplia conversación con sus discípulos y de haber orado en el huerto largo tiempo mientras dormían los Apóstoles (Jn. 18). Por lo tanto, no era necesario que la celebración pascual fuese aplazada por causa de la entrega de Cristo.

También es evidente que, admitiendo, como hasta ahora, que fuera necesario el cambio de la celebración pascual debido a la preparación de la muerte de Cristo, esto no afectaría sino a las pocas personas que estuvieran involucradas en la propia entrega, por lo que el resto del pueblo celebraría la Pascua en el tiempo establecido, aunque, no obstante, en Jn. 18 se hable generalizando: “los judíos, por el contrario, no entraron en el palacio del pretor...”, como si eso afectara a todos. Luego, con ello no se quiere significar que la Pascua hubiera sido aplazada al día siguiente.

Además, es obvio que, si aquellos dirigentes de los judíos que se ocupaban principalmente de la muerte de Cristo cambiaban el día de Pascua para encargarse de su muerte, siendo esto contrario a la ley, se vería manifiestamente la malicia de aquellos, puesto que no dudaban en actuar públicamente en contra de la ley con tal de matar a Cristo, con lo que se entreveía una inmensa envidia, lo cual generaría un gran escándalo entre el pueblo, algo que intentaban evitar por todos los medios los Sumos Sacerdotes cuando decían: “no en día festivo, no sea que se produzca un tumulto entre el pueblo” (Mt. 26).

Por otro lado, es más evidente todavía que de ninguna manera los judíos cambiaron la Pascua si tenemos presente que en Mc. 14 se dice: “en el primer día de los Ácimos, cuando sacrificaban la Pascua, los discípulos le preguntaron: ¿dónde deseas que vayamos a preparar para que comas la Pascua?”. Luego en aquel día en el que los judíos comían la Pascua, Cristo de igual modo la comió.

También hemos de afirmar que podría darse el caso de que, aunque los judíos hubiesen comido el cordero pascual la noche precedente, no desearan ser contaminados todavía, puesto que la Pascua se prolongaba durante siete días y en ellos querrían estar puros. En este sentido, mantiene Santo Tomás que aquí la Pascua no está referida al cordero pascual, sino a la comida pascual, es decir, a los panes ácimos que se habían de consumir durante siete días. Esto se expone en la tercera parte de la *Suma*, cuest. 46, art. 9. Y esa afirmación parece suficientemente fundada, precisamente porque los Evangelistas a veces no establecen diferencia entre la Pascua y los Ácimos, como sí ocurre en el Antiguo Testamento (Lev. 23), sino que las entienden como una misma cosa. Así, en Mc. 14 se afirma: “era la Pascua y los Ácimos después de dos días”. Y en Lc. 22 se dice: “se acercaba el día de la fiesta de los Ácimos, que se llama Pascua”. Y muchos otros mantienen esta identificación.

Pero parece que esto se ha de entender de otro modo, puesto que no se considera la Pascua en función de los panes ácimos, sino de las carnes de los sacrificios, las cuales se consumían en los siete días pascuales o en los siete días de los Ácimos. Esto se evidencia de varias maneras.

Primero, porque para comer la Pascua los judíos estaban obligados a permanecer puros, existiendo una especificación explícita referente a que no quisieron estar contaminados para comer la Pascua. Y, sin embargo, para comer los ácidos no se requería que nadie estuviera puro. Ello se nos muestra teniendo en cuenta que en Ex. 12, donde se expone el ritual del cordero pascual y de los ácidos, se dice que los que comían el cordero pascual deberían estar puros. Por contra, de los que comían durante siete días los panes ácidos no se dice que deberían estar puros ni se habla en todo el Antiguo Testamento que se requiera limpieza al comer los panes ácidos, mientras que a menudo se encuentra que se requiere pureza al comer del cordero pascual.

Por otro lado, se admite que entre los hebreos tiene vigencia una norma acerca de la observancia de las ceremonias, a saber: si algo no se encuentra escrito en la ley, los judíos no están obligado a observarlo, o incluso, y lo que es más importante, no se permitía a los judíos observar ninguna ceremonia referente al culto de Dios a no ser que estuviera escrita en la ley, tal como se expone en Dt. 13: “haz en honor del Señor tu Dios tanto como te indico, sin añadir ni quitar nada”. Así, pues, al no estar escrito, no se requería pureza para la consumición de los ácidos. Por ello, no se debe interpretar la Pascua como equivalente a los Ácidos, mientras que, por el contrario, considerando la pascua en tanto que los sacrificios pascuales, sí es correcto afirmar que para que alguien comiera de las carnes de los sacrificios, ya fueran sacrificios propiciatorios o expiatorios, se requería que estuviera puro, como se recoge en Lev. 6, 7 y 10, así como en Dt. 12. De este modo, y para poder comer los judíos esos sacrificios pascuales, deseaban estar puros.

En cierto modo es comprensible que, acerca de los ácidos, no sea concebida ni se requiera ninguna pureza para comerlos, puesto que entonces se derivaría una paradoja, dado que alguien, a causa de su malicia, podría ser eximido de una obligación legal y así obtendría un beneficio de la maldad, algo que no parece conveniente. Esto salta a la vista, puesto que, si se exigiera pureza para el consumo de los ácidos, en caso de que alguien contrajera voluntariamente impureza sería liberado de su consumo, comiendo entonces de los fermentados. De esta manera, y por causa de esto, sería liberado del castigo, puesto que el comer de los ácidos es una obligación penal (Dt. 16): “por siete días comerás el pan de la aflicción, sin fermentación, puesto que saliste de Egipto con agitación”. Es por eso por lo que el pan ácido se llama “el pan de la aflicción”, por



cuanto que es de mal sabor y los hombres son afligidos comiendo de él, sobre todo los ancianos, por lo que nadie sería liberado de esa obligación penal por motivo de ninguna impureza, sino que siempre se estaría condenado a comer ácidos, incluso si se incurría en impureza, fuera voluntaria o involuntaria.

Por su parte, con las impurezas se produce lo que es de esperar de ellas, puesto que por su causa una persona era alejada del santuario y del contacto con todas las cosas sagradas. Así, mientras que tener acceso a todo ello constituía un cierto honor, en cambio ser alejado de estas cosas suponía un deshonor y una especie de castigo. Por esto era preciso que, ante una impureza, cualquiera fuera alejado de los objetos sagrados, los cuales habían sido instituidos como un honor.

Por el contrario, con el consumo de ácidos ocurre lo contrario, puesto que no fueron instituidos como un honor, sino como una penalidad. Por esto, tanto si el hombre presenta impureza como si no, siempre era obligado durante aquellos siete días a comer de los ácidos y no se permitía bajo ningún concepto comer de los fermentados.

Desde otro punto de vista también es evidente que esto no se sostiene, puesto que, si para comer ácidos se requiriese limpieza, cuando alguien incurriera voluntariamente o por casualidad en impureza en alguno de estos siete días, le estaría permitido entonces comer de los fermentados. Y, sin embargo, eso no habría sido posible, dado que ningún pan fermentado había en ningún lugar de Israel durante toda la fiesta de los Ácidos (Dt. 16): “no habrá nada fermentado en todos tus territorios durante siete días”. Luego, era necesario que todos, puros e impuros, comieran ácidos.

Del mismo modo es todavía más evidente que no aparece en ningún lugar que los panes ácidos sean denominados pascua o pascuales. Por el contrario, sí se halla que los sacrificios que son realizados en los siete días de los ácidos son denominados pascua. Pues, aunque en Lc. 22 se diga: “se acercaba el día de la fiesta de los Ácidos, que se denomina Pascua”, no nos consta, sin embargo, que los panes ácidos sean llamados pascua, sino sólo se entiende referido al propio día festivo de los Ácidos, puesto que se dice: “se acercaba el día de la fiesta de los Ácidos, que se denomina Pascua”, es decir, que la propia fiesta de los Ácidos se llama Pascua. Incluso cuando se dice en Mc. 14: “era la Pascua y los Ácidos en dos días”, se denominan Ácidos a la fiesta de los

Ácimos, es decir, a la Pascua y Ácimos, queriendo indicar que la fiesta pascual y la fiesta de los Ácimos era después de dos días.

Por su lado, respecto a los sacrificios pascuales que se realizaban durante los siete días de los ácidos, es patente que son denominados pascua, dado que en Dt. 16 se dice: “inmolarás al Señor tu Dios por pascua bueyes y ovejas en el lugar que haya elegido”. No obstante, no puede ser entendida la pascua en el sentido del cordero pascual, el cual era inmolado en el día decimocuarto del primer mes al atardecer, puesto que aquel sacrificio no era sino de corderos o de cabritos de un año (Ex. 12) y, en cambio, aquí se dice: “inmolarás por pascua bueyes y ovejas”. Luego, es necesario que la pascua sea entendida como sacrificios pascuales, los cuales eran llevados a cabo en los siete días de la fiesta de los Ácimos. Y así lo entienden todos los doctores, tanto latinos como hebreos.

Igualmente, es manifiesto que ese sentido es acorde con la Biblia, a saber, puesto que los judíos asistentes a Jerusalén en la fiesta pascual ofrecían muchos sacrificios propiciatorios en presencia del Señor y comían de las carnes de estos en el propio templo con sus mujeres, hijos, hijas y todos los demás a los que invitaran, según se recoge en Dt. 12. Y esto lo hacían los judíos porque Dios había ordenado a estos que no apareciesen vacíos en presencia suya (Ex. 23) y, de esta manera, cuando llegaban cada año al templo en esas tres ocasiones<sup>323</sup>, toda persona llevaba algunos animales para sacrificar o algunos presentes y de aquellos comían, porque de los sacrificios propiciatorios estaba permitido comer a cualquier fiel con tal que estuviera puro (Lev. 7 y Dt. 12). Y, siendo requerida pureza para esos sacrificios, puesto que eran carnes sagradas y por lo general todos los judíos debían comer de las carnes de los sacrificios propiciatorios que se ofrecían en esos siete días, deseaban mantenerse puros para comer la pascua en tanto que sacrificios pascuales, aunque ya hubiesen comido la pascua en tanto que el cordero pascual.

El segundo argumento era aquel que se fundamenta en lo que se halla en Jn. 13: “antes del día de la fiesta de Pascua...”. Algunos responden que la Pascua comprende toda la solemnidad pascual, es decir, los siete días de los Ácimos. Así lo hace

---

<sup>323</sup> Se refiere a las festividades de los Ácimos, Pentecostés y Tabernáculos. Véase nota 310.

Crisóstomo: “y puesto que esa festividad empezaba el día decimoquinto y se terminaba el día vigesimoprimer y Cristo cenó el día decimocuarto del mes, cuando los judíos comían el cordero pascual, se dice que lo hizo antes del día de la fiesta de Pascua”. Eso se expresa de modo adecuado, pero adquiriría su sentido pleno si no se entendiese aquí la Pascua como toda la festividad pascual, sino sólo como el primer día de la fiesta, dado que no se dice “antes de la fiesta de Pascua”, sino “antes del día de la fiesta de Pascua”. Nicolás de Lira dice que se entiende aquí “día festivo de Pascua” como el día decimoquinto del mes y, de esta manera, Cristo cenó el día decimocuarto, como se ha dicho. Pero se debe decir que, aunque esto sea cierto, sin embargo no se entiende el sentido de las palabras de San Juan, quien quiso distinguir entre el día de la fiesta de Pascua y la fiesta de Pascua, pues hay que tener presente, como antes ha sido puesto de manifiesto, que en esa fiesta había dos celebraciones seguidas, a saber, la fiesta pascual y la fiesta de los ácidos, que difieren en tiempo, causa y ceremonial, de todo lo cual ya se ha hablado.

Por su parte, ahora se ha de aclarar que el día decimocuarto del mes, aunque fuese la Pascua, sin embargo no era un día festivo, porque no se estaba libre de trabajos, sino que aquel día, como cualquier otro, se hacían trabajos serviles, y no había nada que caracterizara particularmente a dicho día, excepto que era sacrificado un cordero antes de la puesta de Sol y que era consumido. En cambio, la fiesta de los Ácidos, que comenzaba al día siguiente y duraba siete días, poseía dos días solemnes, en los que se cesaba de todo trabajo servil (Ex. 12). Por esto, el día decimocuarto podía ser denominado pascua a causa del cordero pascual, aunque no podía propiamente ser considerado fiesta. Por contra, el día decimoquinto podía ser llamado el día de los Ácidos y también día de fiesta a causa de la celebración de este. Por ello, si San Juan hubiese dicho que Cristo cenó con sus discípulos antes de la Pascua, se entendería cuando menos que había cenado el día decimotercero, al ser la Pascua el día decimocuarto. Sin embargo dijo: “antes del día de la festividad de la Pascua”, entendiendo Pascua como aquella fiesta continua desde el día catorce hasta el vigesimoprimer. Y durante ese tiempo el primer día festivo era el día decimoquinto y después el día vigesimoprimer. El resto de días, en cambio, no eran solemnes. Por lo tanto, aquello que fuese realizado el decimocuarto del mes podía considerarse hecho antes del día de la fiesta de Pascua, aunque no fuese realizado antes de la Pascua

propriadamente dicha. Y eso fue lo que ocurrió con la propia cena del Señor, que se celebró el día decimocuarto, aunque el día de la fiesta de Pascua fuera el día decimoquinto.

El tercer argumento se refería al gran día del sábado, en relación a lo cual se ha de decir que, así como antes se dejó claro que la fiesta de los Ácimos duraba siete días, de los cuales dos, a saber, el primero y el séptimo, eran muy sublimes y no estaba permitido que en ellos se realizara trabajo alguno excepto lo que se requería para el sustento (Ex. 12 y Lev. 13), en cambio, los cinco días intermedios no eran festivos y, sin embargo, en ellos se hacían muchas ofrendas y sacrificios, de los cuales se trata en Lev. 3 y en Núm. 28. En razón de ello, si algún día de sábado hubiera en estos cinco días, por así decirlo, laborables, aquel sábado era más solemne que de haber tenido lugar en otro momento, pero no por la dispensa de los trabajos, puesto que ninguna dispensa mayor podía haber que aquella que tenía lugar habitualmente cada sábado, sino porque era mayor que aquella que se hacía en todas las demás solemnidades pascuales, dado que en los dos días celebérrimos de los Ácimos al menos se permitía que fueran preparados los alimentos (Ex. 12), mientras que en sábado, por el contrario, no se permitía ser preparados los alimentos. Más aún, ni siquiera encender el fuego (Ex. 35), excepto para la multiplicación de los sacrificios.

Por lo que se refiere a los sacrificios, lo que hemos dicho se constata en cuanto que es norma, según se recoge en Núm. 28 y 29, que siempre que dos fiestas, o tres, o más, se celebren en el mismo día, los sacrificios de una no se suspendan a causa de los sacrificios de otra, aunque ambas celebraciones coincidieran, sino que, por el contrario, deben multiplicarse. Y, de esta manera, cuando dos fiestas coincidían en un mismo día, aquel día era más solemne que si sólo se hubiera celebrado una fiesta. En relación con esto ha de saberse que entre los judíos había sólo siete festividades, a saber<sup>324</sup>: el Sábado, el Día de las Calendas<sup>325</sup>, la Pascua o Ácimos, Pentecostés<sup>326</sup>, el Día de las

---

<sup>324</sup> Además de estas siete grandes festividades, el judaísmo celebra otras fiestas, como las Encenías o Purificaciones, de las que luego se hablará (capítulo XII).

<sup>325</sup> Rosh hodesh o fiesta de comienzo de mes, se celebra cada neomenia o momento en que la luna creciente se observa por primera vez en el crepúsculo nocturno. Llamada también fiesta de las semanas.

<sup>326</sup> Véase nota 298.

Trompetas<sup>327</sup>, el Día de la Propiciación<sup>328</sup> y el Día de los Tabernáculos<sup>329</sup>, tal y como se indica en Lev. 23: “estas son las fiestas del Señor, las cuales debéis observar”. Y allí son enumeradas todas. En ellas eran llevados a cabo determinados sacrificios. En algunas más solemnes, en otras, en cambio, menos solemnes, sin olvidar nunca el sacrificio diario que se denomina “permanente”, o sea, un cordero de un año por la mañana y otro al atardecer (Lev. 6 y Núm. 28). Los sacrificios que se deben realizar en cada una de las fiestas indicadas se detallan en Núm. 28 y 29.

Por otro lado, se debe decir que a menudo los sacrificios de una fiesta son similares en todo o en parte a los sacrificios de otra fiesta, tal como se muestra en el lugar referido. Y, sin embargo, si coincidieran varias fiestas en el mismo día, aunque los sacrificios de estas se asemejaran entre sí al menos en algo, no era suprimido ninguno por causa de los otros, sino que todos eran realizados. Podían, incluso, coincidir hasta tres fiestas, por ejemplo, el sábado, la fiesta de las Trompetas y la fiesta de las Calendas, puesto que la fiesta de las Trompetas era el primer día de septiembre, según los judíos, mientras que el día de las Calendas era el primer día de cada mes, por lo cual al menos esas dos coinciden en el primer día de septiembre. Y si sucedía que aquel día era sábado, habría tres fiestas en el mismo día, cualquiera de las cuales tenía sacrificios propios (Núm. 28 y 29), y, aunque algunos sacrificios de una coincidiesen con sacrificios de las otras, como ahí se muestra, no eran anuladas unos por causa de los otros, sino que se multiplicaban, a saber, siendo ofrecidos todos, como se refleja allí, además de que también se realizaba el sacrificio permanente, el cual es propio de cualquier día no festivo. Así, y de igual manera que cualquier día festivo es más solemne en lo concerniente a los sacrificios que uno no festivo, puesto que en él se realizaban sus sacrificios específicos y también los sacrificios de uno no festivo, aquel día en que coincidían dos fiestas era más solemne en lo que atañe a los sacrificios que

---

<sup>327</sup> Rosh ha-Shaná o Año Nuevo, se celebra los días 1 y 2 del mes Tishrî, conmemorando la creación del mundo y el sacrificio de Isaac. Posteriormente el comienzo del año se trasladó al mes Nisán (véase el capítulo XIV del *Defensorio*), si bien hoy suele volver a ser Tishrî el mes que marca el inicio del año hebreo, aunque a efectos religiosos es Nisán el mes inicial del año.

<sup>328</sup> Yom Kipur o “Día del Gran Perdón” se celebra el día diez del mes Tishrî y se consagra al arrepentimiento, expiación y purificación de los pecados. Se observa el ayuno y hay una total carencia de trabajo manual, para dedicarse sólo a meditar y a orar.

<sup>329</sup> Véase nota 299.

aquel día en el que tuviera lugar sólo una de esas fiestas, precisamente porque en ese día eran ofrecidos los sacrificios de ambas festividades.

De esta forma, cuando tenían lugar tres fiestas en el mismo día, como podía ocurrir con aquel que fuese al tiempo sábado, día de las Calendas y día de las Trompetas, se generaba una fiesta muy sublime, puesto que en ese día se realizaban los sacrificios de las tres fiestas. Eso es lo que ocurría si el sábado posterior a la muerte de Cristo tenía lugar en el día tercero de los Ácimos, según el modo de cómputo de los Evangelistas, y en el día segundo de los Ácimos, según el cómputo de los hebreos, adquiriendo aquel sábado una gran solemnidad y siendo considerado el “gran día del sábado,” puesto que era más solemne y pródigo en sacrificios que si hubiera tenido lugar dicho sábado fuera del día de los Ácimos. Y en caso de que se argumente que si no hubiera sido ese sábado el día primero o el día séptimo de los Ácimos, según el cómputo de los judíos, no se hubiera tenido ese sábado por un día grande, puesto que sólo siendo el primer día era solemnísimos, se ha de decir que, aunque es cierto que si ese sábado fuera el primer día de los Ácimos sería más solemne que si fuese el segundo día, sin embargo, es verdad que también siendo el segundo día sería considerado un gran día ese sábado, porque el propio día en sí ya era grande, al ser sábado, y, sobre todo, porque caía dentro de la festividad pascual, aunque no fuese su día principal, a causa de lo cual era muy solemne en sacrificios y solemnidad. Por esta razón era más deshonesto que los cuerpos de los muertos permanecieran este sábado en la cruz que si sucediera en un sábado no perteneciente a la época de los Ácimos, de lo cual es consciente San Juan.

Con relación al cuarto argumento se ha de indicar que, cuando Cristo dijo: “mi tiempo está próximo”, no se refirió a una anticipación de la celebración pascual, es decir, a que adelantaba el día a causa de su inminente Pasión, sino que expresó su deseo de comer aquella pascua, y aquel deseo venía motivado por cuanto que no había de comer ya ninguna otra pascua con sus discípulos. Es por esto por lo que él mismo dijo (Lc. 22): “he tenido como deseo comer esta pascua con vosotros antes de sufrir”, es decir, que esta es la última pascua que he de comer con vosotros y por ello deseo comerla más que cualquier otra anterior. Incluso para dar a entender este deseo ardiente, consecuencia de su muerte inminente, se dice (Mt. 26): “no beberé con vosotros más de este fruto de la vid hasta que lo beba con vosotros, nuevo, en el reino de mi Padre”. Y el sentido de esta afirmación, a saber, “mi hora está próxima”, se traduce en que “yo, con

gran interés, deseo celebrar esa Pascua con mis discípulos ante ti, porque nunca habré de comer otra”. Y lo de que “mi hora está próxima” se refiere a que “el momento de mi Pasión es inminente”. Por tanto, cuando se dice que esas palabras eran superfluas, a saber, que mi hora está próxima, a no ser que mediante aquellas se pretenda indicar una anticipación, se ha de decir que eso es falso, dado que, aunque no se utilicen para indicar ninguna anticipación, se utilizan para señalar alguna otra cosa, en concreto, el deseo de comer la pascua, como ya se ha dicho.

Respecto al quinto argumento, cuando se afirma que “es más duro y repugnante para alguna celebración...”, se ha de decir que se permitiría más fácilmente que en aquel sábado posterior a la muerte de Cristo permanecieran los cuerpos en la cruz a que fueran matados ese día. No obstante, eso no queda bien reflejado, porque, tal como se expresa, esa prohibición parecería venir determinada por causa del sábado, a saber, puesto que en aquel día no se permitiría que Cristo fuese matado ni tampoco los ladrones. Sin embargo, viene determinada por la Pascua<sup>330</sup>.

Es verdad que en aquel sábado posterior a la muerte de Cristo no habrían permitido los judíos que Cristo fuese matado, ni tampoco los ladrones. En cambio, permitieron que todos ellos fuesen matados el primer día de los Ácimos. El motivo de la distinción es que, aunque el día decimoquinto del mes primero, que era el primer día de los Ácimos, fuese más importante que los restantes días pascuales que eran solemnes, no obstante, cualquier día de sábado, incluso fuera del tiempo pascual, era más solemne que aquel día decimoquinto y que todos los demás días de los Ácimos, algo evidente, puesto que aunque los días decimoquinto y vigesimoprimeros del primer mes, es decir, el primero y el séptimo día de los Ácimos, eran muy solemnes y se impone que en ellos no se haga ningún trabajo (Lev. 23), sin embargo está permitido que se hicieran aquellos que eran necesarios para el sustento (Ex. 12), los cuales de ningún modo se permitirían

---

<sup>330</sup> Es decir, que, en la argumentación que se ha utilizado para defender la anticipación, se hacía coincidir el sábado, bien con la Pascua o bien con los Ácimos, y se sostenía que la prohibición de matar a Cristo el sábado venía determinada en realidad por una de esas dos festividades. Sin embargo, como ahora se considera que el sábado fue posterior a ambas festividades, obviamente la prohibición no puede referirse a ellas, sino al sábado en cuanto tal, pareciendo, en cambio, que Cristo podría ser ejecutado en las dos festividades.

en sábado, pues ni a los israelitas ni siquiera se les permitía encender el fuego en sábado (Ex. 35).

También existen otras muchas cosas que podían hacerse en los días primero y séptimo de los Ácimos, las cuales no se podían realizar en sábado, como la aplicación de una sentencia judicial pública o la realización de los procesos judiciales, porque aquella no era una fiesta de tanta solemnidad como el sábado. Del mismo modo, esto es igualmente evidente en Mt. 26, a saber, porque cuando los pontífices y fariseos determinaron el procedimiento por el cual prenderían alevosamente a Jesús y le matarían, dijeron: “no en día de fiesta”, es decir, no en un día solemne, como el primer día de los Ácimos, por temor a un escándalo. Sin embargo, si no estuviese permitido de ningún modo que alguien fuese matado aquel día, no habrían dicho que “no en día de fiesta”, puesto que ese caso sería del todo innecesario deliberar acerca de esto, dado que la ley no lo permitiría de ninguna manera, por lo cual, de acuerdo con ello, sería imposible de aplicar. Pues decimos poder alcanzar aquello que nos corresponde por la ley. Sobre lo imposible, por el contrario, no cabe deliberación alguna, como queda reflejado en *Ética* 3<sup>331</sup>. No obstante, los pontífices y fariseos deliberaban sobre si matarían o no a Cristo en un día festivo. Por lo tanto, era lícito que alguien muriera públicamente aquel día y también los judíos habrían deseado que Cristo muriese aquel día si no hubieran temido un escándalo, mientras que, por el contrario, de ninguna manera determinarían matar a Cristo en sábado, puesto que eso sí iba manifiestamente contra la ley, incluso aunque no hubiesen temido ningún escándalo.

Algunos lo plantean de otra forma y mantienen que el primer día de los Ácimos, en el que Cristo murió, era un día solemne y no estaba permitido que nadie muriese en él, por lo que los judíos no hubiesen matado a Cristo aquel día si, según su ley, no debían hacerlo. Por eso, aunque Pilato condenó a muerte a Cristo, lo hizo porque aquel hombre era gentil y no seguía la ley de los judíos. Y por este motivo mató a Cristo incluso en aquel día solemnísimos.

Pero debemos decir que esto no se sostiene, porque si no se permitiese que Cristo fuese matado en el día primero de los Ácimos, según la ley de los judíos, no se

---

<sup>331</sup> *Ética* III, 2.



permitiría tampoco que fuera tramitada aquella causa ni que él fuese sentenciado a muerte aquel día, puesto que la sentencia es parte de juicio. Y cuando es ilícita alguna parte del juicio debido a la solemnidad de un día, todo él es ilícito. Sin embargo, se permitió a los judíos, siguiendo su ley, sentenciar a Cristo a muerte y tramitar la causa ante Pilato el solemnísimos día primero de los Ácimos. Por tanto, se permitió a Pilato, según la ley de los judíos, matar a Cristo el día primero de los Ácimos, pese a la solemnidad de aquel día.

En segundo lugar también es evidente que es falso que Pilato, por ser gentil, no tuviera en cuenta las fiestas de los judíos al juzgar, pues, si Pilato hizo que los cuerpos de los muertos fuesen bajados del patíbulo a causa del gran día del sábado, al ser un día de mucha solemnidad (Jn. 19), con más razón se abstendría de sentenciar una muerte en un día tan señalado.

En tercer lugar es obvio que, aunque Pilato fuera gentil, sin embargo fue elegido para dirigir la república judía respetando sus leyes, puesto que de ese modo los judíos se sometían a los romanos, debido a que los judíos no seguían las normas de los romanos, sino que, por el contrario, eran los jueces romanos encargados de los judíos quienes observaban las normas procedimentales de los judíos al juzgar, pues, si se propusiesen infringir la ley de los judíos, estos no soportarían estar sometidos a los romanos. Así ocurrió cuando el rey Herodes colocó estatuas en Jerusalén no como reverencia sino como escarnio, provocando contra él la guerra de los judíos, en la que muchos murieron, tal como afirma Josefo<sup>332</sup> en el libro decimoséptimo de sus *Antigüedades*<sup>333</sup> y en la obra *Sobre la guerra judía*<sup>334</sup>. De igual modo cuando el emperador de los romanos Cayo Calígula colocó el águila, que era la insignia de los romanos, sobre el templo, por lo que los judíos, una vez estallada la rebelión, la bajaron de allí<sup>335</sup>. Por ello, pues, Pilato

---

<sup>332</sup> Flavio Josefo es un historiador judío del siglo I d.C. Fue uno de los dirigentes de la rebelión de los judíos contra Roma. Entre sus obras destacan las *Antigüedades judaicas* y *Sobre la guerra de los judíos*, fuentes importantísimas para conocer la situación de los hebreos bajo la dominación romana.

<sup>333</sup> *Antigüedades* XVII, 6.2-6.4; 9; 10.1-10.7.

<sup>334</sup> *Sobre la guerra judía* I, 648-655.

<sup>335</sup> En verdad, el águila fue una de las estatuas colocadas por Herodes, a las que se ha hecho referencia antes. Calígula, en cambio, quiso colocar una estatua suya sobre el templo, si bien los problemas que le

observaría las normas de los judíos, no contrariándoles en los juicios, porque de otra manera los judíos se sublevarían contra él y, sin embargo, él mismo sentenció la muerte a Cristo el día primero de los Ácimos, luego era lícito según la ley de los judíos que alguien muriese aquel día en virtud de una sentencia judicial.

El sexto argumento viene determinado por la afirmación que los pontífices y fariseos hicieron: “no en día de fiesta...”, respecto a la que se ha de aclarar que los pontífices y fariseos habían dispuesto que Cristo no muriese en un día festivo, es decir, en el primer día de los Ácimos, momento en que todo el pueblo de Israel estaría congregado en Jerusalén, porque temían un tumulto popular, puesto que el pueblo tenía a Cristo por un profeta. Sin embargo, después cambiaron de parecer y le mataron el primer día de los Ácimos. Y esto por dos motivos, el primero procedente de Dios y el segundo procedente de los judíos.

El primero viene dado porque Dios cambió la voluntad de ellos para poder realizar su objetivo divino. De esta forma, Cristo debía morir públicamente, puesto que moría para la salvación de todo el pueblo. Ahora bien, para morir públicamente se requerían dos cosas, a saber, que la muerte acaeciese en un lugar muy concurrido y que en ese momento hubiese sido congregada gran cantidad de gente.

Para cumplir con lo primero, Cristo no debía morir en ningún lugar de la tierra de los judíos salvo en Jerusalén, puesto que aquel era el lugar más frecuentado, al encontrarse allí el templo del Señor, al que acudían todos los hombres de Israel. Y a esto se refiere en Lc. 13, al decirse que “no se concibe que un profeta muera fuera de Jerusalén”, esto es, que no es posible, o no es conveniente, que un profeta, es decir, el Mesías, que es considerado el profeta por excelencia, muera fuera de Jerusalén.

Para cumplir con lo segundo, Cristo no pudo morir sino en alguna de las tres fiestas, esto es, en la fiesta de los Ácimos, en la fiesta de Pentecostés o de las Semanas, que tenía lugar en el tercer mes, o en la fiesta de la Escenopegia o de los Tabernáculos, que se celebraba en el mes séptimo, pues sólo en esas tres fiestas se reunían todos los

---

acarreó tal decisión le hizo finalmente desistir de ello. Sobre el episodio de Calígula, véase *Antigüedades XVIII*, 8.2-8.9, así como *Sobre la guerra judía III*, 184-203.

hombres de Israel en el santuario del Señor, como se muestra en Ex. 23 y 34, así como en Dt. 16<sup>336</sup>. Y, sin embargo, en ninguna de esas tres fiestas fue más conveniente que Cristo muriera que en la de los Ácidos, por cuanto que sólo en ella se reunían obligatoriamente todos los israelitas. En las otras dos, en cambio, algunos pueden obtener una dispensa de parte de los doctores, la cual podía ser utilizada para no acudir al templo. Por esto, Cristo debió morir en la fiesta de los Ácidos, puesto que en ella se reunían todos los israelitas<sup>337</sup>.

De todo esto se sigue también que no pudo morir sino en el día primero de los Ácidos, pues antes no pudo hacerlo, al no existir ningún día festivo, exceptuando el día decimocuarto, que era la Pascua y era, por así decirlo, como un día no festivo, permitiéndose realizar en este todo tipo de actos profanos, los cuales se realizaban en los días no festivos, según ya se ha indicado. Tampoco Cristo podía morir después del primer día de los Ácidos porque, como quiera que los días siguientes no fuesen festivos, en ocasiones muchos judíos se retiraban del lugar del santuario y de este modo la muerte de Cristo no tendría lugar en presencia de todo Israel. Por el contrario, produciéndose la muerte en el primer día de los Ácidos, estaría presente todo Israel, puesto que aquel día era el más solemne, al tener lugar inmediatamente después del sacrificio del cordero pascual, de manera que todos los israelitas permanecerían aún en ese momento en el lugar del santuario. Y, de esta manera, todos verían a Cristo muriendo y tendrían constancia de su muerte.

Hubo además otro factor por el cual Cristo moriría en este momento, a saber, porque de este modo no sólo su muerte sería conocida por todos los israelitas, sino que también su Resurrección llegaría a oídos de todos. Así, pues, Cristo murió en el primer día de los Ácidos, es decir, el día quince del mes primero, y resucitó el día tercero de los Ácidos, que era el decimoséptimo día del mes, y su Resurrección fue hecha pública ese mismo

---

<sup>336</sup> Véase el capítulo II.

<sup>337</sup> Realmente, tal y como se ha dicho en el capítulo anterior, también en la fiesta de los Ácidos se podía obtener una dispensa de su cumplimiento, en el supuesto de que alguien se hallase impuro o en peregrinación, puesto que estas excepciones se contemplan para el caso de la Pascua y, por su parte, los Ácidos son contiguos a esa celebración. No obstante, los israelitas ausentes por estos motivos serían muy pocos en número, por lo que se puede generalizar diciendo que todos se hallaban presentes en Jerusalén con ocasión de los Ácidos.

día por los guardianes del sepulcro (Mt. 28) y por las mujeres y los Apóstoles (Lc. 24 y Jn. 20 y 21). Y, por su parte, la mayoría de los judíos permanecerían en Jerusalén hasta el día séptimo de los Ácidos, tal como se insinúa en Dt. 16: “durante siete días comerás el pan de la aflicción sin fermentar en el lugar que haya elegido el Señor tu Dios”. Y esto se refiere a todo Israel, porque la ley tenía carácter general. Por eso todos los israelitas, o por lo menos la mayor parte de aquellos, debían permanecer durante los siete días de los Ácidos en el lugar del santuario. De esta manera, la noticia de la Resurrección de Cristo llegaría a todos los israelitas, o al menos a la mayoría, igual que les había llegado a todos la noticia de su muerte<sup>338</sup>.

El segundo motivo vino de parte de los fariseos, porque estos pensaban que nunca se podrían apoderar de Cristo a no ser de modo sutil y con gran cuidado. Es por ello por lo que se dice en Mt. 26 que celebraron consejo para apoderarse y matar a Cristo con astucia, dado que pensaban que, después del día primero de los Ácidos, Cristo se iría de Jerusalén, puesto que creían que este iba allí a causa del cumplimiento de la ley, igual que iba el resto del pueblo, por lo que, como después no podrían apoderarse de él, pensaron que era mejor que le prendieran en Pascua, lo que efectivamente hicieron.

Pero en ese caso se preguntará por qué los judíos, incluso capturando a Cristo en Pascua, no aguardaron para matarle después de Pascua, pues en realidad eso era lo que parecía convenir al acuerdo y a la intención de los mismos, aunque debieran apresarle en Pascua, al pensar que quizá no podrían capturarlo en otro momento, dado que se iría de Jerusalén y no sabrían a dónde se habría marchado, lo mismo que tampoco podían hacerlo antes de Pascua.

En verdad, Cristo se movía ocultamente, porque no se atrevía a moverse en público, debido a que los judíos le buscaban y, no sabiendo dónde estaba, habían dado la orden de que, si alguien conocía su paradero, le delatara para prenderle, tal como aparece en Jn. 11. Así, pues, tuvieron que prenderle en Pascua, siguiendo el acuerdo de su consejo, no fuera que después se retirara de Jerusalén y no pudieran encontrarle. De este modo,

---

<sup>338</sup> No obstante pudiera suceder que muchos se hubiesen marchado ya del santuario para el día de la Resurrección, según se ha dicho, con ocasión de la negación de la conveniencia de la muerte de Cristo en una fecha posterior al primer día de los Ácidos.

debían tenerle cautivo hasta que pasara la fiesta y entonces le matarían, puesto que así no se produciría un tumulto entre el pueblo, al haberse ya marchado de Jerusalén todos los israelitas, lo que en cambio sí ocurriría si fuera matado en un día de fiesta. No obstante, le mataron en un día de fiesta, en el cual podía producirse un enorme tumulto.

De ese modo, se puede afirmar de alguna manera que los judíos intentaban evitar cuanto podían un tumulto del pueblo contra ellos. Por eso no deseaban matar a Cristo en un día de fiesta, sino después de Pascua. Sin embargo Dios, para su gloria, modificó la decisión de estos, determinando que Cristo fuese matado mejor en un día festivo que en cualquier otro día, puesto que en los días que rodearon la muerte de Cristo los judíos no eran impulsados en realidad por sí mismos, sino que en muchos casos actuaban movidos por Dios, puesto que la muerte de Cristo era el mayor misterio que Dios intentaba mostrar al mundo. Y esto se comprueba cuando, mientras se discutía sobre la muerte de Cristo, reuniéndose los Sumos Sacerdotes y los fariseos, Caifás, que era el Sumo Sacerdote, dijo: “conviene que muera un solo hombre por el pueblo y no que perezca la nación entera” (Jn. 11), y se dice que no afirmó esto por sí mismo, sino que, como era el pontífice aquel año, lo profetizó.

Así, pues, en lo concerniente a la realización de la muerte de Cristo y a la determinación del momento en que esa fuera más adecuada para el misterio de la redención, los judíos no actuaban por ellos mismos, sino que eran movidos por Dios, al menos en la ejecución del acuerdo. Por lo cual, habiéndose alcanzado primeramente un acuerdo humano entre estos, por el que Cristo no sería matado en un día festivo, con miras a que no se produjera un tumulto entre el pueblo, después se impuso la determinación divina, que modificó su acuerdo, de manera que mataron a Cristo en un día de fiesta, puesto que así convenía por las razones antes señaladas.

De otro modo se puede explicar cómo alcanzaron ese acuerdo humano, y es que, aunque primeramente hubieron decidido no matar a Cristo en un día de fiesta a causa del escándalo, posteriormente, sin embargo, para evitar un mayor escándalo, le mataron en un día de fiesta, pues suponiendo que los Sumos Sacerdotes y los fariseos hubiesen prendido a Cristo antes del día primero de los Ácimos y desearan mantenerle cautivo hasta que pasara la fiesta para después matarle, se produciría un mayor escándalo, puesto que todo el pueblo sabría que Cristo había sido apresado. Y, puesto que sabían

que era entregado a causa de la envidia, en aquellos siete días intentarían liberarle de las manos de los fariseos y, en caso de que no quisieran concedérselo, se produciría un gran tumulto entre el pueblo, porque la decisión sería tomada como consecuencia del acuerdo y la reflexión<sup>339</sup>.

Así, pues, quisieron matarle inmediatamente después de que le prendieron, para que así el pueblo no tuviera ocasión de arrebatárselo de sus manos. Por esta causa fue necesario matarle en día festivo. Y esto se ve claramente cuando, en seguida que Cristo fue capturado en el huerto, fue conducido ante los jueces durante la noche para que rápidamente su causa fuera instruida y fuera matado, no advirtiéndolo el pueblo, lo que se conseguiría si se lograba hacer de forma rápida y sin vacilación, por lo que Cristo fue conducido ante Anás y Caifás durante la noche, dándose la orden de que muriera sin que el pueblo lo supiese, aunque sin embargo tuvieron que involucrar a los romanos, puesto que ellos por sí mismos no tenían poder para condenar a nadie a muerte. Así se refleja en Jn. 18, cuando Pilato dijo: “tomadlo vosotros y juzgadle según vuestra ley”. Los judíos, no obstante, dijeron: “no se nos permite matar a nadie” y, por esto, condujeron a Cristo ante Pilato y fue necesario que se retrasara de algún modo el proceso de la muerte de Cristo y llegara al conocimiento del pueblo.

Algunos entienden de otro modo las palabras que dijeron los judíos: “no en día de fiesta”, manteniendo que es cierto que, puesto que los judíos no deseaban matar a Cristo en día de fiesta, eso fue lo que hicieron, pues no le mataron en un día de fiesta, sino al día siguiente. Era, en efecto, en la propia fiesta de Pascua, que se celebraba el día catorce al atardecer, cuando era consumido el cordero pascual y Cristo no murió ese mismo día, sino al día siguiente, el quince, que era el día primero de los Ácimos.

Pero se debe decir que esto no se sostiene, puesto que no puede ser considerado día festivo ninguno excepto el día primero de los Ácimos, porque, según se ha dicho antes, las dos festividades eran continuas, a saber, la Pascua y el día de los Ácimos. La Pascua, sin embargo, no era propiamente una fiesta, puesto que no se estaba desprovisto de trabajos en aquel día, sino que se permitía que todos los trabajos profanos que se hacían en los días no festivos fuesen realizados. Y no había diferencia alguna entre ese día y

---

<sup>339</sup> Debido al largo tiempo que tendrían para tomar la decisión de iniciar una rebelión.

los demás laborables, excepto que en ese era consumido el cordero pascual al atardecer y en los otros no. En cambio, el primer día de los Ácidos era tan importante para los sacrificios como para que se alcanzara la dispensa de los trabajos serviles, pues en el primero y en el séptimo día de los Ácidos no estaba permitido que se hiciera ningún trabajo, excepto los que se refieran al sustento (Ex. 12 y Lev. 13), mientras que el día de Pascua, es decir, el día catorce del mes primero, se permitía que fuera hecho cualquier trabajo profano como en los días laborables, dado que en ningún lugar de la vieja ley se halla que en aquel día deberían estar desprovistos de trabajo. También se diferenciaban en los sacrificios, pues en los días primero y séptimo de los Ácidos se llevaban a cabo grandes y solemnes sacrificios, los cuales son establecidos en Núm. 28. Y, sin embargo, no se recoge en todo el Antiguo Testamento que fuera realizado en el día de Pascua ningún sacrificio. Por esto, se ha de entender que no se haría ningún sacrificio en ese día, excepto el sacrificio permanente, que era el de los días no festivos. Por lo tanto, no se podía llamar día festivo al día de Pascua, sino al primer día de los Ácidos, que era el más solemne. Y, habiendo determinado los judíos que no matarían a Cristo en aquel día para evitar un escándalo, después cambiaron de parecer y le mataron ese mismo día por las razones antes apuntadas.

## CAPITULUM IX

### **De secunda caeremonia, scilicet, azymorum panum, et quod Christus manducaverit azyma die caenae ultimae**

Secunda caeremonia de qua dubitabatur an Christus illam observasset in ultima caena erat quantum ad azyma, scilicet, an comedi panes azymos vel fermentatos.

Quidam tenent quod Christus manducaverit fermentatum, et ista fuit opinio graecorum, ex quo inferunt quod Christus confecit in fermentato, quia ipse confecit post caenam et confecit in illis panibus quos habebat, sed habebat panes fermentatos, ideo confecit in fermentato. Ex hoc etiam inferunt quod nos debeamus conficere in fermentato, quia debemus imitari Christum in modo conficiendi et in omnibus quae pertinebant ad confectionem. Sed ipse confecit in fermentato, ergo nos conficere debemus in fermentato. Hoc autem ecclesia graecorum servat usque ad hodiernum diem, nam in fermentato conficiunt secundum caeremonias suas antiquas.

Dicendum tamen est quod Christus, in caena ultima, comedit azyma et non panem fermentatum, quod patet primo ex destructione fundamenti positionis graecorum. Nam tenent graeci quod Christus anticipaverit et comederit pascha die tertio decimo mensis, ut supra declaratum est. Et tamen iudaei non comedebant tunc pascha, sed die sequente, scilicet, quarto decimo, et sic non essent panes azymi in terra Israel die tertio decimo de quibus comederet Christus, ideo comederet panes fermentatos. Constat tamen inductum necessario ex praecedentibus quod Christus manducavit phase die quarto decimo mensis, quando iudaei manducabant, et tamen tunc omnes iudaei manducabant azymos, ergo etiam Christus manducaret et in illis conficeret.

Secundo, patet quia non solum rationabiliter infertur Christum comedisse azyma die caenae, sed etiam hoc necessarium. Nam, dato quod Christus et discipuli vellent comedere panem fermentatum illo die, non haberent, quia nullus panis fermentatus erat tunc in tota terra Israel. Nam, antequam inciperet festum, scilicet, ante meridiem diei quartodecimi, eiciebant omne fermentatum de dominibus suis, dando illud bestiis ad comedendum, ita ut nulla particula panis fermentati maneret in toto terra Israel



postquam incipiebat festivitas, ut patet Dt. 16, scilicet: “non erit fermentatum in omnibus terminis tuis septem diebus”. Et hoc etiam observant iudaei usque hodie sic. Non ergo possent discipuli Christi, qui paraverant ei cibos paschales, habere aliquos panes fermentatos quos darent Christo in illa caena. Necesse est, ergo, quia comederit azyma.

Tertio, patet quia Christus voluit observare tota vita sua legem veterem, et tamen, de necessitate legis, erat comedi azyma cum agno paschali, quia saepe hoc mandatum est, ut patet Ex. 12 et Num. 9. Ergo, Christus comederet azyma in illo festo. Et si dicatur quod non posset habere azyma, dicendum quod Christus potius omitteret totam celebrationem paschalem quam quod observaret quasdam caeremonias eius et alias non, quia iste erat labor inutilis et irrationabilis, cum laboraretur in observatione quarundam caeremoniarum. Et tamen per hoc nondum satisfaceret legi, sed esset praevaricatio eius, cum non observarentur omnes caeremoniae, sicut declaratum fuit supra, quando probatur quod Christus celebravit Pascha die decimoquarto, cum aliis iudaeis.

Quarto, quia, dato quod Christus anticipasset Pascha per unum diem, sicut graeci dixerunt, quod tamen falsum est, adhuc comedisset azyma, quia licet die tertio decimo alii iudaei nondum comedebant azyma, sed fermentatum, tamen Christus faceret fieri azyma pro caena sua, quod facile erat, nam si Christus, ex aliqua causa, mutaret tempus celebrationis paschalis, quod erat aliquid difficile, faceret etiam quod haberet panes azymos pro illa die licet alii Iudaei non haberent, quod erat satis facile et non erat contra legem. Nam licebat cuilibet comedere panes azymos quotidie si vellet, etiam extra tempus Azymorum, cum lex de comedendo azymos septem diebus esset poenalis, et non obligaret nisi ad illos septem dies, si tamen quis sponte vellet comedere panes azymos quotidie, cum essent panes afflictionis, licebat ei. Si tamen panes azymi fuissent introducti in privilegium vel favorem, non liceret cuiquam vesci illis, nisi quandiu lex permetteret, sicut est de omnibus aliis quae dantur ex gratia vel ex privilegio. Dato, ergo, quod quanto Christus celebravit Phase non essent azyma apud iudaeos, ipse faceret parari illa, ut observaret omnes caeremonias paschales, potissime quia valde facile erat facere panes azymos, quia nihil est facilius quam facere panes subcinericeos, qui fiunt repentine, non existentibus aliis panibus, qui non possunt ita cito parari, sicut patet Gen. 18, cum, venissent tres angeli ad Abraham in specie virorum et vellet eis in promptum dari cibos nec haberet aliquos panes, dixit Sarae uxori suae: “accelera tria sata farinae,

commisce et fac subcinericeos panes”. Nihil ergo impediēbat quin Christus comederet panes azymos die tertio decimo si anticipasset Pascha, etiam si non essent azyma apud iudaeos.

Quinto patet, quia, dato quod Christus anticipasset Pascha et esset prohibitum apud iudaeos comedere pane azymos extra septem dies Azymorum, adhuc Christus deberet comedere azyma illo tempore, quod patet quia, vetitum erat celebrare Pascha nisi quartodecimo mensis primi et ut, tamen, isti volunt Christus anticipavit per unum diem, faciendo contra legem subeunte causa, ita ergo ex eadem causa comederet azyma tempore illo quo lex non concedebat, ut compleret celebritatem paschalem.

Ex dictis apparet quod Christus comedit azyma in caena ultima, et non fermentatum, sive anticiparet sive non, potissime cum probatum sit quod Christus non anticipavit, sed comedit ea die qua iudaei.

## CAPÍTULO IX

### **Sobre la segunda ceremonia, a saber, la de los panes ácimos, y que Cristo consumió ácimos el día de la última cena**

La segunda ceremonia sobre la que existía duda en cuanto a si Cristo la había seguido en la última cena era la relativa a los ácimos, discutiéndose si comió panes ácimos o fermentados.

Algunos argumentan que Cristo habría comido el pan fermentado, siendo esa la creencia de los griegos, quienes infieren que Cristo consumió pan fermentado por cuanto que lo consumió después de la cena y, por ello, consumió aquellos panes que tenía, por lo que, como tenía panes fermentados, consumió de ellos<sup>340</sup>. De este hecho también infieren que nosotros debemos consumir del fermentado, puesto que debemos imitar a Cristo en el modo de consumir los alimentos y en todo lo relativo a su preparación, por lo cual, y debido a que él mismo consumió lo fermentado, nosotros también debemos hacerlo. Por su parte, la Iglesia de los griegos observa todo esto hasta el día de hoy, pues ellos consumen del fermentado, siguiendo sus ritos antiguos.

Sin embargo, se debe decir que Cristo, en la última cena, comió ácimos y no pan fermentado, lo que invalida el fundamento que sostiene el ceremonial de los griegos. Eso se evidencia, en primer lugar, porque los griegos defienden que Cristo habría anticipado y comido la pascua en el día decimotercero del mes, como antes se dijo, y, por su parte, los judíos no comían en aquel momento la pascua, sino que lo hacían al día siguiente, es decir, el decimocuarto, por lo que en ese momento todavía no habría panes ácimos en la tierra de Israel de los que pudiera comer Cristo en dicho día decimotercero, razón por la cual tomaría panes fermentados. Sin embargo, parece necesario concluir de todo lo referido antes que Cristo comió la Pascua el día decimocuarto del mes, cuando los judíos la comían, y, por lo tanto, como en ese momento todos los judíos comían ácimos, también Cristo los consumiría y comería de ellos.

---

<sup>340</sup> Ello viene motivado por la referida creencia griega de que Cristo anticipó la Pascua y, por lo tanto, todavía no habría panes ácimos en el momento de su celebración, como luego se afirmará.

En segundo lugar, parece que no sólo se infiere desde el punto de vista lógico que Cristo habría comido ácidos en el día de la cena, sino que incluso esto se mostraba inevitable. Pues, incluso suponiendo que Cristo y sus discípulos desearan comer pan fermentado aquel día, no lo podrían hacer, puesto que no había en ese momento ningún pan fermentado en toda la tierra de Israel<sup>341</sup>. Ello porque, antes de que comenzara la fiesta, o sea, antes del mediodía del día decimocuarto, arrojaban todo lo que estuviera fermentado de sus casas, dándolo a las bestias para comer, así que no existía ningún resto de pan fermentado en toda la tierra de Israel después de que comenzara la festividad, según se desprende de Dt. 16: “no habrá fermentación en todas tus posesiones durante siete días”. Además, esto lo observan así los judíos hasta hoy. De este modo, no podrían tener los discípulos de Cristo, quienes le habían preparado los alimentos pascuales, ningunos panes fermentados para darle a Cristo en aquella cena. De esta manera, resultó inevitable que comiera ácidos.

En tercer lugar, es obvio que Cristo quiso guardar durante toda su vida la antigua ley y que, por un imperativo de dicha ley, los ácidos debían comerse junto al cordero pascual, algo que a menudo se prescribe, tal y como se aprecia en Ex. 12 y en Núm. 9. En base a ello, Cristo comería ácidos en aquella fiesta. Y si se dice que no podía haber ácidos, ha de responderse que Cristo omitiría toda la celebración pascual antes que observar algunos ritos de esta y otros no, porque era una labor inútil e irracional el estar preocupado sólo por la observación de algunos ritos, Además, con esta actitud no cumpliría la ley, sino que incurriría en una violación de ella, al no seguir todos los ritos, según fue indicado, cuando se demostró que Cristo celebró la Pascua el día catorce, en el mismo momento que el resto de los judíos.

En cuarto lugar, incluso admitiendo que Cristo hubiera anticipado la Pascua en un día, tal como los griegos han defendido, aunque por su parte eso sea falso, incluso así, decimos, habría comido ácidos, porque, aunque el día decimotercero el resto de los judíos todavía no comían panes ácidos sino fermentados, no obstante Cristo haría que fuesen elaborados ácidos para su cena, algo que le resultaba fácil, debido a que si Cristo, por algún motivo, modificaba el momento de celebración pascual, lo que era un asunto grave, haría que hubiera panes ácidos en aquel día aunque los demás judíos no

---

<sup>341</sup> Este argumento sólo se sostiene si se acepta que no se anticipó la cena pascual.

los tuvieran, cosa que era bastante fácil y que no iba en contra de la ley. Así, estaba permitido a cualquiera comer panes ácimos a diario si así lo deseaba, incluso fuera del tiempo de los Ácimos, puesto que, aunque la obligación de comerlos se ceñía a los siete días, de manera que no se obligaba a ello excepto en aquellos siete días, no obstante, si alguien, voluntariamente, quisiera comer panes ácimos diariamente, al ser panes de la aflicción, le estaba permitido hacerlo. Cosa distinta sería si los panes ácimos hubiesen sido dispuestos en calidad de privilegio o favor, en cuyo caso no se permitiría a nadie alimentarse de ellos, excepto durante el tiempo en que la ley lo permitiera, como ocurre con todo lo que es concedido como gracia o como privilegio. Así, pues, aceptando que cuando Cristo celebró la Pascua no hubiera ácimos entre los judíos, él mismo haría que fuesen preparados para observar todos los ritos pascuales, principalmente porque era muy fácil hacer panes ácimos, dado que nada es más sencillo que hacer panecillos, los cuales, de no existir otros panes, se hacen rápidamente y pueden ser preparados al instante, como se detalla en Gén. 18 cuando, llegando tres ángeles con forma de hombres ante Abraham y deseando que les fuesen dados alimentos en breve, como no tuviera ningunos panes, dijo a Sara, su mujer: “toma rápido tres medidas de harina, amásala y haz panecillos”. Así, por tanto, nada impedía que Cristo comiera panes ácimos el día decimotercero si hubiera anticipado la Pascua, aunque no hubiese ácimos entre los judíos.

En quinto lugar, es evidente que, aun suponiendo que Cristo anticipara la Pascua y que estuviera prohibido a los judíos comer panes ácimos fuera de los siete días de los Ácimos, incluso así Cristo habría comido ácimos en aquel momento, algo que se aprecia por cuanto que, como estaba prohibido celebrar la Pascua fuera del día decimocuarto del primer mes y, sin embargo, ellos sostienen que Cristo la anticipó un día, actuando así en contra de la ley, de este modo y por idéntica razón comería ácimos en aquel momento en que la ley no lo permitía, con el objetivo de completar la celebración pascual.

De lo expuesto se concluye que Cristo comió ácimos en la última cena y no pan fermentado, tanto si la anticipó como si no, con mayor razón todavía habiéndose demostrado que Cristo no se anticipó, sino que comió el mismo día que los judíos.

## CAPITULUM X

### **Quod Christus confecerit in azymis et quod, licet possit confici in azymis et in fermentatis, quid sit convenientius**

Ex praedictis sequitur quod Christus confecit sacramentum corporis sui in azymis, nam Christus comedit in illa caena panes azymos, ut supra probatum est, sed ipse non confecit nisi in panibus quos habebat in mensa, ergo in azymis confecit. Item, patet quia Christus caenavit die decimoquarto, quando celebrabant Pascha omnes iudaei, sed eo tempora non erat aliquod fermentatum in tota terra Israel (Dt. 16). Ergo, etiam si Christus vellet conficere in fermentato, non occurreret sibi habere illud, nisi ex miraculo faceret panem fermentatum vel faceret parari illo tempore panem fermentatum vel retinisset illud ex tempore praecedenti, quando licebat vesci fermentatis, quod totum erat contra legem (Dt. 16), scilicet, quod non esset aliquid fermentatum in toto Israel septem diebus. Non ergo ullo modo dicendum quod in fermentato confecerit, quia ad hoc oportebat poni aliquam exorbitantiam a lege et a communi modo, quae non sunt danda sine necessitate. Ponendo, autem, quod Christus confecerit in azymis, non consequitur aliquod contra legem nec contra communem modum, ideo istud tenendum est.

Ex his apparet solutio illius dubitationis quae communiter vertitur, scilicet, an in azymis vel infermentatis conficiendum sit, et dicendum est quod in azymis, sicut Christus confecit. Et istam veritatem sequitur Ecclesia latinorum. Graeci autem crediderunt quod Christus anticipavit Phase, comedendo die tertio decimo, ergo apud iudaeos non erant azyma, et sic quod comederit fermentatum et in illo confecerit. Et ipsi ergo, credentes se Christum imitari, in fermentato conficiunt usque in hodiernum diem.

Sed considerandum est, circa hoc, quod in confectione huius sacramenti duo considerari possunt, scilicet, quid de necessitate fieri debeat et quid fieri conveniat. Quantum ad necessitate, dicendum quod illa sunt de necessitate huius sacramenti quae sunt ei substantialia. Nam, sicut in compositis naturalibus, materia et forma sunt substantialia rei, ita large in sacramentis dicimus materiam et formam esse partes substantiales.

Est enim forma sacramenti huius in verbis illis per quae fit consecratio, quae, licet non habeantur ita formaliter in Evangelio, Ecclesia tamen suscipit illa ab Apostolis, qui susceperunt ea a Christo, ut patet extravaganti *De celebratione missarum*, in capitulo “Cum Marthae”. Materia sacramenti est panis triticeus et vinum de vitibus. Siquis autem mutare aliquod istorum duorum substantialium, scilicet, materiae et formae, non conficeret, utpote si non uteretur verbis ab Ecclesia consuetis vel conficeret in pane hordei aut in vino non de vitibus. Quidquid autem aliud eveniat non impedit effectum sacramenti, sicut in naturalibus si corpus et anima rationalis simul sint homo est, si alterum eorum deficiat impossibile est hominem esse, si tamen ambo simul sint, quaecunque aliae varietates fiant exterius nihilominus homo est, utpote si sit magnus vel parvus, niger vel albus, et sic de caeteris quia accidentia, non variant speciem rei.

Ita in sacramentis. Siquis, enim, adhibeat panem triticeum et vinum de vite et proferat verba consueta ab Ecclesia proferri cum intentione consecrandi, conficiet sine dubio, si sacerdos est, quidquid aliud mutetur exterius, et sive panis sit durus sive mollis, sive calidus sive frigidus, niger vel albus, grossus vel tenuis, quadratus vel rotundus. Idem etiam de vino, sive sit album sive rubeum, novum vel antiquum, boni saporis vel mali. De verbis etiam pertinentibus ad formam, sive proferantur cantando sive recitando, distincte vel confuse, in bono vel malo accentu, et sic de omnibus aliis accidentibus, tam materiae quam formae, quia propter variationem illorum non variatur effectus sacramenti.

Ita etiam est in aliis sacramentis, ut patet in baptismo, cuius materia est aqua elementalis, quae tamen sive sit frigida vel calida nihil differt, immo, etiam si sit dulcis vel salsa, quod magis nihil differt, nam in aqua maris baptizari quis potest. Ita est in pane, qui est materia sacramenti, nam esse triticeum et hordeaceum differunt in specie, non poterit in hordeaceo pane nec in aliquo alio, nisi in triticeo confici, esse tamen fermentatum vel azymum sunt accidentia panis et non variant speciem eius, ideo, sive sit panis triticeus fermentatus sive azymus, potest in illo confici. Et sic, patet quod graeci non errant conficiendo in fermentato, scilicet, quia, ita est verum corpus Christi ibi, sicut in confectione azymorum, quam tenet Ecclesia latinorum.

Secundum est quid est quod conveniat fieri in hoc sacramento, scilicet, an in azymis vel in fermentatis convenientius sit confici. Et dicendum quod convenientius est confici

in azymis et ponit ad hoc Sanctus Thomas (tertia parte *Summae*, quaest. 74, art. 4) tres rationes. Prima est propter imitationem Christi, nam ipse in azymis confecit, sicut supra probatum est. Secunda, quia panis est proprie figura, vel sacramentum corporis Christi, quod sine corruptione conceptum est. Fermentum tamen corruptionem inducit in pane, sicut dixit Beatus Paulus, modicum fermentum totam massam corrumpit. Tertia, quia hoc magis competit sinceritati fidelium, nam azymum significat sinceritatem, quia in se sincerum et immixtum est, et ista sinceritas requiritur in usu huius sacramenti, iuxta illud 1 Cor. 5: “pascha nostrum immolatus est Christus, itaque epulemur, non in fermento veteri malitiae et nequitiae, sed in azymis sinceritatis et veritatis”.

Graeci, autem, qui in fermentato conficiunt, non omnino sine ratione fecerunt. Est una ratio ad significandum unionem naturae humanae ad verbum divinum sicut fermentum pane miscetur. Secunda est in detestationem haeresis Nazareorum. Nazarei quippe dicebant observanda esse caeremonialia legis veteris simul cum Evangelio et quia Christus confecit in azymis ut servaret caeremonias Paschales, volunt etiam ipsi conficere in azymis, ut observent illam caeremoniam legis veteris non licet tamen iam observare caeremonias veteres, quia Beatus Apostolus detestatur eas, ut patet Gal. 5. Ideo, ut non viderentur graeci observare caeremonias veteris legis, voluerunt potius in fermentato quam in azymis conficere. Ista rationes tangit Gregorius in *Registro*.

Dicendum tamen quod, licet convenientius sit in azymis quam in fermento conficere, tamen servandae sunt super hoc consuetudines ecclesiarum, nam, cum Ecclesia latinorum consecrat in azymis, peccaret presbyter latinus qui manens inter latinos, conficeret in fermentato et puniretur secundum iura, sicut patet extravaganti *De celebratione missarum*, capitulo “Per literas”, ubi punitur sacerdos qui in pane fermentato et vase ligneo missarum solemniter praesumpserit celebrare, sic etiam peccaret presbyter graecus si, in Ecclesia graecorum existens, conficeret in azymis. Hoc tenet Sanctus Thomas ubi supra et videntur esse de intentiones Beati Gregorii in *Registro* et, per hoc, facile est solvere quaecunque obiecta.



## CAPÍTULO X

### **Que Cristo utilizó panes ácidos y que, aunque se puedan usar panes ácidos o fermentados, qué es lo que resulta más conveniente**

A partir de todo lo dicho se infiere que Cristo llevó a cabo el sacramento de su cuerpo en los ácidos, puesto que consumió en la cena panes ácidos, según se ha demostrado antes, dado que no lo realizó sino en los panes que tenía en la mesa, los cuales eran ácidos. Del mismo modo, es evidente que Cristo llevó a cabo la cena el día decimocuarto, que es cuando celebraban la Pascua todos los judíos, en un momento en el cual no había nada fermentado en toda la tierra de Israel (Dt. 16). Así, pues, aunque Cristo deseara realizarlo en el pan fermentado, no tendría la posibilidad de hacerlo, salvo que obtuviera pan fermentado mediante un milagro, hiciera que fuese preparado en aquel momento o lo tuviese guardado de antes, cuando sí se permitía alimentarse de panes fermentados, si bien todo ello iba contra la ley, por aquello que se contiene en Dt. 16, a saber, que no debía haber nada fermentado en todo Israel durante siete días. Por consiguiente, de ningún modo se debe decir que lo realizó en el pan fermentado, porque para ello era necesario que fuera admitida alguna excepción a la ley y al devenir habitual, lo que sin duda no se puede producir sin una apremiante necesidad. Por el contrario, en caso de aceptar que Cristo lo haya realizado en los ácidos, no se deriva de ello nada contrario a la ley ni a lo realizado habitualmente, por lo que es esto lo que se ha de aceptar.

Con todo ello se vislumbra la solución a aquel problema que se plantea comúnmente, a saber, si se ha de realizar en los ácidos o en los panes fermentados, y se ha de afirmar que debe ser en los ácidos, porque Cristo lo realizó así. Y la Iglesia de los latinos respeta esa verdad. En cambio, los griegos han sostenido que Cristo anticipó la Pascua, comiendo el día decimotercero, cuando entre los judíos no había ácidos, de modo que habría comido pan fermentado, con el cual realizó la cena. Por eso ellos, creyendo imitar a Cristo, utilizan el pan fermentado hasta el día de hoy.

Se ha de tener presente, con relación a esto, que en la realización de este sacramento pueden ser considerados dos aspectos separados, a saber, qué debe hacerse por

necesidad y qué conviene que se haga. En cuanto a la necesidad, ha de decirse que todo aquello que es consustancial a él pertenece a la necesidad de este sacramento. Pues lo mismo que, en los compuestos naturales, la materia y la forma son consustanciales a la cosa, igual que decimos indudablemente que en los sacramentos la materia y la forma son partes consustanciales suyas<sup>342</sup>.

Así, la forma de este sacramento está en aquellas palabras con las cuales se hace la consagración y que, aunque no se recojan explícitamente de este modo en el Evangelio, la Iglesia, sin embargo, las atribuye a los Apóstoles, quienes a su vez las tomaron de Cristo, como se muestra en la extravagante *De celebratione missarum*, dentro del capítulo “Cum Marthae”<sup>343</sup>. Por su parte, la materia del sacramento es el pan de trigo y el vino de vides. Si alguien, por algún casual, modificara de alguna forma algo de esos dos elementos consustanciales, a saber, la materia y la forma, el sacramento no se realizaría, lo que ocurriría, por ejemplo, si no se sirviera de las palabras utilizadas por la Iglesia o si se utilizara pan de cebada o vino no de vides. En cambio, cualquier otra modificación que tenga lugar no dificultará el efecto del sacramento, igual que ocurre en los seres vivos, donde, si existe simultáneamente un cuerpo y un alma racional, existe el hombre, pero donde también, si falta cualquiera de estos, es imposible que haya hombre. Sin embargo, si existen al mismo tiempo ambos, cualquier otra variación producida en su aspecto exterior no impide que haya hombre, dado que, ya sea grande o pequeño, negro o blanco, o presente cualquier otra característica, los accidentes no alteran la especie de la cosa.

Igual pasa en los sacramentos. Por ello, si alguien, siendo sacerdote, utiliza pan de trigo y vino de vid y pronuncia las palabras acostumbradas por la Iglesia con la intención de consagrarlos, lo realizará, con lo que cualquier otra cosa externa será

---

<sup>342</sup> Aristotelismo tomado de Santo Tomás, que se desarrollará en los siguientes párrafos.

<sup>343</sup> La decretal *De celebratione missarum*, en la que se halla el capítulo referido, no es una extravagante estrictamente hablando (véase nota 308), sino que fue promulgada por Gregorio IX e incluida en su corpus jurídico. Así consta en los índices de derecho canónico (*Indices canonum, titulorum et capitulorum Corporis Iuris Canonici*) de Xaverio Ochoa y Aloisio Diez. Por su parte, la carta *Cum Marthae Circa* fue expedida por el papa Inocencio III el 29 de noviembre de 1202 y en ella se explica la transustanciación eucarística -el pan y el vino mantienen sus accidentes de color, olor y sabor típicos, pero transforman su sustancia en el cuerpo y sangre de Cristo respectivamente-.

indiferente, ya se trate de pan duro o blando, caliente o frío, negro o blanco, grueso o delgado, cuadrado o redondo. Lo mismo pasa con relación al vino, ya sea blanco o tinto, nuevo o añejo, de buen o de mal sabor. Igualmente con las palabras en lo concerniente a la forma, ya sean proferidas cantando o recitando, separada o conjuntamente, con buena o mala entonación, y así con todos los demás accidentes, tanto relativos a la materia como a la forma, ya que por la variación de aquellos no es modificado el efecto del sacramento.

Esto también sucede con los demás sacramentos, como ocurre por ejemplo con el bautismo, cuya materia es simplemente el agua, por lo cual en nada afecta el que sea fría o cálida, ni siquiera el que sea dulce o salada, lo que supone una mayor diferencia, por cuanto que alguien puede ser bautizado en el agua del mar. Igual ocurre en el pan, que es la materia del sacramento<sup>344</sup>, puesto que, aunque el ser de trigo o de cebada les diferencia en especie y por eso no podrá realizarse en pan de cebada ni en ningún otro, excepto en el de trigo, sin embargo, el ser fermentado o ácimo son accidentes del pan y no varían su especie, por lo que, ya sea pan de trigo fermentado o ácimo, puede realizarse en cualquiera. De esta manera, es evidente que los griegos no yerran realizándolo con el fermentado, puesto que también de este modo el cuerpo de Cristo está verdaderamente allí, lo mismo que sucede con la utilización de los ácidos, que es lo que defiende la Iglesia de los latinos.

En segundo lugar está la cuestión relativa a qué conviene que se haga en este sacramento, es decir, si es más adecuado que se realice en los ácidos o en los fermentados. Y se ha de decir que es más conveniente que se haga en los ácidos y, en favor de esto, indica Santo Tomás tres razones para ello (tercera parte de la *Suma*, cuest. 74, art. 4). La primera se refiere a la imitación de Cristo, dado que él mismo lo realizó en los ácidos, como antes se ha demostrado, La segunda, a que el pan es propiamente la imagen, o el sacramento, del cuerpo de Cristo, que ha sido concebido sin corrupción. Sin embargo, el fermento introduce la corrupción en el pan, tal como dijo San Pablo, a saber, que un poco de levadura fermenta toda la masa. La tercera, a que este<sup>345</sup> se corresponde más con la pureza de los fieles, pues el ácido simboliza la pureza, puesto

---

<sup>344</sup> Entiéndase, del sacramento de la Eucaristía.

<sup>345</sup> El fermento.

que en sí es puro y no mezclado, y esa pureza es requerida para la práctica de este sacramento, según se recoge en 1 Cor. 5: “nuestro cordero pascual, Cristo, fue inmolado. Así que comamos, no con fermento de la vieja malicia y nulidad, sino con ácidos de sinceridad y verdad”.

No obstante a todo esto, los griegos, que lo realizan en el fermentado, no actúan totalmente desprovistos de razón. Un motivo para actuar así es el deseo de simbolizar la unión de la naturaleza humana con el verbo divino mediante la mezcla del fermento con el pan. El segundo motivo está en la refutación de la herejía de los nazarenos<sup>346</sup>. Así, estos sostenían que los ceremoniales de la antigua ley debían ser observados junto con el Evangelio y que Cristo utilizó los ácidos para realizar las ceremonias pascales, por lo que defienden el realizarla en los ácidos, con objeto de observar aquella ceremonia de la antigua ley, aunque ya no se respetaban las antiguas ceremonias, dado que el Santo Apóstol las aborrece, según se atestigua en Gál. 5. Por ello los griegos, para no parecer que observaban dichas ceremonias de la antigua ley, decidieron realizarlo en lo fermentado antes que en los ácidos. Todas estas razones las proporciona Gregorio en su *Registro*<sup>347</sup>.

Por tanto, se debe indicar que, aunque sea más conveniente realizarlo en los ácidos que en el fermento, no obstante siempre se deben respetar las prácticas de las iglesias en relación a todo esto, de manera que, como la Iglesia de los latinos consagra en los ácidos, pecaría el presbítero latino que, permaneciendo entre los latinos, lo realizara en lo fermentado, por lo que sería castigado según sus leyes, como se observa en la extravagante *De celebratione missarum*, dentro del capítulo “Per Literas”, donde se censura al sacerdote que haya osado celebrar la misa con pan fermentado y cáliz de madera<sup>348</sup>, igual que también pecaría el presbítero griego si, en la iglesia de los griegos, lo realizara en los ácidos. Esto lo mantiene Santo Tomás en el lugar que se indicó antes

---

<sup>346</sup> Secta judaica de los primeros tiempos del cristianismo que, sin renunciar a las prácticas judías (observancia del sábado, práctica de la circuncisión, etc.) consideraban a Jesús como el Mesías bajo el nombre de Yeshúa.

<sup>347</sup> El “Regestum” de San Gregorio Magno -papa desde el año 590 al 604- es una recopilación de 866 cartas, la mayoría de las cuales constituyen respuestas a temas planteados al pontífice.

<sup>348</sup> El Concilio Vaticano II autorizó el uso del pan fermentado en la liturgia católica. Por otro lado, la referencia es errónea, pues la censura se recoge en el capítulo “Litteras tuas”.

y está claro que también se corresponde con la idea de San Gregorio en su *Registro*, por lo cual, con todo ello, es fácil resolver cualquier problema que surja.

## CAPITULUM XI

### **In quo ponitur de anno mortis Christi prima via probandi per historias gentium et quod non sit necessaria**

Praecedentibus sic se habentibus, accedendum ad secundam dubitationem de morte Christi, circa quam erant duae conclusiones, scilicet, una de anno mortis Christi et alia de die. Et, licet una dependeat quodammodo ex probatione alterius, tamen, ut distinctius videatur, de qualibet earum per se agetur.

Primo, negociandum est circa primam, de anno mortis, cuius tenor est: “in nullo anno aetatis Christi eum mortuum fuisse dicere possumus, nisi quando incoepit esse temporis sui annus trigesimustertius”. Dubitatio enim consuevit esse solum de tribus annis, scilicet, de anno trigesimosecundo inchoato, de trigesimotertio vel de trigesimocuarto, et plures dubitant de trigesimotertio et de trigesimocuarto in quo eorum Christus mortuus sit, quam de trigesimosecundo. De aliis autem annis, nemo usque nunc dubitavit, quia non est ita verisimile Christum mortuum fuisse in aliquo alio sicut in uno de istis. Et dicendum quod, licet in Sacra Scriptura non apparet determinatum expresse quo anno aetatis suae Christus mortuus sit, dicendum tamen est quod mortuus est anno trigesimotertio suo inchoato, de quo solum transierant tres menses et aliqui dies. Hoc potest probari tripliciter, scilicet, historice, legaliter et astrologice.

Prima probatio, quae est potius persuasio, est historica, scilicet, quod Christus natus est anno quadragesimosecundo Octaviani et mortuus est anno decimoctavo Tyberii, ergo trigesimotertio anno aetatis suae mortuus est. Antecedens patet ex historiis quae utrunque ponunt et tangit hoc Isidorus in libro *Etymologiarum*.

Consequentia patet, quia Octavianus vixit in regno annis quiquagesimoseptimo, ut testantur historiae communes romanorum et aliarum gentium, quando ergo mortuus est esset Christus annorum quindecim. Si ergo mortuus est anno decimoctavo Tiberii, mortuus est anno trigesimotertio aetatis suae, quia Tyberius successit immediate Octaviano et anno quintodecimo Tyberii incepit preadicare Beatus Ioannes (Lc. 3) et tunc etiam coepit praedicare Christus. Manebant ergo quindecim anni de vita Octaviani,

scilicet, a quadragesimosecundo usque ad quinquagesimumseptimum, qui fuerunt communes Christo et Octaviano, et sic mortuus est Octavianus anno quintodecimo Christi, quibus successerunt decem et octo anni de vita Tyberii imperatoris, qui faciunt triginta tribus annos. Ista probatio est satis rationabilis et tamen non est necessaria, sed potius persuasoria propter duo.

Primo, propter fundamentum quod habet ex historiis, quae non continent fidem plenissimam, nam, licet eis assentiamus, non tamen est earum tanta auctoritas quod necesse sit in omni casu eis stare, etiam si istae sint historiae scriptae a viris sanctis, sicut patet de *Chronicis Gotthorum*, quae scripsit Isidorus, et de aliis chronicis sanctorum virorum, quia ista non habuerunt viri sancti ex probatione Sacrae Scripturae nec ex aliqua ratione naturali inevitabili, nec a Spiritu Sancto movente corda eorum, sicut in prophetis, isti enim sunt modi necessarii qui faciunt probationes plenissimas, sed habuerunt haec ex libris antiquorum vel ex relatu quorundam qui dicunt se interfuisse rebus gestis dum gererentur, sed in istis duobus modis saepe falsitas subest. Ideo, non est fides alicuius historiae omnino necessaria, nisi fides Sacrae Scripturae quae tradita est in canone Bibliae.

Secundo, ista probatio non est sufficiens, quia, dato quod adhibeatur plenissima fides praedictis historiis, tamen non omnino certificant eo quod non apparet ex hoc an isti anni essent completi vel aliqui istorum solum essent inchoate, nam interdum solent anni inchoati computari tanquam sint completi, scilicet, postquam aliquis incipit annum trigesimum, dicitur iam habere triginta annos. Et sic interdum nascuntur multa dubia in Sacra Scriptura quando computantur anni regum et videtur saepe sibi contradicere, quia saepe computat annos perfectos pro inchoatis, saepe inchoatos pro completis, ut patet 1 Re. 15 et 16 et saepe in toto 1 et 2 Re. Et, in tantum oriuntur dubia ex hoc, quod “Magister Historiae Scholasticae” coactus fuit facere unum tractatum per se de concordia annorum regum, ad tollendum contrarietatem et impossibilitatem in Scriptura.

Isto modo poterat esse hic quod Octavianus vixerit annis quinquagintaseptem in regno et ultimus eorum non fuerit completus, sed solum inchoatus, et sic non viveret Christus tempore Octaviani quindecim annis, sed quatuordecim et quadam particula anni quindecim.

Sic etiam, cum dicitur quod Christus mortuus est anno decimoctavo Tyberii, posset intelligi quod non completes fuit ille annus, sed quod in principio decimoctavi anni Tyberii Christus mortuus fuerit et tunc Christus vixisset solum decem et septem annis tempore Tyberii et quatuordecim annis tempore Octaviani, qui faciunt annos triginta et unum et aliquot dies vel menses insuper loco annorum incompletorum. Et sic non apparet, quod Christus vixisset triginta tribus annis, sed solum triginta et uno vel triginta duobus.

Poterat igitur intelligi per contrarium, scilicet, quod solum computarentur hic anni completi et nulla mentio fiat de inchoatis, licet quaedam partes illorum transierint, ut intelligatur sic quod Christus natus esset in anno quadragesimosecundo Octaviani, circa principium, et, cum vixerit usque ad quinquagesimumseptimum annum Octaviani inclusive, erunt decem et sex Christi tempore Octaviani, cum quibus accipiantur decem et octo anni de tempore Tyberii, erunt trigintaquatuor anni completi. Et sic, moreretur Christus in principio anni sui trigesimiquinti.

Ideo ista probatio non est sufficiens, potissime cum sit hic dubitatio de annis immediatis, scilicet, an anno trigesimotertio vel trigesimoquarto Christus mortuus sit. Si autem esset dubitatio de annis non immediatis, sicut de anno trigesimo, quadragesimo vel quadragesimoquinto, ista probatio sufficeret, quia, per differentiam annorum completorum et incompletorum, non posset coincidere annus trigesimus cum quadragesimo, vel quadragesimus cum quadragesimoquinto. Ideo, ad alias probationes recurrendum est.



## CAPÍTULO XI

### **Donde se expone la primera vía para demostrar el año de la muerte de Cristo, basada en los relatos históricos de los pueblos, así como se señala su carácter no determinante**

De este modo, teniendo presente todo lo anterior, se puede plantear el segundo problema en relación a la muerte de Cristo, respecto al cual había dos conclusiones, una relativa al año de la muerte de Cristo y otra relativa al día. Y, aunque cada una de ellas dependa de alguna manera de la aclaración de la otra, sin embargo y para que se comprenda todo más adecuadamente, cada una será tratada de forma independiente<sup>349</sup>.

En primer lugar, hemos de abordar la primera, referida al año de la muerte, cuyo enunciado es: “no podemos sostener que Cristo murió en ningún momento, salvo cuando alcanzó los treinta y tres años de edad”. El problema, en realidad, ha versado únicamente en torno a tres años, a saber, respecto al año treinta y dos, respecto al año treinta y tres y respecto al año treinta y cuatro, aunque, a decir verdad, la mayoría duda únicamente entre el treinta y tres y el treinta y cuatro como posibles años en que Cristo haya muerto y no respecto al treinta y dos. Por su parte, los demás años no han sido considerados por nadie hasta ahora, porque no es verosímil que Cristo muriese en ninguno distinto de los señalados<sup>350</sup>. No obstante, debe advertirse que, aunque en la Sagrada Escritura no aparece expresamente indicado en qué año de su vida Cristo murió, sin embargo se debe afirmar que murió una vez comenzado el año trigesimotercero de su vida, del cual sólo habían transcurrido tres meses y algunos días.

---

<sup>349</sup> Comienza el tratamiento de otro asunto, doble -de hecho son dos las conclusiones que el autor redactó sobre el mismo, ambas condenadas por sus opositores- pero relacionado, al estar todo él referido a la muerte de Cristo: el de su edad al morir y el del día concreto en que se produjo su muerte.

<sup>350</sup> Esta creencia se fundamenta sobre todo en los datos y referencias bíblicas que se examinarán en el siguiente capítulo.

Esto puede ser demostrado de tres maneras, a saber, histórica, legal<sup>351</sup> y astronómicamente<sup>352</sup>.

La primera prueba, que más bien es una convicción, posee carácter histórico, y es que Cristo nació en el año cuadragésimosegundo de Octavio y murió en el año decimoctavo de Tiberio, con lo cual murió a los treinta y tres años de edad. Los anteriores datos se deducen de los relatos históricos que narran ambos reinados<sup>353</sup> y también se refiere a esto Isidoro en su libro de las *Etimologías*<sup>354</sup>.

La consecuencia que se sigue de ello es que, puesto que Octavio reinó durante cincuenta y siete años, tal como refieren las historias tradicionales de los romanos y de otros pueblos, cuando él murió Cristo tendría quince años. Así, pues, si murió en el año decimoctavo de Tiberio, murió con treinta y tres años de edad, puesto que Tiberio sucedió inmediatamente a Octavio. Por su parte, en el año decimoquinto de Tiberio empezó a predicar San Juan (Lc. 3), momento en el que también comenzó a predicar Cristo. Así, le quedaban a Octavio quince años de vida, desde el cuadragésimosegundo

---

<sup>351</sup> Esto es, sobre la base del relato evangélico.

<sup>352</sup> No debemos olvidar el error de Dionisio el Exiguo, quien postuló que Cristo nació el año 754 de la fundación de Roma, por lo que se estableció aquí el inicio de la era cristiana, cuando parece ser que en realidad nació en el año 750 de la fundación de Roma, momento en que murió Herodes, o incluso antes. Teniendo en cuenta esto, Cristo nacería, como muy tarde, el año 4 a.C. de la era cristiana, ante lo que habría que concluir que, si murió en el año 33 d.C., no habría muerto en el año trigésimo tercero de su vida, sino en un año posterior, probablemente en el trigésimo sexto o en el trigésimo séptimo.

<sup>353</sup> Son varios los relatos que tratan de los reinados de los emperadores citados, pero en ellos las referencias a Cristo son inexistentes, excepción hecha de algunos autores como Flavio Josefo, quien además proporciona unas informaciones someras y ambiguas, algunas de las cuales incluso se han calificado de apócrifas. Los datos sobre Cristo proceden generalmente de fuentes cristianas posteriores a los hechos detallados. Es cierto que existe una tradición antigua que afirma que Cristo nació durante el año cuadragésimosegundo de Augusto y que murió durante el año decimoctavo de Tiberio, pero tampoco existe unanimidad al respecto (por ejemplo, Eusebio de Cesarea defiende lo primero en *Historia eclesiástica* I, 5, pero no proporciona fecha de la muerte de Cristo).

<sup>354</sup> *Etimologías* V, 39, aunque realmente no da detalles, pues sólo se indica que Octaviano reinó cincuenta y seis años y en su reinado nació Cristo, así como también que Tiberio lo hizo veintitrés años, muriendo Cristo en el reinado de este último. En el *Cronicón*, en cambio, San Isidoro sí proporciona los datos correspondientes a los años concretos de reinado en que tuvo lugar el nacimiento y la muerte de Cristo, coincidiendo con la información que recoge nuestro texto.

hasta el quincuagesimoséptimo, en que vivieron simultáneamente Cristo y Octavio, por lo que murió Octavio cuando Cristo tenía quince años, a los cuales suceden dieciocho años de la vida del emperador Tiberio, lo que hace treinta y tres años. Ese argumento es suficientemente razonable, aunque sin embargo no es determinante, sino más bien orientativo, ello por dos razones.

En primer lugar, debido a que el crédito que recibe le viene de los relatos históricos, los cuales no proporcionan una certeza total, pues, aunque los aceptemos, sin embargo no es tanta la autoridad de ellos como para que sea necesario acatarlos en cualquier circunstancia, incluso si esos relatos históricos han sido escritos por hombres santos, como ocurre con las *Crónicas de los Godos* que compuso Isidoro<sup>355</sup> y con otras crónicas de hombres santos, puesto que los hombres santos no se basaban en ningún argumento de la Sagrada Escritura ni en ningún elemento natural irrefutable, al igual que tampoco eran movidos por el Espíritu Santo, lo que en cambio sí pasaba con los profetas, siendo los citados, por su lado, los únicos procedimientos que sí hacen indiscutibles a los argumentos. Estos hombres santos, por el contrario, tomaron sus datos de obras de los antiguos o de algún relato de autores que afirman haber estado presentes en dichos acontecimientos mientras tenían lugar, si bien con frecuencia en estos dos casos, sin embargo, subyace la falsedad. Por esto, la validez de un relato nunca es totalmente incuestionable, excepto la de los relatos de la Sagrada Escritura que hayan sido incluidos en el canon de la Biblia.

En segundo lugar, esa prueba no es suficiente debido a que, aun suponiendo que se conceda una validez total a los relatos referidos, sin embargo no nos aseguran plenamente algo que no aparece explícitamente sobre el asunto, esto es, si esos años fueron completos o si algunos de ellos únicamente estaban comenzados, puesto que a veces suelen ser computados los años comenzados como si fuesen completos, como si, por ejemplo, después de que alguien comienza el año trigésimo se dice que ya tiene

---

<sup>355</sup> La *Historia de regibus gothorum, vandalorum et suevorum* (*Historia de los reyes de los godos, vándalos y suevos*) constituye una obra isidoriana que abarca desde el período de las invasiones germanas en la Península Ibérica hasta la época del autor -concretamente del año 265 al 624 d.C.-. A pesar de poseer un carácter histórico, la obra contiene frecuentes errores e incluso contradicciones, al basarse en fuentes variopintas. No obstante a ello, proporciona información valiosa sobre las invasiones bárbaras y los primeros años del reino visigodo.

treinta años<sup>356</sup>. Y de este modo a veces también surgen muchas dudas en la Sagrada Escritura cuando se computan los años de los reyes, puesto que a menudo parecen contradecirse, debido a que con frecuencia computan años completos por comenzados o comenzados por completos, tal como se aprecia en 1 Re. 15 y 16 y en general en todo el *Libro Primero* y el *Libro Segundo de los Reyes*. Y tanta intensidad adquieren las dudas a causa de esto que el “Maestro de la Historia Escolástica” se vio obligado a escribir un tratado relativo a la concordancia de los años de los reyes, con el objeto de suprimir la contradicción y la incompatibilidad de la Escritura<sup>357</sup>.

De esta manera podría ocurrir que Octavio hubiese estado cincuenta y siete años en el poder y que el último de ellos no hubiese sido completo, sino sólo comenzado, por lo que, así, Cristo no habría vivido durante quince años en la época de Octavio, sino catorce y una parte del año quince.

Del mismo modo, cuando se dice que Cristo murió en el año decimotercero de Tiberio se podría entender que aquel año no fue completo, sino que Cristo habría muerto al comienzo del año decimotercero de Tiberio y, en ese caso, Cristo habría vivido sólo diecisiete años en la época de Tiberio y catorce en la época de Octavio, los cuales suman treinta y un años, además de algunos días o meses que se añaden a los años completos. Y así no habría de admitirse que Cristo hubiese vivido treinta y tres años, sino sólo treinta y uno o treinta y dos.

Podría igualmente ser entendido en sentido contrario, es decir, que sólo fuesen computados los años completos y que no se tenga en cuenta los años comenzados, aunque hayan transcurrido algunas partes de ellos, para suponer así que Cristo habría

---

<sup>356</sup> En nuestra moderna forma de indicar la edad de una persona no ocurre esto, pues sólo se tienen en cuenta los años terminados.

<sup>357</sup> El llamado “Maestro de la Historia Escolástica” es el teólogo francés Pedro Coméstor (Petrus Comestor o Petrus de Troyes). Pedro Coméstor es autor de una *Historia Scholastica (Historia Escolar)*, libro escrito para estudiantes y que consiste en una historia sagrada abreviada, de 20 libros, desde la Creación hasta los *Hechos de los Apóstoles*, basada en los relatos bíblicos pero también en autores clásicos y los Padres de la Iglesia, recogiendo sus errores e inexactitudes. No obstante, la obra sobre la concordancia de años de reinado a la que se refiere el Tostado es *De concordia temporum regum correignantium super Iudam et super Israel*, cuyo autor no es Pedro Coméstor, sino Ricardo de San Víctor, aunque ambos fueron discípulos del famoso teólogo Hugo de San Víctor.

nacido en los inicios del año cuarenta y dos de Octavio y, habiendo vivido hasta el quincuagesimoséptimo año de Octavio inclusive, serán dieciséis los años de Cristo dentro de la época de Octavio, siendo añadidos a ellos dieciocho años de época de Tiberio, lo que hacen en total serán treinta y cuatro años completos. Y, de esta manera, moriría Cristo al principio de su año trigesimoquinto<sup>358</sup>.

Por lo tanto, esa prueba no es determinante, puesto que la duda reside realmente en los años inmediatos, es decir, en si Cristo murió en el año trigesimotercero o en el trigesimocuarto. Si, por el contrario, la duda radicase en los años no inmediatos, como el año trigésimo, el cuadragésimo o el cuadragesimoquinto, esa prueba bastaría, debido a que, incluso con la diferencia entre años completos e incompletos, no podría coincidir en ningún caso el año trigésimo con el cuadragésimo, ni el cuadragésimo con el cuadragesimoquinto<sup>359</sup>. Así, hemos de recurrir a otras pruebas.

---

<sup>358</sup> El problema cronológico llega a adquirir características tales que lo hacen inabordable si consideramos todos los condicionantes que pueden asociarse a él. Por poner un ejemplo de las infinitas complicaciones en ese sentido, citaremos la posibilidad, planteada por Meier, de que los años de Tiberio fuesen contados desde que Augusto lo asocia al poder, unos años antes de morir éste, con lo que Cristo no moriría en el año decimoctavo de Tiberio. Véase al respecto el punto 4.2.9.e.

<sup>359</sup> Es decir, que si la duda radicase en años distantes (por ejemplo, entre el 30 y el 40), no tendría relevancia si tratamos de años completos o no. Sin embargo, si nos hallamos ante años consecutivos (por ejemplo, el 29 y el 30) es imprescindible conocer si se hablamos de años completos o no, pues en este caso decir que alguien tiene treinta años ¿significa que tiene 30 años cumplidos o que está empezando su año trigésimo y que, por lo tanto, sólo tiene 29 años cumplidos?

## CAPITULUM XII

### **In quo ponitur via secunda probando, ex historia evangelica, quod Christus non potest dici mortuus ante trigesimumtertium annum aetatis suae inchoatum et quod in ipso mortuus est**

Secunda probatio est evangelica, nam ex historia evangelica colligitur aliquantulum ista veritas.

Por quo, sciendum quod, licet omnes Evangelistae enarrant gesta Salvatoris, nullus est qui ita ordinate descripserit historiam Christi quantum ad connotationes temporum sicut Beatus Ioannes, qui fere in omnibus gestis principalibus Christi apposuit tempora in quibus fiebat, sicut nunc aliquantulum deducetur, et in probatione ista duo inferentur. Primum est quod Christus non potest dici mortuus ante trigesimotertio annum aetatis suae inchoatum. Secundum est quod Christum mortuus fuerit in ipso trigesimotertio anno aetatis suae.

Por ista probatione debent praesupponi duo fundamenta. Primum est quod Christus non potest dici mortuus in aliqua parte anni nisi mense primo iudaeorum, quia in Pascha mortuus est, ut patet Ioan. 19. Alterum fundamentum est quod Christus non potuit mortuus dici ante annum trigesimum, nam tunc nondum erat baptizatus nec inceperat praedicare, ut patet Lc. 3, scilicet: “erat autem Iesus incipiens annorum triginta”, et postea praedicavit et fecit omnia quae Evangelistae tradunt.

Hoc praesupposito, arguitur sic Christus post baptismum vidit quater Pascha et in ultimo eorum mortuus est, ergo mortuus est incipiente anno trigesimotertio. Patet consequentia quia primum Pascha erat anni trigesimi, nam in illo baptizatus est et incepit praedicare, secundum est Pascha anni trigesimoprimum, tertium est Pascha anni trigesimisecondum et quartum est Pascha anni trigesimitertium. Sic ergo in quarto Pascha mortuus est, necesse est eum fuisse mortuum anno trigesimotertio inchoato.

Pro antecedentis probatione deducenda est historia Beati Ioannis et sciendum quod, licet Beatus Lucas aliquid dixerit, et etiam Beatus Matthaeus, de his quae Christus egit

vel passus est, aut circa eum gesta sunt, ante annum trigesimum, tamen Beatus Ioannes nihil dicit, nisi de his quae gessit vel passus est post inchoatum annum trigesimum, in quo Christus est baptizatus, unde Beatus Ioannes, postquam declaravit deitatem Christi et ostendit emanationem eius aeternam a patre, incepit loqui de baptismo eius (Ioan. 1). Erat autem tunc Christus Iesus incipiens annum trigesimum (Lc. 3), quia compleverat undetriginta annos et dies tredecim de anno trigesimo, nam tota Ecclesia tenet et cantat quod Christus baptizatus est in die Epiphaniae revoluto anno, scilicet, annis vigintinovem finitis postquam magi adoraverunt Christum, die eodem batizatus a Ioanne in Iordane. Et hoc satis consonant Lc. 3, scilicet: “erat Iesus incipiens annorum triginta”. Nam non dixit quod erat annorum triginta, sed quod erat incipiens annorum triginta, id est, incipiens annum trigesimum, quia de illo solum egerat tredecim dies qui sunt inter Natalem Domini et Epiphaniam. Postquam autem Christus baptizatus est immediate ascendit in desertum et incepit ieunare, ut patet Lc. 3, Matt. 3 et, magis clare, Mc. 1 cum dicitur: “et baptizatus est a Ioanne in Iordane et, statim, ascendens de aqua vidit caelos apertos”. Et sequitur: “et statim Spirtus expulit eum in desertum et erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus”. Et sic, apparet quod isti quadraginta dies incipiunt computari ab ipso die Epiphaniae, vel a die sequenti, et durabunt usque ad diem quintumdecimum februarii, et ibi finitum fuit ieunium Christi.

Manebant autem ex die quo finivit ieunium istud usque ad Pascha iudaeorum dies quasi quadraginta, quia illo anno fuit Pascha iudaeorum circa finem martii, eo quod ibi erat luna quartadecima mensis primi eorum, nam communiter Pascha iudaeorum est circa finem martii vel apud principium aprilis. In isto tempore medio, scilicet, quadraginta dierum vel quasi, Christus fecit ea quae habentur Ioanne a medio capituli primi usque ad medium secundi capituli, nam Ioan. 1 dicitur quomodo Christus, post ieunium ambulans per Galilaeam, vocavit quosdam discipulos, scilicet, Petrum, Andream et Philippum et locutus est ad Nathanael. Et in principio secundi capituli. Dicitur quod, die tertia post vocationem illam et locutionem ad Nathanael, factae sunt nuptiae in Cana Galileae et ivit illuc Iesus cum matre et cum aliis paucis discipulis quos habebat et, completis nuptiis, descenderunt in Capharnaum et manserunt ibi diebus paucis, et tunc sequitur: “et prope erat Pascha iudaeorum ascendit Iesus Ierosolyman”. Istud enim fuit Pascha anni trigesimi et tunc eiecit de templo ementes et vendentes (eodem capitulo), deinde venit Nicodemus ad Christum ut informaretur ab eo super baptismo (Ioan. 3) et erat tunc Christus in Iudaea habebatque officium baptizandi, et,

audita doctrina eius, veniebant multi ad ipsum et baptizabantur. Et iam plures baptizabantur ab eo quam a Ioanne. Et hoc totum continetur Ioan. 3.

Deinde Christus audivit quod inter pharisaeos murmur erat et dicebant quod Christus plures discipulos facit quam Ioannes, quo audito Christus recessit de Iudaea ut non daret locum murmurationi et invidiae et venit in Galileam. Hoc habetur Ioan. 4, in principio. Debit autem tunc transire per quandam civitatem Samariae, quae dicitur Sichar, et ibi locutus est cum muliere Samaritana (Ioan. 4). Deinde, veniens in Galilaeam, sanavit filium reguli incipientem mori (eodem capitulo) et in hoc consummati sunt omnes actus Christi anni sui trigesimi, usque ad principium trigesimiprimi.

Et tunc Ioan. 5 in principio dicitur quod post erat dies festus iudaeorum et ascendit Iesus Ierosolyam. Iste dies festus erat Pascha, qui vocatur dies festus per excellentiam, non expresso nomine, eo quod istud festum erat solennius omnibus, cum in isto venirent omnes iudaei in Ierusalem. Et istud fuit Pascha anni trigesimi primi, quia continuata historia, inter secundum et quintum capitulum Ioannis, non potitur aliquod Pascha intermedium. In isto primo anno, scilicet, a Pascha anni trigesimi usque ad Pascha trigesimiprimi, iudaei non fuerunt persecuti Christum nec legantur intulisse ei aliquam iniuriam sive molestiam, re aut verbo, nisi quod murmurationem quandam faciebant, dicentes quod plures discipulos ipse faceret quam Ioannes, ut patet Ioan. 3. Ipse autem, volens cedere huic murmurationi et invidiae, recessit de Iudaea in Galilaeam (Ioan. 4). Post Pascha autem anni trigesimiprimi fecit Christus ea, quae habentur Ioan. 5 usque ad medium sexti capitis.

Nam sanavit paralyticum qui iacebat in porticu probatae piscinae et fuerat ibi triginta octo annis (Ioan. 5). Deinde, expleto festo, recessit Christus de Ierusalem et venit trans mare Galilaeae, quod vocatur Tyberiadis, et sequebatur eum multitudo magna (Ioan. 6). Continuabat autem Christus doctrinam suam in Galilaeam et sequebatur eum semper multitudo. Et discurrebat per loca Galilaeae circa mare Tyberiadis, mansitque ibi usque ad finem istius anni trigesimiprimi, et tunc fecit ibi miraculum de quinque panibus et duobus piscibus, satiendo quinque millia hominum. Et istud erat iuxta mare (Ioan. 6) et dicitur ibi: "erat autem proximum Pascha dies festus iudaeorum". Istud erat Pascha anni trigesimisecondi. Et postea praedicavit Christus de corpore et sanguine suo



(eodem capitulo). Et tunc quidam etiam de discipulis suis recesserunt ab eo, dicentes: “durus est hic sermo, et quis potest eum audire?”.

In isto anno trigesimosecundo inceperunt adversitates Christi, quia iam iudaei persequebantur eum propter signa quae faciebat et propter veritatem quam praedicabat eis, intantum quod Christus non audebat publice ambulare in Iudaea. Unde, postquam Beatus Ioannes dixit de Pascha anni trigesimisecondi et de praedicatione Christi circa corpus et sanguinem suum, quae durat usque ad finem sexti capitis, immediate in principio septimi capituli dixit: “post haec, ambulabat Iesus in Galilaeam, non enim volebat infra Iudaeam ambulare, quia quaerebant eum iudaei interficere”. Hoc duravit a Pascha iudaeorum usque ad festum Tabernaculorum, sive Scenophegiae, quod est tempus sex mensium, cum Pascha sit die quartodecimo mensis primi et Scenophegia incipiat die quartodecimo mensis septimi (Lev. 23), et hoc patet quia, postquam Ioan. 7 dictum erat quod nolebat Iesus ambulare in Iudaeam, quia quaerebant eum iudaei interficere, sequitur: “erat autem in proximo dies festus iudaeorum Scenophegia”. In isto festo ascendit Iesus in Ierusalem et praedicavit omnia quae habentur Ioan. 7 et 8 et tunc voluerunt eum iudaei lapidare, quia dixit: “antequam Abraham fieret, ego sum”. Ipse autem abscondit se et exivit de templo.

Tunc etiam Christus, existens in Ierusalem sanavit in eodem festo hominem caecum a nativitate, ponendo lutum in oculis eius, de quo Ioan. 9, unde immediate ut Ioan. 8 in fine dicitur quod Iesus abscondit se et exivit de templo, sequitur in principio noni capituli: “et praeteriens vidit hominem caecum a nativitate”, quasi innuat quod illa vice qua, abscondens, se exivit de templo, transiens per vallem vidit illum caecum a nativitate et sanavit eum, et, propter hoc, insurrexit magna invidia et detestatio iudeorum contra Christum, nam dicitur eodem capitulo: “iam enim conspiraverant iudaei ut, si quis Iesum confiteretur Christum, extra synagogam fieret”. Et post hoc, caecus ille qui sanatus fuerat obviavit semel Christo et adoravit eum. Et pharisaei quidam qui erant cum caeco dixerunt ad Christum: “nunquid et nos caeci sumus?”. Et Christum incepit eis respondere, et continuatur sermo suus a fine noni capituli usque ad medium decimi. Haec omnia facta sunt in festo Scenophegiae anni trigesimisecondi.

Post haec non fit mentio de aliquibus gestis Christi usque ad festum Purificationis sive Enceniorum, quod est die vigesimaquinta mensis Casleu, ut patet 2 Mac. 1. Est

autem mensis Casleu mensis nonus, scilicet, november. Et sunt quasi duo menses inter Scenophegiam et festum Purificationis. In isto festo iterum stetit Christus in Ierusalem et iudaei loquebantur cum illo et voluerunt eum lapidare. Sic patet Ioan. 10, nam, postquam posita fuit responsio quam fecit Christus in festo Scenophegiae super caeco nato, sequitur: “facta sunt Encenia et Purificationes in Ierosolymis et hyems erat”. Et, habitis sermonibus tunc cum iudaeis, dicitur quaerebant ergo eum apprehendere, et exivit de manibus eorum et abiit iterum trans Iordanem et mansit illic. Factum est hoc in fine mensis noni anni trigesimisecondi mansitque ibi Christus aliquanto tempore docens, et multi veniebant ad eum et credebant in ipsum, ibique stetit usque ad principium anni trigesimitertii.

Tunc accidit quod aegrotaret Lazarus et moreretur et sorores eius miserunt ad Christum, dicentes: “Domine, ecce quem amas, infirmatur”. Et tunc Christus venit ut suscicaret Lazarum. In hoc, tamen, turbabantur discipuli eius, quia Christus erat nunc in loco securo et, ut suscicaret Lazarum, veniebat circa Ierusalem, ubi erat in magno periculo (Ioan. 11). Et patet continuatio huius historiae, quia postquam Ioan. 10 in fine dicitur quomodo Iudaei voluerunt Christum lapidare et, recedens, mansit trans Iordanem docens, sequitur in principio undecimi capitis, scilicet: “erat quidam languens Lazarus a Bethania”. Ita suscitatio Lazari fuit mense primo anni trigesimitertii, scilicet, martio, et tunc iudaei commoti sunt zelo magno videntes signum hoc et, euntes, dixerunt illud pharisaeis. Et tunc dicitur eodem capitulo quod collegerunt pontifices et pharisaei concilium et dicebant: “quid faciemus, quia hic homo multa signa facit?”. Et tunc cogitaverunt Christum occidere. Et dicitur: “Iesus ergo non in palam ambulabat apud iudaeos, sed abiit in regionem iuxta defectum, in civitatem quae dicitur Ephrem, et ibi morabatur cum discipulis suis”.

Et sequitur: “proximum erat autem Pascha iudaeorum”. Istud erat Pascha anni trigesimitertii, in quo Christus mortuus est, nam post hoc dicitur: “quaerebant, ergo, Iesum et colloquebantur, dicentes: quid putatis, quia non venit ad diem festum?”. Et sequitur: “dederunt autem pontifices et pharisaei mandatum ut siquis cognoverit ubi sit, indicet, ut apprehendant eum”. Et tunc in principio duodecimi capituli, sequitur de festo in ramis palmarum, quod erat per sex dies ante mortis diem Christi. Et post haec, in principio tertiidecimi capituli, ponitur caena Christi cum discipulis suis, quae fuit praecedenti die ante mortem suam.

Ex praedictis, apparet quod Christus, post principium anni sui trigesimi, vidit quadruplex Pascha: primum ponitur Ioan. 2, secundum ponitur Ioan. 5, tertium ponitur Ioan. 6 et quartum ponitur Ioan. 11. Et in isto quarto mortuus est. Primum fuit Pascha anni trigesimi, secundum fuit Pascha anni trigesimiprimi, tertium fuit Pascha anni trigesimisecondi et quartum fuit Pascha anni trigesimitertii.

Ista habentur ex deductione historiae Beati Ioannes, quae nihil aliud continet, a principio primi capituli, ubi agitur de baptismo Christi, usque ad principium tertiodecimi, ubi agitur de caena sua cum discipulis suis ante mortem. Et est historia trium annorum completorum et unius inchoati. Nec potest quis maiora tempora Christo dare post baptismum suum quam ista quae descripta sunt, nisi forte diceret quod historia Beati Ioannis non est continuata, quod non videtur convenienter dictum.

Apparet, ex praedictis, illa duo quae supra tetigeramus. Primum est quod Christus non potest dici mortuus fuisse usque ad annum trigesimumtertium aetatis suae inchoatum, nam post baptismum suum ponit Beatus Ioannes Christum vidisse quadruplex Pascha, ergo, post baptismum, vixit saltem quatuor annis, scilicet, tribus completis et uno inchoato. Completi fuerunt trigesimus, trigesimusprimus et trigesimusecondus. Incompletus, trigesimustertius, de quo Christus non vixit nisi illis diebus qui sunt inter natale suum et Pascha iudaeorum, qui sunt tres menses vel parum plus. Et ad hoc non potest esse aliqua cavillatio, nisi negaremus literam Beati Ioannis, quia quadruplex Pascha non potest esse nisi in quatuor annis. Ex hoc patet quod nullo modo est recipienda illa positio quae dicit Christum mortuum fuisse anno trigesimosecundo vitae suae nondum completo, quia tunc non posset poni post baptismum, Christi nisi triplex Pascha, cum baptismus fuerit in principio anni trigesimi (Lc. 3), scilicet: “erat Iesus incipiens annorum triginta”, ideo necesse est dici eum fuisse mortuum in anno trigesimotertio, vel in aliquo alio post, sed prius nequaquam potest dici mortuus. Secundum erat quod Christus mortuus sit anno trigesimotertio, quod satis patet, quia, post principium anni trigesimi, cum Christus baptizatus est, ponit Ioannes quadruplex Pascha, et in ultimo eorum Christus mortuus est. Ideo anno trigesimotertio mortuus est.

Ista probatio procedit necessaria, nisi dicatur quod inter istud quadruplex Pascha omisit Beatus Ioannes aliquod Pascha, nam de primo eorum manifestum est quod fuit in

anno trigesimo, quia alias daretur quasi unus annus integer postquam Christus incepisset vocare discipulos, in quo nihil faceret. Istud patet in deductione quam fecimus supra de primo capitulo Ioannis usque ad medium secundi. De quarto etiam Pascha satis apparet quod fuerit illud in quo Christus mortuus est, cum ponatur ibi simul festum in ramis palmarum et dies caenae Domini, quae fuerunt in anno mortis Christi. Nec potest satis convenienter stare quod Beatus Ioannes omiserit aliquos annos de tempore illo quo Christus praedicavit, primo quia historia Beatus Ioannis de se ipsa apparet satis continuata, sicut supra diximus, secundo quia in Scripturis semper tenendum est quod sit ordo continuatus sine commissione aliqua, nisi probetur omissio, et quod sit ordo rectus naturalis, sine anticipatione et recapitulatione, nisi probetur anticipatio vel recapitulatio, quia semper praesumendum est pro eo, quod commune est, nisi probetur esse factum per quem specialem modum. Scribere tamen aliquid cum omissione quorundam, vel cum anticipatione et recapitulatione, sunt speciales modi, ideo nunquam est praesumendum, quod isti sunt in Scriptura, nisi quando clare probatum fuerit quod aliquis eorum est. Fundamentum huius est quia, alias, tolleretur tota certitudo Scripturae, si putaremus quod Scriptura loqueretur per omissions, anticipationes et recapitulations, nisi in casu in quo manifeste apparet. In praesenti, tamen, non constat quod Beatus Ioannes omiserit aliquos annos vel Pascha de aetate Christi post baptismum usque ad mortem, et ponit quadruplex Pascha. Ideo, credendum est quod non fuerit nisi istud quadruplex Pascha. Et sic Christus moreretur in principio anni trigesimitertii aetatis suae.

## CAPÍTULO XII

**Donde se expone la segunda vía probatoria, basada en el relato evangélico, así como que no puede sostenerse que Cristo muriera antes de haber comenzado el año trigesimotercero de su vida y que fue en él cuando murió**

La segunda prueba es la evangélica, puesto que también del relato evangélico se extrae una evidencia al respecto.

Con relación a esto, se ha de saber que, aunque todos los Evangelistas narran con detalle los hechos referentes al Salvador, no hay ninguno que haya conseguido estructurar secuencialmente la historia de Cristo por medio de indicaciones temporales tanto como San Juan, quien para casi todos los principales hechos de Cristo refiere el momento en que tenían lugar, como ahora de algún modo se comprobará, de lo cual se pueden deducir dos cosas en nuestra argumentación. Lo primero es que no puede considerarse que Cristo muriese antes de empezar el año trigesimotercero de su vida. Lo segundo es que Cristo murió precisamente en dicho año trigesimotercero de su vida.

Para alcanzar esta deducción deben presuponerse dos fundamentos que la hacen posible. El primero es que no puede ser aceptado que Cristo muriese en ninguna época del año excepto en el primer mes de los judíos, puesto que murió en Pascua, tal como se indica en Jn. 19. El otro fundamento es que Cristo no pudo morir antes de cumplir el año trigésimo, pues hasta ese momento no había sido bautizado ni había empezado a predicar, tal como se anuncia en Lc. 3: “estaba Jesús comenzando su año trigésimo”<sup>360</sup>, siendo después de eso cuando predicó e hizo todo lo que narran los Evangelistas.

---

<sup>360</sup> El texto latino es “erat Iesus incipiens annorum triginta”, lo que puede interpretarse, efectivamente, como lo hace Alfonso de Madrigal, es decir, en el sentido de que Jesús estaba comenzando su año trigésimo. No obstante, también podría traducirse la citada expresión latina como “Jesús, al comenzar (entiéndase su ministerio), tenía unos treinta años”, que es además como lo traducen la mayoría de las ediciones bíblicas castellanas. En este último supuesto, el Evangelio no nos proporcionaría la edad de Cristo exacta, sino sólo aproximada. En caso de entenderse la cita de esta segunda manera, el resto del razonamiento del autor resultaría inválido.

Admitido esto, se puede comprobar que Cristo vivió por cuatro veces la Pascua después de su bautismo y que murió en la última de ellas, por lo que murió en los comienzos de su año trigésimotercero. Se sigue como consecuencia de ello que la primera Pascua era la del año trigésimo, pues en este año fue bautizado<sup>361</sup> y comenzó a predicar, la segunda es la Pascua del año trigésimoprimer, la tercera es la Pascua del año trigésimosegundo y la cuarta es la Pascua del año trigésimotercero. Así que murió en la cuarta Pascua, de manera que resulta incuestionable que murió una vez comenzado su año trigésimotercero.

En pro de lo anterior se ha de citar el relato de San Juan, y se debe indicar que, aunque San Lucas y también San Mateo hayan dicho algo de las acciones que Cristo llevó a cabo o sufrió antes de su año trigésimo, así como de las gestas que protagonizó entonces, no obstante San Juan no dice nada sino lo que hizo o sufrió después de comenzado el año trigésimo, cuando Cristo fue bautizado, por lo que San Juan, después de proclamar la divinidad de Cristo y presentar su procedencia divina a partir del Padre, pasa a hablar de su bautismo (Jn. 1). En aquel momento estaba Jesucristo comenzando su año trigésimo (Lc. 3), puesto que había vivido veintinueve años y trece días de dicho año trigésimo, pues toda la Iglesia mantiene y proclama que Cristo fue bautizado en el aniversario de la Epifanía<sup>362</sup>, es decir, que pasados veintinueve años después de que los magos adoraron a Cristo, en ese mismo día fue bautizado por Juan en el Jordán. Y esto concuerda bien con Lc. 3, que dice: “estaba Jesús empezando su año treinta”. Así, pues, no dijo que tenía treinta años, sino que estaba empezando su año treinta, es decir, empezando su año trigésimo, puesto que de él sólo había vivido los trece días que median entre el Nacimiento y la Epifanía del Señor. Ahora bien, inmediatamente después de que Cristo fuera bautizado, subió al desierto y comenzó a ayunar, según se recoge en Lc. 3, en Mt. 3 y, más claramente todavía, en Mc. 1, cuando se dice: “y fue bautizado por Juan en el Jordán y, al instante, cuando salía del agua vio los cielos abiertos”. Y a continuación: “al instante, el Espíritu le empujó hacia el desierto y estuvo en el desierto cuarenta días y cuarenta noches”. Por ello, es evidente que esos cuarenta días comienzan a contarse desde el propio día de la Epifanía o desde el día siguiente y

---

<sup>361</sup> Véase nota anterior.

<sup>362</sup> Resulta llamativo cómo el autor pretende fundamentar racional, histórica y científicamente la fecha de la muerte de Cristo y, sin embargo, no cuestiona la fecha que la tradición ha aceptado referente a hechos como su bautismo o su nacimiento.

que durarán hasta el día decimoquinto de febrero, momento en que finalizó el ayuno de Cristo.

Por su parte, transcurrieron desde el día en que acabó el ayuno hasta la Pascua de los judíos casi cuarenta días, puesto que aquel año la Pascua de los judíos fue a finales de marzo, debido a que era en ese momento cuando tenía lugar la luna decimocuarta de su mes primero, por lo que generalmente la Pascua de los judíos tiene lugar alrededor de finales de marzo o a principios de abril<sup>363</sup>. En ese lapso de tiempo de cuarenta días aproximadamente, Cristo realizó lo que es narrado por Juan desde la mitad del capítulo primero hasta la mitad del segundo capítulo, puesto que en Jn. 1 se cuenta de qué manera Cristo, después del ayuno y recorriendo Galilea, eligió a algunos discípulos como Pedro, Andrés o Felipe y habló a Natanael. Y en el inicio del segundo capítulo se dice que, al tercer día después de aquella llamada y discurso hacia Natanael, se celebraron bodas en Caná de Galilea y hacia allí se dirigió Jesús con su madre y con algunos otros discípulos que tenía y que, terminadas las bodas, descendieron a Cafarnaúm y permanecieron allí unos días, tras lo cual se dice: “estaba cerca la Pascua de los judíos y Jesús ascendió a Jerusalén”. Esa fue, en verdad, la Pascua del año trigésimo y en ese tiempo expulsó del templo a los cambistas y mercaderes (mismo capítulo) y después se acercó Nicodemo a Cristo para que le instruyera sobre el bautismo (Jn. 3) y, en ese momento, Cristo estaba en Judea y tenía la tarea de bautizar, pues, una vez escuchada su doctrina, muchos llegaban hacia él para ser bautizados. Y ya eran bautizadas por él un mayor número de personas que por Juan. Todo esto aparece en Jn. 3.

Después Cristo oyó que entre los fariseos se rumoreaba y se decía que él atraía más discípulos que Juan, ante lo cual salió de Judea, para no dar lugar a más murmuración y odio y fue a Galilea. Esto se recoge en Jn. 4, hacia el principio. No obstante, para ello tuvo que atravesar cierta ciudad de Samaria que se conoce como Sicar y allí habló con la mujer samaritana (Jn. 4). Y después, llegando a Galilea, sanó al hijo de un príncipe

---

<sup>363</sup> El cálculo de las fechas pascuales para cada uno de los años de la vida de Cristo se halla recogido en los capítulos XV y XVI, en los que el autor justifica, respectivamente, la edad y el día de la muerte de Cristo sobre la base de la fecha de celebración de la Pascua.

que estaba agonizando (mismo capítulo) y en este capítulo son recogidos todos los hechos de Cristo de su año trigésimo y hasta el comienzo del trigésimoprimer.

De esta manera, en el inicio de Jn. 5 se dice que a continuación era el día de fiesta de los judíos y que Jesús ascendió a Jerusalén. Ese día de fiesta no indicado explícitamente era la Pascua, que es el día festivo por excelencia, dado que esa fiesta era la más solemne de todas, cuando todos los judíos acudían a Jerusalén. Y eso ocurrió en la Pascua del año trigésimoprimer, debido a que en el detallado relato anterior, entre el segundo y el quinto capítulo de Juan, no se cita ninguna Pascua intermedia. En este primer año, es decir, desde la Pascua del año trigésimo hasta la Pascua del trigésimoprimer, los judíos no persiguieron a Cristo ni son responsables de haberle provocado ninguna injuria o molestia, ni de hecho ni de palabra, salvo que realizaban murmuración, diciendo que atraía más discípulos que Juan, como se recoge en Jn. 3. No obstante, él, queriendo huir de esta murmuración y envidia, salió de Judea hacia Galilea (Jn. 4). Por ello, después de la Pascua del año trigésimoprimer hizo Cristo lo que se recoge en Jn. 5 y hasta la mitad del sexto capítulo.

Así, sanó a un paralítico que yacía en el pórtico de la piscina de las ovejas y que había estado allí durante treinta y ocho años (Jn. 5). Después, acabada la fiesta, Cristo salió de Jerusalén y llegó al otro lado del mar de Galilea, que también es conocido como mar Tiberíades, y le seguía una gran multitud (Jn. 6). Cristo continuaba su enseñanza en Galilea y le seguía siempre una multitud. Recorría toda Galilea alrededor del mar Tiberíades y permaneció allí hasta finales de ese año trigésimoprimer, donde realizó el milagro de los cinco panes y dos peces, saciando a cinco mil hombres. Y eso sucedía junto a ese mar (Jn. 6), y se dice: “estaba próximo el día de la fiesta de Pascua de los judíos”. Esa era la Pascua del año trigésimosegundo. Y después Cristo predicó sobre su cuerpo y su sangre (mismo capítulo). Y entonces algunos de sus discípulos incluso se apartaron de él, diciendo: “duro es este discurso, ¿quién puede oírlo?”.

En ese año trigésimosegundo empezaron los contratiempos de Cristo, pues en ese momento los judíos le empezaron a perseguir por causa de los prodigios que hacía y por causa de la verdad que les predicaba, tanto que Cristo no se atrevía a transitar públicamente por Judea. Por lo cual, posteriormente a lo que San Juan dijo sobre la Pascua del año trigésimosegundo y de la predicación de Cristo sobre su cuerpo y su



sangre, algo que ocupa hasta el final del sexto capítulo, inmediatamente después del inicio del capítulo séptimo dijo: “después de esto, andaba Jesús por Galilea, porque no deseaba transitar por Judea, puesto que los judíos se proponían matarle”. Esta situación se prolongó desde la Pascua de los judíos hasta la fiesta de los Tabernáculos o Escenopegia, transcurriendo así un período de seis meses, al ser la Pascua el día decimocuarto del mes primero y comenzar la Escenopegia el día decimocuarto del séptimo mes<sup>364</sup> (Lev. 23), lo cual se evidencia porque, después de que en Jn. 7 se había afirmado que no deseaba Jesús transitar por Judea, porque los judíos querían matarle, prosigue: “estaba cerca el día de la fiesta judía de la Escenopegia”. En esa fiesta subió Jesús a Jerusalén y predicó todas las cosas que se recogen en Jn. 7 y 8 y entonces fue cuando los judíos quisieron lapidarlo, puesto que dijo: “antes de que Abraham existiera, yo ya existía”. Sin embargo, se escondió y salió del templo.

También en ese momento, estando Cristo en Jerusalén, sanó en esa misma festividad a un hombre ciego de nacimiento, colocando lodo en sus ojos, según se recoge en Jn. 9, pasaje por el que, al estar situado inmediatamente después del final de Jn. 8, en el que se dice que Jesús se escondió y salió del templo, y afirmándose en el comienzo de ese capítulo noveno: “y pasando vio a un hombre ciego de nacimiento”, se insinúa, por decirlo así, que en la misma ocasión en que, escondiéndose, salió del templo, también, andando por el valle, vio a aquel ciego de nacimiento y le sanó y, a causa de todo esto, se levantó una gran envidia y rechazo de los judíos contra Cristo, puesto que se dice en ese mismo capítulo: “en verdad, ya habían acordado los judíos que, si alguien consideraba a Jesús como el Cristo, sería expulsado de la sinagoga”. Y después de esto, aquel ciego que había sido sanado creyó por siempre en Cristo y le adoró. Y algunos fariseos que estaban con el ciego dijeron a Cristo: “¿acaso nosotros también somos ciegos?”. Y Cristo comenzó a responderles, recogiendo su sermón desde el final del capítulo noveno hasta la mitad del décimo. Todo esto tuvo lugar en la fiesta Escenopegia del año trigesimosegundo.

---

<sup>364</sup> Como se ha señalado (véase nota 299), esta fiesta se celebra del día 15 al 22 del mes Tishrí. No obstante, las festividades judías empiezan siempre la noche precedente o, mejor aún, la tarde anterior al día señalado. Es por eso por lo que se recoge el día catorce como el momento del inicio de la festividad.

Después de esto no se hace mención de ningún hecho de Cristo hasta la fiesta de la Purificación o las Encenías<sup>365</sup>, la cual se celebra en el día vigesimoquinto del mes Casleu, según se desprende de 2 Mac. 1. El mes Casleu es el noveno, es decir, noviembre. Y hay casi dos meses entre la Escenopegia y la fiesta de la Purificación. En esa fiesta permaneció Cristo de nuevo en Jerusalén y los judíos hablaban con él y quisieron lapidarlo. Así se observa en Jn. 10, dado que, después de que fue recogida la respuesta que dio Cristo en la fiesta de la Escenopegia en relación al ciego de nacimiento, sigue: “se celebraron las Encenías o Purificaciones en Jerusalén y era invierno”. Y, una vez mantenidas conversaciones con los judíos, se dice que querían de nuevo prenderle, pero él se escapó de sus manos y se fue de nuevo al otro lado del Jordán y permaneció allí. Esto tiene lugar hacia finales del mes noveno del año trigesimosegundo y permaneció allí Cristo algún tiempo enseñando, y muchos llegaban a él y creían en él, y allí estuvo hasta el principio del año trigesimotercero.

Entonces sucedió el que Lázaro enfermase y muriese y que las hermanas de este se dirigieran a Cristo, diciéndole: “Señor, he aquí al que amas, está enfermo”. Y es cuando Cristo fue a reanimar a Lázaro. Este hecho, sin embargo, preocupaba a sus discípulos, dado que Cristo estaba en ese momento en un lugar seguro y, para reanimar a Lázaro, tenía que ir cerca de Jerusalén, donde había un gran peligro (Jn. 11). Y se constata una continuación en el relato, porque después de que, al final de Jn. 10, se hable de cómo los judíos desearon lapidar a Cristo y cómo, alejándose, permaneció al otro lado del Jordán predicando, se prosigue al principio del capítulo undécimo: “estaba enfermo un tal Lázaro, de Betania”. Esa resurrección de Lázaro tuvo lugar en el primer mes del año trigesimotercero, es decir, en marzo, y entonces los judíos se agitaron con gran celo viendo este milagro y, retirándose, refirieron aquello a los fariseos. Y se dice en el mismo capítulo que los pontífices y fariseos llegaron a un acuerdo y decían: “¿qué

---

<sup>365</sup> También llamadas Purificaciones o Luminarias, se celebra el 25 del mes Casleu -mes que abarca de fines de noviembre a fines de diciembre del calendario gregoriano- y tiene una duración de ocho días. Conmemora la derrota de los griegos y la recuperación de la independencia hebrea a manos de los macabeos, así como la purificación del segundo templo de Jerusalén de los iconos paganos. La tradición refiere el milagro de un candelabro del templo que pudo encenderse durante ocho días consecutivos con una exigua cantidad de aceite. De ahí la costumbre de la festividad de encender, de forma progresiva, un candelabro de nueve brazos (uno por cada uno de los días, además de un brazo “piloto” o “sirviente”, *shamash* en hebreo, con el que se encienden los otros brazos, uno más cada día).

haremos, puesto que este hombre hace muchos milagros?”. En ese momento decidieron matar a Cristo. Y se dice: “así, pues, Jesús no se movía públicamente entre los judíos, sino que se alejó hacia la región contigua al desierto, a una ciudad llamada Efrén, y allí se quedó con sus discípulos”.

Y sigue: “estaba próxima la Pascua de los judíos”. Esa era la Pascua del año trigesimotercero, en la que Cristo murió, dado que después de esto se dice: “por consiguiente, buscaban a Jesús y conversaban, diciendo: ¿qué pensáis? ¿que no vendrá para el día de fiesta?”. Y sigue: “dieron los pontífices y los fariseos la orden de que si alguien sabía dónde estaba, lo indicase para prenderle”. Y entonces, al inicio del capítulo duodécimo, se sigue tratando sobre la fiesta de los ramos de las palmas<sup>366</sup>, la cual tuvo lugar seis días antes de la fecha de la muerte de Cristo. Y después de esto, al inicio del capítulo decimotercero, se relata la cena de Cristo con sus discípulos, que acaeció el día anterior a su muerte.

Así, con lo expuesto, se observa que Cristo, después del inicio de su año trigésimo, vivió cuatro veces la Pascua: la primera se cita en Jn. 2, la segunda se cita en Jn. 5, la tercera se cita en Jn. 6 y la cuarta se cita en Jn. 11. Y en esa cuarta murió. La primera fue la Pascua del año trigésimo, la segunda fue la Pascua del año trigesimoprimer, la tercera fue la Pascua del año trigesimosegundo y la cuarta fue la Pascua del año trigesimotercero.

Esos datos se obtienen por deducción a partir del relato de San Juan, el cual ninguna otra cosa refleja desde el inicio del primer capítulo, donde se trata del bautismo de Cristo, hasta el inicio del decimotercero, donde se habla de la cena con los discípulos antes de su muerte. De este modo, se desarrolla el relato de tres años completos y uno incompleto. Y nadie puede detallar más la vida de Cristo después de su bautismo de lo que lo hacen estos relatos que han sido descritos, a no ser que, por algún motivo, se

---

<sup>366</sup> Con la expresión “fiesta de los ramos de las palmas” se alude al jolgorio que se produjo entre la multitud portadora de estos ramos al recibir solemnemente a Cristo a su llegada a Jerusalén. No se debe confundir esto, pues, con la fiesta judía de los Tabernáculos, aun cuando aquí también se utilicen las palmas, puesto que esta última tiene lugar en el mes séptimo de los judíos y no en el primero, que es cuando se produce la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén para celebrar la Pascua. Sobre la fiesta de los Tabernáculos, véase nota 299.

dijera que el relato de San Juan no tiene continuidad, afirmación que evidentemente carece de fundamento.

Por todo lo dicho, son evidentes aquellas dos ideas que habíamos abordado anteriormente. La primera es que no puede afirmarse que Cristo muriese antes de comenzado el año trigesimotercero de su vida, dado que después de su bautismo recoge San Juan el hecho de haber vivido Cristo cuatro veces la Pascua, por lo que, después del bautismo, vivió al menos cuatro años, a saber, tres completos y uno incompleto. Completos fueron el trigésimo, el trigesimoprimer y el trigesimosegundo. Incompleto, el trigesimotercero, del que Cristo no vivió sino aquellos días que hay entre su nacimiento y la Pascua de los judíos, lo que equivale a tres meses o poco más. Y respecto a esto no puede haber duda alguna, a no ser que cuestionemos la palabra de San Juan, puesto que en verdad una cuádruple Pascua no puede existir si no transcurren cuatro años. De esto se deduce que de ningún modo ha de ser aceptada aquella afirmación que sostiene que Cristo murió en el año trigesimosegundo de su vida todavía no completo, porque en ese caso no podría contarse después del bautismo de Cristo sino una triple Pascua, al haberse producido el bautismo en el inicio del año trigésimo (Lc. 3): “estaba Jesús comenzando los treinta años”, por lo que es necesario que se sostenga que él murió en el año trigesimotercero o en algún otro posterior, pero bajo ningún concepto puede sostenerse que murió antes<sup>367</sup>. La segunda idea era que Cristo murió exactamente en dicho año trigesimotercero, lo cual parece evidente, puesto que, después del inicio del año trigésimo, cuando Cristo fue bautizado, sitúa Juan una cuádruple Pascua, siendo en la última de ellas cuando murió Cristo. Así que murió en el año trigesimotercero.

Esa prueba parece determinante, salvo que se diga que entre esa cuádruple Pascua omitió San Juan alguna Pascua, pues respecto a la primera de ellas es evidente que tuvo lugar en el año trigésimo, debido a que, de lo contrario, transcurriría casi un año completo después de que Cristo hubiera comenzado a rodearse de discípulos, en el cual no haría nada. Eso es evidente por el razonamiento que hicimos antes acerca de la narración contenida desde el primer capítulo de Juan hasta la mitad del segundo.

---

<sup>367</sup> Como se verá en los siguientes capítulos, el autor argumenta que también las pruebas astronómicas desmienten una muerte anterior al año trigesimotercero.

Respecto a la cuarta Pascua, también se evidencia suficientemente que habría sido aquella en la que Cristo murió, al ser ubicadas allí, al tiempo, la fiesta de los ramos de palmas y el día de la cena del Señor, acontecimientos que tuvieron lugar en el año de la muerte de Cristo. Por su parte, no puede aceptarse sin más que San Juan haya omitido algunos años de aquella época en que Cristo predicó, en primer lugar porque el propio relato de San Juan presenta de por sí bastante continuidad, como ya referimos antes, y en segundo lugar porque en las Escrituras se ha de presuponer en todo momento que la narración es continuada y sin omisión alguna, a no ser que se constate claramente la omisión, como también que la narración sigue un orden natural, sin anticipación ni recapitulación, a no ser también que la anticipación o la recapitulación sean evidentes, por lo cual siempre se ha de presuponer el orden lógico, que es el habitual, excepto que haya motivo para sospechar una ordenación especial. Sin embargo, escribir algo con la omisión de determinadas cosas o con anticipación o recapitulación son modos especiales, por lo que nunca se ha de presuponer que se dan en la Escritura, excepto cuando se haya probado fehacientemente que concurre alguna de ellas. El motivo para proceder así reside en que, de no ser así, se perdería toda la confianza de la Escritura si creyéramos que avanza a través de omisiones, anticipaciones o recapitulaciones, salvo cuando estas aparezcan explícitamente<sup>368</sup>. En el caso presente, sin embargo, no nos consta que San Juan hay omitido ningunos años ni ninguna Pascua de la vida de Cristo, desde su bautismo hasta su muerte, y, por su parte, señala una cuádruple Pascua. Ante ello, se ha de creer que no hubo nada más que esa cuádruple Pascua. Así, Cristo moriría al principio del año trigesimotercero de su vida.

---

<sup>368</sup> Como tantas veces en el *Defensorio*, he aquí una alusión a la confianza plena del autor sobre la veracidad de la Sagrada Escritura, a la cual se someten las ideas que puedan oponerse a lo recogido en ella, por muy fundamentadas que estén.

## CAPITULUM XIII

### **In quo incipit tertia via probandi, scilicet, astrologica, et ponuntur quatuor supposita ad probandum hanc, tria illorum probantur hic**

Tertia probatio erat astrologica, non quidem quod tota sit astrologica, quia astrologia de talibus non considerat tanquam de subiecto vel de partibus subiecti artis, sed, praesuppositis quibusdam fundamentis legis Dei, ad quam proprie pertinet de morte Christi agere.

Astrologia est via probativa ad id quod intendimus. Et ista probatio est omnino necessaria, ita quod non habeat locum aliqua cavillatio de omissione, anticipatione vel recapitulatione, sicut haberet locum contra praecedentem probationem, quae erat pure evangelica. Ad inveniendum hoc, oportet quaedam praesupponi.

Primum est quod Christus mortuus est die veneris, sic patet Ioan. 19, scilicet: “iudaei, ergo, quoniam parasceve erat, ut non remanerent in cruce corpora sabbatho, rogaverunt Pilatum ut frangerentur crura eorum”. Et sic dies qua Christus pendebat in cruce erat parasceve, id est, dies veneris, et sequens dies erat sabbathum. Et ne manerent corpora illo die in cruce, sed morerentur cito, fracta sunt crura latronum, crura autem Christi non fracta sunt, quia iam erat mortuus. Idem patet Mc. 15, scilicet: “et cum iam sero esset factum, quia erat parasceve, quod ante sabbathum”. Et etiam Lc. 23 dicitur: “et dies erat parasceve et sabbathum illucescebat”, id est, sequens dies erat sabbathum.

Secundum praesuppositum est quod Christus mortuus est die quintadecima mensis primi iudaeorum, scilicet, luna quintadecima, nam iudaei computant menses per lunationes et quota est luna tot sunt mensis dies. Ideo apud iudaeos est festum Calendarum, scilicet, prima dies mensis (Num. 28 et 29), et illa dies vocatur Neomenia (Is. 1 et Psal. 80). Et sicut calendae vocantur apud nos prima dies mensis cuiuslibet, ita vocatum fuit istud festum Neomeniae apud iudaeos Calendarum, ad significandum quod dies Neomeniae est prima dies mensis, et in omni mense celebratur, et tamen Neomenia significat primam diem Lunae, scilicet, quando Luna est in coniunctione cum Sole et non apparet, et interpretatur Neomenia “novus defectus” vel “noviter deficiens”. Patet

hoc quia Christus mortuus est sequenti die post caenam et, tamen, ipse caenavit die quartadecima mensis ad vesperum, quando iudaei comedebant pascha, ut supra probatum est. Et istud festum est die quartadecima mensis primi (Lev. 23) et sequenti die post caenam mortuus est, quia, surgens de caena, introivit in hortum et ibi captus est a ministris iudaeorum, sequenti die mortuus est, ut colligitur Matt. 26 et 27, Mc. 14 et 15, Lc. 22 et 23 et Ioan. 18 et 19. Erat, ergo, dies quintusdecimus lunae quando Christus mortuus est.

Tertium praesuppositum est quod Christus mortuus est inter annum trigesimum et quinquagesimum aetatis suae. Nullus enim debet dubitare an Christus mortuus fuerit ante annum trigesimum, nam ante illud tempus nondum incoeperat praedicare nec facere aliquid eorum quae communiter traduntur ab Evangelistis. Patet quia Lc. 3, dicitur: “erat Iesus incipiens annorum triginta”, id est, incipiebat annum trigesimum, quando baptizatus est, ut ibi subiungitur.

Item, non pervenit Christus ad annum quinquagesimum, nam illo anno quo mortuus est dixerunt iudaei sibi: “quingenta annos nondum habes et Abraham vidisti?” (Ioan. 8). Hoc tamen dicebant Iudaei tanquam notissimum, quasi dicans, Christus gloriabatur se esse antequam Abraham fieret et, tamen, ad plus etiam si Christus vellet dicere se habere multos annos non poterat dicere quod erat quinquaginta annorum. Sicut si de aliquo homine trigintaquinque annorum, volendo arguere contra ipsum de manifestissimis, dicemus tamen: “non habes sexaginta annos”. Nam, licet posset mentiri dicendo se habere quinque vel sex annos supra veritatem vel infra, quod tamen dicat se habere quindecim vel viginti supra veritatem vel infra, nullo modo est verisimile. Ideo in talibus, respondens, etiamsi vellet subiicere verum vel falsum exprimere, nullo modo audebit, quia manifestissime apparebit eum mentitum. Ita nunc iudaei volebant convincere Christum de mendacio, cum ipse diceret se esse antiquiorem quam Abraham. Et si illi expressissent solum summam annorum eius vel paucos plus, poterat ipse dicere quod erat plurium annorum et non poterant eum manifeste convincere. Ideo dixerunt multos annos supra aetatem Christi, ut ipse erubesceret dicere se esse plurium annorum quam illi expressarant. Cum ergo dixerint quod nondum erat quinquaginta annorum, videtur dicendum quod nondum esset quadragintaquinque annorum, ut tantae aetatis appareret, nec forte quadraginta annorum. Christus tamen mortuus est in anno in quo ista dicta sunt, quia ista dicta sunt ei in festo Scenophegiae, quod est mense sexto,

et ipse mortuus est mense primo sequentis anni, ut ex supra dictis inductum est et satis manifestat Beatus Ioannes.

Non ergo inquirendum est de multis annis aetatis Christi in quo illorum mori potuerit, sed solum inquiretur de annis intermediis inter trigesimum et quinquagesimum, et licet communiter non dubiretur nisi de tribus annis, scilicet, trigesimosecundo, trigeimotertio et trigesimoquarto, et satis esset inquirere per viam astrologicam in quo istorum trium annorum mortuus fuerit. Ut, tamen, tollamus dubium secundum fundamenta Evangelii, ex quibus apparet eum fuisse mortuum inter annum trigesimum et quinquagesimum, de omnibus istis intermediis, scilicet, de quolibet istorum viginti annorum quaeretur in quo eorum mori potuerit.



## CAPÍTULO XIII

**Donde se da comienzo a la tercera vía argumentativa, esto es, la astronómica, y se exponen cuatro supuestos para demostrarla, tres de los cuales son desarrollados aquí**

La tercera prueba era la astronómica<sup>369</sup>, ciertamente no porque sea astronómica en sentido estricto, puesto que la astronomía no considera tales cosas de su dominio ni del de ninguna de las partes en que se estructura esa disciplina, sino porque, presupuestos algunos principios de la ley de Dios respecto a ella<sup>370</sup>, se puede utilizar con propiedad en aras a la determinación de la muerte de Cristo.

La astronomía es ahora utilizada como vía demostrativa de las teorías que sostenemos. Y esa demostración es completamente necesaria, para que no haya sospecha en relación con ninguna omisión, anticipación o recapitulación, como sí podía ocurrir con la prueba anterior, que era estrictamente evangélica. No obstante, para lograr esto, conviene que se presupongan algunas cosas.

Lo primero es que Cristo murió en viernes, tal como se indica en Jn. 19: “los judíos, pues, como era la preparación de la Pascua, para que no permanecieran los cuerpos en la cruz el sábado, rogaron a Pilato que les fueran quebradas sus piernas”. De modo que el día en que Cristo estaba colgado en la cruz era la víspera de Pascua, es decir, el viernes, y el siguiente día era sábado. Y para que no permanecieran los cuerpos aquel día en la cruz, sino que muriesen rápidamente, fueron quebradas las piernas de los ladrones, aunque no las de Cristo, puesto que ya había muerto. Lo mismo aparece en Mc. 15: “habiendo llegado ya la tarde, que era la preparación de la Pascua, porque era la víspera del sábado”. Y también en Lc. 23 se dice: “era el día de la preparación de la Pascua y comenzaba a brillar el sábado”, es decir, que el siguiente día era sábado.

---

<sup>369</sup> Aquí comienza la vía astronómica, ocupando varios capítulos, pues es la más compleja y larga, así como, según el autor, la más útil para conocer la fecha de la muerte de Cristo.

<sup>370</sup> Por ejemplo, el carácter inmutable de los movimientos astronómicos, que hace que sean de gran ayuda para fechar acontecimientos pasados, en este caso la muerte de Cristo.

El segundo supuesto es que Cristo murió en el día decimoquinto del primer mes de los judíos, es decir, en la luna decimoquinta, pues los judíos computan los meses en función de las lunaciones y los días de cada mes se delimitan en función de la luna que hay. Por eso, entre los judíos se celebra la fiesta de las Calendas, esto es, el primer día del mes (Núm. 28 y 29) y tal día es denominado entre ellos Neomenia<sup>371</sup> (Is. 1 y Sal. 80). Y, así como entre nosotros son denominadas calendas<sup>372</sup> el primer día de cada mes, de igual modo esa fiesta de la Neomenia fue llamada también entre los judíos Calendas, para dar a entender que el día de la Neomenia es el día primero del mes, de modo que se celebra todos los meses, aunque, sin embargo, en sentido estricto la Neomenia se refiere al primer día de luna, es decir, al momento en el que está en conjunción con el Sol y no es visible, pues Neomenia significa etimológicamente “nueva desaparición” o “desapareciendo nuevamente”. Todo esto se evidencia si tenemos presente que Cristo murió el día siguiente a la cena y que, no obstante, cenó en el día decimocuarto del mes, al atardecer, cuando los judíos comían la pascua, según fue demostrado. Y esa fiesta tiene lugar el día decimocuarto del mes primero (Lev. 23) y al día siguiente de la cena murió, puesto que, levantándose de la cena, entró en el huerto y allí fue capturado por los ministros de los judíos, muriendo al día siguiente, tal como se deriva de Mt. 26 y 27, de Mc. 14 y 15, de Lc. 22 y 23 y de Jn. 18 y 19. Era, pues, el día decimoquinto de la luna cuando Cristo murió.

El tercer supuesto es que Cristo murió entre el año trigésimo y el quincuagésimo de su vida. En realidad, nadie puede plantearse el que Cristo haya muerto antes del año trigésimo, pues en aquel tiempo todavía no había empezado a predicar ni a realizar ninguna de las cosas que habitualmente son referidas por los Evangelistas. A esta conclusión se llega al leer que en Lc. 3 se refiere: “estaba Jesús comenzando los treinta años”, esto es, empezaba el año trigésimo cuando fue bautizado, como allí se recoge.

Del mismo modo, Cristo no alcanzó el año quincuagésimo, pues en el año en que murió le dijeron los judíos: “¿todavía no tienes cincuenta años y has visto a Abraham?” (Jn. 8). Los judíos, por su parte, hablaban de esto como algo muy ilustrativo, como si

---

<sup>371</sup> Véase nota 325.

<sup>372</sup> Forma de denominar el día inicial de cada mes entre los romanos y que todavía pervivía en la época del autor.

dijesen que Cristo se gloriaba de existir antes de que Abraham existiese y, no obstante, por más que Cristo deseara decir que tiene muchos años, no podría decir que tenía cincuenta años. Igual que sí, respecto a algún hombre de treinta y cinco años, queriendo polemizar con él y deseando utilizar algo innegable, le decimos: “no tienes sesenta años”. Pues, aunque pudiera mentir, afirmando tener cinco o seis años más o menos de los que tiene realmente, si dijera, sin embargo, tener quince o veinte más o menos de la realidad, ello nunca sería verosímil. Por eso, en estos casos y aunque, al responder, deseara alejarse de la verdad y acariciar la falsedad, de ningún modo se atrevería a ello, puesto que se apreciaría de manera manifiesta que ha mentido. Así, pues, ahora los judíos deseaban poner en evidencia a Cristo por su mentira al afirmar ser más antiguo que Abraham. No obstante, si aquellos hubieran indicado únicamente sus años reales o pocos más, habría podido decir que tenía más y no habrían podido ponerle en evidencia. Por eso expresaron muchos años por encima de la edad de Cristo, para que se avergonzara de decir que tenía mayor número de años de lo que ellos habían afirmado<sup>373</sup>. De manera que, al haber dicho que todavía no tenía cincuenta años, queda fuera de duda que se ha de afirmar que todavía no tendría cuarenta y cinco años, incluso en caso de que aparentara esa edad, ni tal vez cuarenta años. Cristo, no obstante, murió en el año en que esas afirmaciones le fueron proferidas, porque esto ocurrió durante de la fiesta de la Escenopegia, que tiene lugar en el sexto mes<sup>374</sup>, y murió en el mes primero del siguiente año, según antes ha sido probado y según San Juan revela suficientemente.

Por consiguiente, no se han de considerar todos los años de la vida de Cristo como posibles para ubicar su muerte, sino que sólo se tomarán los años intermedios entre el trigésimo y el quincuagésimo, aunque generalmente no se dude sino sobre tres años, a saber, el trigesimosegundo, el trigesimotercero y el trigesimocuarto, por lo que sería

---

<sup>373</sup> Aunque es evidente que con este pasaje queda fuera de duda que Cristo no superaba los cincuenta años, ello no significa necesariamente que tuviese muchos años menos de cincuenta, en concreto poco más de treinta. De hecho, San Ireneo de Lyon lo interpreta (*Contra las herejías* II, 22, 6) como una prueba de que la edad de Cristo se aproximaría, sin alcanzarlos, a los cincuenta años, pues en caso de tener menos de cuarenta el reproche de los judíos al dirigirse a Cristo hablaría de cuarenta años y no de cincuenta. Por eso este autor defiende que Cristo superaba los cuarenta años. Véase nota 160.

<sup>374</sup> Véase nota 299. En realidad la Escenopegia tiene lugar el séptimo mes (Tishrí), según el cómputo hebreo que inicia el año en el mes Nisán.

suficiente indagar por la vía astronómica en cuál de esos tres años ha muerto. No obstante, y para disipar toda duda, se intentará averiguar, sobre la base de datos del Evangelio, del cual se deduce que murió entre el año trigésimo y el quincuagésimo, en cuál de esos veinte años pudo morir.

## CAPITULUM XIV

### **De quarto praesupposito et ibi multa de diversitate annorum solarium et lunarium, et de annis diversarum gentium et multa de mutatione anni iudaeorum, et de causa et de modo inveniendi primum mensem iudaeorum quolibet anno**

Quartum praesuppositum est quantum ad computationem istam quia Christus mortuus est mense primo iudaeorum. Videndum est quis esset iste mensis primus, ut sciamus cum quo mense nostro coincidit, quia, alias, nescimus dicere quis mensis de nostris erat quando Christus mortuus est, scilicet, an aprilis, martius vel aliquis alius.

In quo, sciendum quod, cum primus mensis sit principium anni et principia annorum apud diversas gentes diversa sint, erunt etiam primi menses diversi, sed etiam in hoc considerandum est quod quaedam gentes habent principium anni mutabile et aliae non, scilicet, quaedam gentes sunt quae, ubi semel habent principium anni, ibi semper habent illud, sicut sunt latini, graeci, aegypti, syrii, persae et multae gentes. Aliae autem sunt quae habent principium anni mobile, sicut saraceni. Ista diversitas venit ex eo quod quaedam gentes faciunt annos lunares, aliae annos solares. Illae gentes quae faciunt annos solares habent principium annorum suorum fixum, sicut latini, quorum annus semper incipit in ianuario, in hyeme, utpote, si semel incipiat annus latinorum die illo quo Sol est in vigesimo gradu Capricorni, semper incipiet eodem die, nec apparet aliqua diversitas, nisi in multis annis, scilicet, in centum annis uno die, vel quasi, propter motum augium, de quo non est ad praesens. Vulgus tamen non percipit istam differentiam. Quedam etiam gentes sunt quae incipiunt annum suum in autumno et semper sic incipiunt, scilicet, graeci, qui computant per annos Alexandri et incipiunt in octobri.

Gentes autem quae computant annos suos per Lunam, necesse est quod faciant mutationem in principiis annorum suorum, quia tempus variatur propter varietatem Solis et non propter varietatem Lunae. Nam quatuor diversitates temporum, scilicet, ver, aetas, autumnus et hyems non fiunt propter Lunam, sed propter Solem, quia alias quolibet mense essent istae quatuor diversitates, cum Luna quolibet mense compleat cursum suum.

Qui autem computant menses per Lunam faciunt duodecim menses, sicut qui computant annos solares. Menses tamen lunares non sunt aequales mensibus solaribus, quia una lunatio continent vigintinovem dies et duodecim horas vel quasi et duae lunationes simul continent dies quinquaginta novem. Ideo, illi qui volunt distinguere menses lunares, dando cuilibet dies integros, faciunt unum mensem ex triginta diebus et alium ex vigintinovem. Et sic procedunt. Et sic, duodecim menses lunares simul faciunt dies trecentos quinquagintaquatuor. Annus tamen solaris continet dies trecentos sexagintaquinque, praeter quartam bissextilem, et sic annus solaris abundat in undecim diebus ad annum lunarem.

Ex quo sequitur quod necesse est quod, si quis computet tempora sua per annos lunares, quod aliquando incipiat annum in hyeme, aliquando in aestate et sic de aliis partibus temporis. Patet hoc, quia si nunc computare inciperent annos solares et lunares eodem die, scilicet, prima die ianuarii, non finientur simul, quia annus lunaris erit minor undecim diebus et finietur de vigesimo decembris et, alio anno decurtando alios undecim dies, finietur die nona decembris, et alio anno decurtando sic finietur die vigesimaoctava novembris, et sic continue decurtabit usque in trigintatribus annis minuat et deficiat unus annus lunaris totaliter et redeat ad principium anni solaris. Et sic trigintatres anni solares faciunt trigintaquatuor annos lunares vel quasi.

Ista enim est computatio grossa et absoluta solum ad ostensionem differentiae mensium solarium et lunarium. Istum modum tenent saraceni, qui computant per annos lunares, et aliquando incipiunt annum suum in martio, aliquando in aprili, aliquando in octobri et sic de aliis partibus anni.

His visis, considerandum est de annis hebraeorum, et dicendum quod annus hebraeorum a principio non habebat tale initium quale nunc habet, incipiebat namque annus hebraeorum in octobri, eo quod a principio ipsi computaverunt annos secundum computationem gentium. Et quia aegyptii, inter quos israelitae creverunt et inceperunt esse populus, incipiebant tunc annos suos in octobri, iudaei quoque sic computabant. Periti tamen inter iudaeos dicunt quod hoc erat quia ipsi computabant annos suos a principio seculi et quia mundus creatus est in septembri, ergo incipit annus in octobri, nam dicunt quod die vigesimaquinta septembris creatus est mundus et dies sexta, in qua creatus fuit Adam, fuit dies ultima septembris, et sequenti die, in quo Deus cessavit ab

omni opera, scilicet, dies sabbathi, fuit prima dies octobris, et illa fuit prima dies anni, et sex dies praecedentes, in quibus fuit creatio, pertinent ad alium annum et illos sex ponunt iudaei tanquam unum annum.

Quod autem iudaei computarent isto modo annos patet Ex. 23, scilicet: “solennitatem quoque in exitu anni, quando congregaveris omnes fruges tuas de agro”. Ista solennitas est Scenophegiae, vel Tabernaculorum, quae est dies quindecim mensis septimi, scilicet, septembris, quo tempore omnia collecta sunt de agris, scilicet, fruges et vinum in terra calidissima, sicut est terra Aegypti respectu nostri. Et dicitur tunc exitus anni, id est, finis, scilicet, quia antiquitus solebat esse finis anni in septembri et principium in octobri. Patet hoc clarius Ex. 34 cum dicitur: “solennitatem quoque quando, redeunte anni tempore, cuncta conduntur” et agitur de solennitate Tabernaculorum, “quando conduntur”, id est, reconduuntur omnia, scilicet, fruges in horreis et vinum in apothecis, et hoc est “redeunte anni tempore”.

Dicitur enim “redire annus”, quoniam finitur unus annus et incipit alius. Et sic videtur quod annus incipiebat olim in fine septembris, quoniam est solennitas Tabernaculorum. Isto modo computaverunt iudaei annos quandiu fuerunt in Aegypto. Tempore autem illo quo Deus educere debuit illos, voluit quod mutaretur principium anni et quod ille mensis in quo exhibant de Aegypto esset principium omnium mensium et ibi inchoaretur annus. Sic patet Ex. 12, scilicet: “mensis iste vobis principium mensium erit, primus in mensibus anni”.

Hoc fecit Deus sicut faciunt principes terreni, qui, quando faciunt aliqua gesta magna, faciunt computari principia annorum ab illo tempore, sicut fuit de omnibus potentibus aeras, scilicet, de Nabuchodonosor, de Philippo, patre Alexandri, de Alexandro, de Diocletiano, de Octaviano, de Gerdauch et de Mahometo. Et, quia Deus faciebat opus magnificum, educendo israelitas de Aegypto, voluit quod, in memoriam illius beneficii, mutaretur principium anni et computaretur annus ab illo tempore quo de Aegypto educti sunt. Alia fuit causa quia Deus educens israelitas de Aegypto, assumpsit eos in populum specialem, sibi separando de omnibus gentibus (Ex. 19), scilicet: “vos ipsi vidistis quae fecerim Aegyptiis, quomodo portaverim vos super alas aquilarum et assumpserim mihi. Si ergo audieritis vocem meam et audieritis pactum meum, eritis

mihī in peculium de cunctis gentibus, mea est enim omnis terra et vos eritis mihī in regnum sacerdotale”.

Quia ergo computatio annorum quam prius tenebant iudaei erat a creatione mundi, per quam iudaei pertinebant ad Deum generaliter, ut omnes homines, liberatio autem de Aegypto fuit per quam specialiter pertinuerunt ad Deum, ut populus peculiaris. Ideo debuerunt potius computare annos suos a tempore quo exierunt de Aegypto quam a creatione mundi. Insuper iussit eis quod quolibet anno, die quartodecimo mensis primi, iudaei celebrarent Phase, occidentes agnum, eo modo quo fecerant in Aegypto (Num. 9 et Lev. 23). Iussit etiam ut istud semper esset in tempore novarum frugum, scilicet, in principio veris, quia illo tempore exierant de Aegypto (Dt. 16).

Tunc autem erat difficultas quomodo iudaei hoc facerent, quia, ut supra declaratum est, anni lunares sunt inaequales annis solaribus, et si uno tempore incipiant simul, postea variantur propter minoritatem lunarium, sicut supra declaratum est de annis arabum sive saracenorum. Si ergo iudaei non adhiberent in hoc aliquam sollicitudinem, inciperet aliquando annus eorum in martio, aliquando in augusto, aliquando in decembre et sic non retineretur significatio in festivitibus nec identitas temporis, scilicet, quia non fieret semper Pascha iudaeorum in principio veris, eo tempore quo exierunt de Aegypto, quia, cum mensis primus eorum aliquando deberet coincidere cum augusto nostro et aliquando cum nostro septembre et aliquando cum decembre, celebraretur tunc Pascha die quartodecimo mensis, et sic non convenienter significaretur in illa festivitate exitus israelitarum de Aegypto, quia non fiebat illo tempore. Debuerunt ergo conari iudaei ut mensis suus primus semper inciperet circa medium nostri martii, paulo ante vel paulo post, eo quod tunc est principium veris et illo tempore exierunt de Aegypto.

Ita autem faciunt, quia apud iudaeos regula est quod illa lunatio, cuius principium est magis propinquum aequinoctio vernali, sive praecedat sive sequatur, est primus mensis iudaeorum, et die quartodecimo huius lunationis est Pascha suum. Ideo semper videmus quod Pascha iudaeorum est circa medium martii vel ad finem aut in principio aprilis. Hoc autem non poterant facere componendo annos ex duodecim lunationibus, quia tunc variarentur principia annorum suorum, sicut variantur principia annorum arabum, sicut supra declaratum est, eo quod duodecim lunationes non complent unum annum solare, sed deficiunt dies undecim, si constituent annos ex tredecim lunationibus, variabuntur



magis principia annorum lunatium, quia tredecim lunationes continent trecentos et octoginta et quattuor dies et superbundat in diebus undeviginti ad annum solarem, et tunc est maior variatio quam prius, si constituerentur ex duodecim lunationibus.

Fecerunt, ergo, alium modum, scilicet, quosdam fecerunt ex duodecim lunationibus et alios ex tredecim, et fuit iste modus, quod fecerunt quemdam circulum undeviginti annorum solarium, in quo Luna rediret ad principium in quo prius fuit cum sole. Nam, si nunc Sol et Luna coniungantur in uno loco sive in aliquo loco, iterum completis decem novem annis coniunguntur in eodem loco et in decem et novem annis solaribus sunt decem et novem anni lunares, et in super septem menses, quos superaddunt septem annis lunaribus, quorum quilibet habet tredecim menses. Et isti anni vocantur “superexcrecentes”, vel “embolismales” secundum quosdam, et sic, de illis undeviginti annis, duodecim sunt simplices, id est, habet quilibet duodecim lunationes, et septem sunt superexcrecentes vel embolismales. Et computantur sic, scilicet, quod de istis decem et novem annis, tertius, sextus, octavus, undecim, decimusquartus, decimusseptimus et decimusnonus sunt embolismales, reliqui autem habent duodecim lunationes solum, et secundum istum modum fit quod principium anni iudaeorum est semper apud aequinoctium vernale, parum ante vel parum post. Et istum modum servaverunt ab exitu de Aegypto et etiam servant iudaei hodierni. Erat tamen aequinoctium vernale tempore Christi die vigesimatertia vel vigesimaquarta die martii, nunc autem est undecima vel duodecima die martii, iudaei tamen semper servant coniunctionem propinquam aequinoctio.

Ista dicta sunt grosse, potius vulgariter quam astrologice, quia non negociamur principaliter de his, sed ponuntur ut quaedam instructiones ad sciendum quaedam praesupposita, quibus uti debemus in probatione de tempore mortis Christi.

Ex praedictis apparent quatuor praesupposita. Primum, quod Christus mortuus est die veneris. Secundum, quod mortuus est luna quintadecima mensis primi. Tertium, quod mortuus est inter annum trigesimum et quinquagesimum. Quartum, quod iste primus mensis in quo Christus mortuus est erat lunatio illa cuius principium maxime propinquum erat aequinoctio vernali, scilicet, caput Arietis. Ad hoc, ergo, quod concludatur mortem Christi fuisse in aliquo anno vel in alio necesse est quod omnia ista quatuor concurrant, alias non erit ibi mors Christi.

## CAPÍTULO XIV

### **Sobre el cuarto supuesto y donde además se exponen muchos aspectos de la variedad de años solares y lunares, así como se tratan los años de los diversos pueblos y el cambio en el año de los judíos, junto a su causa y el modo de determinar el primer mes de los judíos para cualquier año**

El cuarto supuesto en relación al cómputo de la muerte de Cristo es que murió en el primer mes de los judíos. Se ha de determinar cuál sería ese primer mes, para saber con qué mes nuestro coincide, puesto que, en caso contrario, no podríamos determinar qué mes de los nuestros tenía lugar cuando Cristo murió, es decir, si era abril, marzo u otro mes.

En relación a ello se debe indicar que, estando situado siempre el primer mes al inicio del año y siendo diversos los principios de los años entre los diferentes pueblos, serán variados también los primeros meses de los distintos pueblos<sup>375</sup>, aunque respecto a esto se ha de aclarar que algunos pueblos tienen un principio de año en sí variable, mientras que otros no, es decir, que hay algunos pueblos que, allí donde tienen una vez el principio del año, allí lo tienen siempre, como pasa con los latinos, griegos, egipcios, sirios, persas y muchos otros. Hay algunos, por el contrario, que tienen un inicio de año mudable, como ocurre con los sarracenos<sup>376</sup>. Esa variedad viene justificada porque unos pueblos utilizan los años lunares y otros los solares. Así, aquellos pueblos que se basan en los años solares tienen el principio de sus años fijo, como los latinos, cuyo año siempre comienza en enero, en invierno, de modo que, si en una ocasión empieza el año de los latinos aquel día en que el Sol se halla en el vigésimo grado de Capricornio, siempre empezará ese mismo día, de manera que no habrá ningún cambio, salvo después de muchos años, a saber, aproximadamente un día cada cien años, a causa del

---

<sup>375</sup> Es decir, que cada pueblo empieza el año en un mes juliano distinto. Incluso a veces un mismo pueblo empieza cada año en un mes diferente, como a continuación se indica.

<sup>376</sup> Los sarracenos tienen un inicio de año fijo, lo que ocurre es que este inicio se basa en la Luna y no en el Sol, de ahí que se diga que el inicio es “mudable”, mutabilidad que debe entenderse en relación con el Sol. Además, como más abajo explica el autor, el que sea variable en relación con el Sol genera una serie de problemas.

movimiento augeo<sup>377</sup>, algo de lo que no vamos a tratar en este momento. Además, la gente corriente no percibe esa diferencia. También hay pueblos que comienzan su año en el otoño y siempre lo empiezan así, por ejemplo los griegos, quienes computan según los años de Alejandro y lo comienzan en octubre<sup>378</sup>.

En cambio, en el caso de los pueblos que computan sus años según la Luna es inevitable que presenten una modificación en los comienzos de sus años, puesto que las estaciones cambian a causa de la variación del Sol y no a causa de la variación de la luna. Así, pues, la sucesión de las cuatro estaciones, a saber, primavera, verano, otoño e invierno, no se produce por causa de la Luna sino por causa del Sol, puesto que, de no ser así, en cualquier mes se produciría esa cuádruple sucesión, al completar la Luna en ese período de tiempo su curso íntegro.

Quienes, por su parte, computan sus meses en función de la Luna tienen doce meses, lo mismo que los que utilizan los años solares. Sin embargo, los meses lunares no son iguales a los meses solares, puesto que una lunación contiene veintinueve días y doce horas aproximadamente y dos lunaciones juntas contienen cincuenta y nueve días. Por eso, aquellos que desean delimitar los meses lunares, concediendo a cada uno de ellos un número de días enteros, establecen un mes de treinta días y otro de veintinueve. Y de esta forma actúan. Así, doce meses lunares juntos suman trescientos cincuenta y cuatro días. Sin embargo, un año solar contiene trescientos sesenta y cinco días, además del cuarto bisiesto, de manera que el año solar sobrepasa en once días al año lunar.

De eso se deriva que es inevitable que, si alguien computa su tiempo mediante años lunares, a veces comience el año en invierno, otras veces en verano, y así con las otras partes del año. Es evidente que si se empezaran a computar años solares y lunares en un mismo día, por ejemplo el primer día de enero, no tendrían un final simultáneo, debido a que el año lunar es menor en once días, de manera que dicho año lunar terminaría el día vigésimo de diciembre y, suprimiéndose de nuevo al siguiente otros once días, se

---

<sup>377</sup> Se refiere al conocido como “movimiento de precesión de los equinoccios”, que consiste en un lento desplazamiento del eje de rotación de la Tierra en base al cual la orientación de dicho eje se mueve aproximadamente, como dice el texto, un grado cada siglo (exactamente cada 71,6 años), con lo que en unos 25776 años recorre una circunferencia completa (360°).

<sup>378</sup> Alusión a la “era seléucida”, que fija el inicio del año el día uno de octubre. Véase nota 384.

acabaría entonces el día noveno de diciembre y, al año siguiente, se acabaría el día vigesimooctavo de noviembre, de modo que se recortaría continuamente hasta que transcurran treinta y tres años y se recorte un año lunar entero y entonces se vuelva al principio del año solar. Por lo tanto, treinta y tres años solares equivalen aproximadamente a treinta y cuatro años lunares.

Ese es, en efecto, el cómputo completo y preciso para la obtención de la diferencia de los meses solares y lunares. Este último procedimiento lo utilizan los sarracenos, quienes computan según los años lunares, por lo que a veces empiezan su año en marzo, a veces en abril, a veces en octubre, y así respecto a las otras partes del año.

Vistas estas cosas, hemos de centrarnos en los años de los hebreos, y se ha de decir que dicho año no tenía en un principio el inicio que ahora tiene, pues antes empezaba en octubre, y eso porque en aquella época los hebreos contaban los años siguiendo el cómputo de otros pueblos. Y puesto que los egipcios, entre los que los israelitas crecieron y empezaron a ser un pueblo, comenzaban entonces sus años en octubre, los judíos también computaban de este modo. Los maestros judíos, sin embargo, dicen que esto se debía a que computaban sus años en función del inicio de los tiempos y que el mundo fue creado en septiembre, por lo que el año empezaría en octubre, pues mantienen que en el vigesimoquinto día de septiembre fue creado el mundo, que el sexto día, en el que fue creado Adán, fue el último día de septiembre y que el siguiente día, en el que Dios descansó de todo trabajo, es decir, el sábado, fue el primer día de octubre, de modo que este fue el primer día del año, mientras que los seis días precedentes, en los que tuvo lugar la creación, pertenecen a otro año, por lo cual los judíos consideran aquellos seis días como un año completo<sup>379</sup>.

Sea por lo que sea, el hecho de que los judíos computan los años de ese modo queda reflejado en Ex. 23: “también fiesta solemne al terminar el año, cuando hayas recogido todos tus frutos del campo”. Esa fiesta solemne es la Escenopegia o Tabernáculos, que se celebra el día quince del mes séptimo, es decir, de septiembre, en la cual todo ha sido ya recolectado de los campos, esto es, los frutos y el vino en el caso de una tierra muy

---

<sup>379</sup> Realmente, los meses en que tuvo lugar la creación proceden de una tradición posterior, pues el relato del Génesis no proporciona ningún dato al respecto.

cálida, como ocurre con la tierra de Egipto si se compara con la nuestra. Y a aquel momento se le denomina el término del año, o sea, su final, sin duda porque en la Antigüedad solía producirse el final del año en septiembre o principios de octubre. Se percibe esto todavía más claramente en Ex. 34, cuando se dice: “también fiesta solemne cuando, doblando el año, todo se recoge”, lo que se refiere a la solemnidad de los Tabernáculos, pues la expresión “cuando se recoge” se refiere a “cuando es guardado todo”, a saber, los frutos en los graneros y el vino en las bodegas, y esto tiene lugar “doblando el año”.

Se dice, en efecto, “doblar el año” porque se acaba un año y empieza otro. Y así se ve que el año comenzaba en aquel tiempo a finales de septiembre, cuando tiene lugar la fiesta solemne de los Tabernáculos. De este modo computaron los judíos los años mientras estuvieron en Egipto. En cambio, en la época en que Dios decidió hacerles salir, quiso que se cambiara el inicio del año y que aquel mes en que salían de Egipto constituyera el primero de todos los meses y que en ese momento se empezara el año. Así se nos muestra en Ex. 12: “ese mes será para vosotros el primero de los meses, el primero de los meses del año”<sup>380</sup>.

Dios actuó con ello de la misma forma que los príncipes terrenales, quienes, cuando llevan a cabo alguna hazaña brillante, hacen que los inicios de los años sean computados a partir de aquel momento, como ha sucedido con todos los fundadores de eras, por ejemplo, con Nabucodonosor<sup>381</sup>, con Filipo<sup>382</sup>, padre de Alejandro, con el

---

<sup>380</sup> En verdad, nunca abandonaron totalmente el antiguo cómputo de la creación, según se desprende de las distintas citas del libro del *Éxodo* que se han expuesto un poco más arriba (Ex. 23 y 34). Por su parte, en la actualidad la mayoría de los judíos conmemoran el mes Tishrî (septiembre-octubre) como el primero del año. Véase nota 327.

<sup>381</sup> No tenemos constancia de la existencia de una era del rey babilónico Nabucodonosor, sólo de la de Nabonasar, rey de Babilonia anterior a Nabucodonosor. En honor de Nabonasar se utilizó la era que lleva su nombre, que comenzaba en el año 747 a.C., que es cuando comienza a reinar. No obstante, es probable que también se hubiesen utilizado los años del reinado de Nabucodonosor como forma de fechar los acontecimientos, algo muy habitual, especialmente en el caso de grandes monarcas, como fue este.

<sup>382</sup> Tampoco nos consta esta era. Probablemente también consistiría en fechar los acontecimientos en función de los años de gobierno, en este caso de Filipo de Macedonia. Presumiblemente su “era” no trascendería su reinado, por cuanto que este monarca tuvo una importancia relativa y, desde luego, fue eclipsado por la figura de su hijo Alejandro Magno. Sí es cierto que a la “era de Alejandro” (véase nota

propio Alejandro<sup>383</sup>, con Diocleciano<sup>384</sup>, con Octavio<sup>385</sup>, con Yazdgerd<sup>386</sup> o con Mahoma<sup>387</sup>. Y, dado que Dios realizaba una obra maravillosa, sacando a los israelitas de Egipto, deseó que, en recuerdo de aquel beneficio, fuera modificado el inicio del año y que el año se computara desde el momento en que fueron sacados de Egipto. Otro motivo para el cambio fue que Dios, sacando a los israelitas de Egipto, les consideró un pueblo especial, escogiéndoles de entre todos los pueblos (Ex. 19), a saber: “vosotros mismos habéis visto lo que he hecho a los egipcios, de qué modo os he transportado sobre alas de águilas y os he traído hacia mí. Así, pues, si oís mi voz y cumplís mi pacto, seréis para mí un regalo entre todos los pueblos, puesto que mía es toda la tierra y vosotros seréis para mí un reino sacerdotal”.

Así que el cómputo de los años que primeramente utilizaban los judíos se basaba en la creación del mundo, por el cual los judíos se debían a Dios de manera general, igual que lo hacen todos los hombres, mientras que, por su parte, mediante la liberación de

---

siguiente) se la conoció a veces como la “era de Filipo” en honor a Filipo III, hermanastro de Alejandro, que le sucedió en el trono.

<sup>383</sup> Los griegos usaron la era alejandrina, que tomaba como inicio la fecha de la muerte de Alejandro Magno, acaecida el año 323 a. C. También recibe la denominación de “era de Filipo”, como se ha indicado en la nota anterior. Por otro lado, también se utilizó la “era seléucida”, que tuvo su origen en el año 312 a.C., once años después de la muerte de Alejandro Magno, fecha en la que el general Seleuco asumió el mando del imperio seléucida, uno de los reinos helenísticos herederos del imperio alejandrino. A la era seléucida también a veces se la denomina la “era de Alejandro”.

<sup>384</sup> La era diocleciana, conocida también como la “era de los mártires” por cuanto que toma como referencia al emperador que promovió la más intensa persecución en Roma contra los cristianos, inicia su cómputo el 29 de agosto del año 284 d.C., que es el momento en que sube al poder el emperador Diocleciano. La era se usó sobre todo en el oriente helenístico durante los siglos IV y V d.C., si bien la Iglesia Copta todavía la utiliza en la actualidad.

<sup>385</sup> El reinado de Octavio Augusto dio origen a la llamada era Augustea, que comenzaba en el año 29 a.C., en honor de la batalla de Actium, en la que Augusto venció a Marco Antonio y se hizo con el dominio de Roma. También Augusto instituyó la “era hispánica”, usada desde el siglo III d.C. hasta la Baja Edad Media, aunque su vigencia se ciñó a los reinos cristianos de la Península Ibérica, incluido Portugal. Esta era tomó como referente cronológico la pacificación de Hispania por Augusto, convencionalmente fechada en el año 38 a.C.

<sup>386</sup> Yazdgerd III fue un rey persa que ascendió al trono en el año 632 d.C. En este año comienza el calendario zoroástrico, que continúa utilizándose actualmente entre los parsis.

<sup>387</sup> La llamada “hégira” o huida de La Meca a Medina por parte de Mahoma, fechada en el año 622 d.C., marca el inicio de la era musulmana, que aún hoy rige el mundo islámico.

Egipto se unieron especialmente a Dios, como pueblo especial. Por eso se sintieron más obligados a computar sus años en función del tiempo desde el que salieron de Egipto que desde la creación del mundo. Además, Dios les mandó que todos los años, en el día decimocuarto del mes primero, los judíos celebraran la Pascua, sacrificando un cordero, igual que habían hecho en Egipto (Núm. 9 y Lev. 23). De igual modo les ordenó que eso siempre tuviera lugar en la época de los frutos nuevos, o sea, al principio de la primavera, puesto que fue en aquella época cuando salieron de Egipto (Dt. 16).

Ahora bien, en este caso la dificultad residía en cómo los judíos llevarían esto a cabo, puesto que, como anteriormente se ha dicho, los años lunares son diferentes respecto a los años solares, por lo cual, aunque en una ocasión ambos empezaran al mismo tiempo, es inevitable que después se modifiquen a causa de la menor duración de los años lunares, según se expuso sobre los años de los árabes o sarracenos. De forma que, si los judíos no mostraran ninguna preocupación por esto, a veces empezaría su año en marzo, otras veces en agosto, otras en diciembre, de modo que no se mantendría la significación de las festividades ni su identidad del tiempo, a saber, porque no se celebraría siempre la Pascua de los judíos al inicio de la primavera, tiempo en que salieron de Egipto, puesto que, como el primer mes de ellos a veces coincidiría con nuestro agosto, a veces con nuestro septiembre y a veces con diciembre, se celebraría en dicho momento la Pascua, en el día decimocuarto de ese mes, y de ese modo no se conmemoraría adecuadamente en aquella fiesta la salida de los israelitas de Egipto, debido a que esta no siempre se habría producido en el momento de la celebración. Por consiguiente, los judíos se vieron obligados a procurar que su primer mes siempre empezara sobre mediados de nuestro marzo aproximadamente, porque en ese momento se produce el inicio de la primavera y es en aquel tiempo cuando salieron de Egipto.

De hecho es así como lo hacen, puesto que entre los judíos la norma es que aquella lunación cuyo inicio esté más próximo al equinoccio de primavera, ya lo preceda o lo siga, corresponde a su primer mes, siendo en el día decimocuarto de esta lunación cuando tiene lugar su Pascua. Por eso siempre observamos que la Pascua de los judíos se produce en torno a mediados o finales de marzo o incluso a principios de abril. Esto, sin embargo, no podían llevarlo a cabo formando años de doce lunaciones, puesto que entonces variarían los inicios de sus años, como varían los inicios de los años de los árabes, tal y como antes se indicó, puesto que doce lunaciones no cubren un año solar,

sino que les faltan once días, mientras que si forman años de trece lunaciones, variarían todavía más los inicios de los años lunares, puesto que trece lunaciones contienen trescientos ochenta y cuatro días y, por tanto, sobrepasan en diecinueve días el año solar, en cuyo caso la diferencia es mayor que si estuviesen compuestos por doce lunaciones.

Ante ello, actuaron de otro modo, a saber, formando algunos de doce lunaciones y otros de trece, y fue de esa manera como obtuvieron una especie de círculo de diecinueve años solares, tras el que la Luna volvía al punto inicial en el que estuvo, junto al sol. Es decir, que si en un determinado momento el Sol y la Luna se juntan en un lugar u otro, pasados diecinueve años se juntan de nuevo en ese mismo lugar, por lo que en diecinueve años solares hay diecinueve años lunares, además de siete meses, los cuales se sobreañaden a siete de esos años lunares, por lo que cada uno de estos siete años tiene trece meses. Y esos años se denominan “sobrecrecientes” o, según algunos, “embolismales”, de tal modo que, de aquellos diecinueve años, doce son simples, es decir, que cualquiera de ellos tiene doce lunaciones, mientras que los otros siete son sobrecrecientes o embolismales. Y, en concreto, se computan de tal manera que, de esos diecinueve años, el tercero, el sexto, el octavo, el undécimo, el decimocuarto, el decimoséptimo y el decimonoveno son embolismales, mientras que el resto tienen sólo doce lunaciones, por lo que de esa manera se consigue que el inicio del año de los judíos se produzca siempre en torno al equinoccio primaveral. Y así conmemoraron la salida de Egipto y todavía la conmemoran los judíos de hoy. Además, aunque el equinoccio primaveral tenía lugar en la época de Cristo el día vigesimotercero o el día vigesimocuarto de marzo y ahora se produce el undécimo o duodécimo día de marzo<sup>388</sup>, los judíos, sin embargo, siempre se sirven de la conjunción próxima al equinoccio.

---

<sup>388</sup> Esta diferencia se debe a un defecto en los años bisiestos del calendario juliano, los cuales tenían lugar inexcusablemente cada cuatro años, error solventado en el calendario gregoriano mediante la supresión de algunos años bisiestos (no se añade inevitablemente un año bisiesto cada cuatro años, como ocurría en el calendario juliano, sino que sólo será bisiesto el año divisible entre “4” y, para los años que terminen en “00”, únicamente si son divisible entre “400”). Con esta reforma se equipararon el calendario civil y el solar, de manera que los solsticios y equinoccios tendrán lugar siempre en torno al día vigésimo del mes correspondiente, lo que llega hasta nuestros días.



Todo lo expuesto se ha indicado de modo general, sin perseguir ningún rigor astronómico, puesto que no estamos indagando específicamente sobre estos temas, sino que lo utilizamos como apoyo para obtener determinadas presuposiciones, de las cuales debemos servirnos para el establecimiento del momento de la muerte de Cristo.

De lo dicho, pues, se siguen cuatro presuposiciones. Primera, que Cristo murió en viernes. Segunda, que murió durante la luna decimoquinta del mes primero. Tercera, que murió entre el año trigésimo y el quincuagésimo. Cuarta, que ese primer mes en el que Cristo murió correspondía a aquella lunación cuyo inicio estaba más próximo al equinoccio primaveral, a la cabeza de Aries. Así, pues, para que se concluya de forma incuestionable que la muerte de Cristo tuvo lugar en un año o en otro, es necesario que concurren esas cuatro circunstancias, pues, de no ser así, no se podrá fechar en ese momento la muerte de Cristo.

## CAPITULUM XV

**In quo inducitur quod, inter annum trigesimum aetatis Christi et annum quinquagesimum, de quibus poterat esse dubium, quod in nullo fuerit mortuus, nisi anno trigesimotertio suo inchoato, tertia die aprilis**

Praesuppositis praecedentibus, nunc videndum est in quo anno Christus mortuus fuerit. Et, quia diximus quod mortuus est inter annum trigesimum et quinquagesimo, solum de annis istis videndum est.

Dicendum quod anno trigesimoprimo Christus non potuit mori, quia tunc luna quintadecima mensis primi erat die vigesimaseptima martii et erat dies ille dies martis. Christus, tamen, mortuus est die veneris, ut patet ex praesupposito.

Modus autem probandi quod dies vigesimusseptimus martii illius anni erat dies martis potest haberi multipliciter.

Primo, per regulam de notis feriarum, per quas incipiunt anni vel menses, quae regula ponitur in canonibus tabularum regis Alphonsi et ponitur etiam communiter in canonibus omnium tabularum quae procedunt per diversas ad sciendum in quo die incipiat quolibet annus.

Alio modo, potest haberi per artem literae dominicalis, per quam potest sciri usque ad mille annos, vel plures, quae erit litera dominicalis illius anni, ita possumus scire, de annis iam praeteritis, quae fuit litera dominicalis in quolibet illorum et, per illam, patet de omnibus feriis. Et sic potest sciri quae litera dominicalis fuerit in anno Christi trigesimoprimo, praesupposito quod sciamus quot anni fuerunt inter illum et inter istum qui modo est.

Alio modo, posset sciri sine aliqua arte, modo vulgari, discurrendo per annos, scilicet, si sciamus in quo die incepit iste annus, sciemus in qua die incepit praecedens, et sic de omnibus praeteritis, retrocedendo continue usque ad annum Christi trigesimumprimum, de quo volumus.

Quod autem sciatur quod die vigesimoseptimo martii in illo anno fuerit luna quintadecima, patet computando mediam coniunctionem et oppositionem Solis et Lunae per tabulas regis Alphonsi, accipiendo radices istorum motuum ex aera Christi, vel ex quacunque alia aera, qui in hoc nihil differt, cum omnes aerae, licet diverae sint, concordent in veritate mortuum. Modus autem calculationis istius non potest describi, sed, qui voluerit, inquiret per ipsas tabulas vel per alias oppositionem Solis et Lunae et inveniet quod in illo anno trigesimoprimum Christi die vigesimaseptima martii erat luna quintadecima et illa lunatio erat primus mensis iudaeorum, istud etiam nunc introductum est ut sciatur quales modi probationis sunt, quibus utimur in praesenti.

Anno trigesimosecundo Christi inchoato non potuit ipse mori, quia tunc fuit luna quintadecima mensis primi iudaeorum die quintadecima aprilis et erat illa dies martis, Christus tamen mortuus est die veneris, probationes autem procedunt eo modo quo supra diximus. De anno trigesimotertio postea dicemus. Anno trigesimocuarto non potuit Christus dici mortuus, quia luna quintadecima mensis primi iudaeorum fuit vigesimatertia vel vigesimaquarta die martii et dies vigesimatertia dies martis et sequens erat dies mercurii. Anno trigesimoquintus aetatis Christi inchoato non potuit mori, quia luna quintadecima mensis primi iudaeorum fuit die undecima aprilis et erat dies lunae, Christus tamen mortuus est die veneris. Anno trigesimosexto aetatis Christi inchoato, non potuit Christus mori, quia luna quintadecima mensis primi iudaeorum fuit die trigesimaprima martii et erat tunc dies sabbathi, Christus tamen mortuus est die veneris.

Isto modo poterat stare aliquantulum quod dicunt graeci, scilicet, quod Christus anticipaverit per unam diem, quia tunc esset dies quintadecima dies Azymorum prima et illa esset dies sabbathi, Christus autem moreretur die praecedenti, scilicet, die veneris, quae erat dies quartadecima mensis, in qua iudaei celebrabant Pascha ad vesperum. Christus autem non potuit comedere in ipsa die, cum mortuus fuerit hora nona, ideo comedit die praecedenti, scilicet, die iovis, qui erat dies tertiusdecimus mensis et tunc concordant omnia, scilicet, quod Christus mortuus est die veneris et celebravit Pascha die iovis. Consonat etiam quod dicitur Ioan. 18, quod iudaei non introierunt in praetorium ne contaminarentur, sed manducarent pascha, scilicet, quod illa die qua Christus mortuus est erat celebrandum Pascha ad vesperum et, ut iudaei manerent mundi pro illo tempore, noluerunt intrare in praetorium. Consonat etiam quod dicitur Ioan. 19, scilicet: “iudaei, autem quoniam parasceve erat, ne remanerent corpora in

cruce sabbatho, erat enim magnus ille dies sabbathi...”, scilicet, dies sabbahi post mortem Christi erat magnus, id est, magnae solemnitatis, scilicet, quia erat dies sabbathi et quia erat prima dies Azymorum, quae erat festivitas celeberrima (Ex. 12 et Lev. 23).

Sed ista non stant. Primo, quia praesupponitur in his quod Christus anticipaverit Pascha per unum diem et, tamen, supra probatum est quod non anticipavit, sed comedit eo die quo iudaei. Secundo, quia non potest esse secundum hoc mors Christi ante annum trigesimumsextum suum inchoatum et, tamen, nullus ponit Christum tanto tempore vixisse, sed omnes, limitantes mortem suam, dubitant de anno trigesimosecundo, trigesimotertio et trigesimoquarto. De aliis autem nemo dubitat, potissime quia ipsi graeci non putant Christum fuisse mortuum ultra annum trigesimumtertium vel trigesimumquartum. Ideo, etiam si ponant anticipationem, non convenit eis quod Christus isto anno mortuus fuerit.

De anno trigesimoseptimo et trigesimooctavo aetatis Christi postea dicetur.

Anno trigesimonono aetatis Christi Christus non potuit mori, quia luna quintadecima mensis primi iudaeorum illo anno fuit vigesimanona martii et erat dies dominica. Anno quadragesimo aetatis Christi inchoato non potuit Christus mori, quia luna quintadecima mensis primi iudaeorum fuit die vigesima martii et erat dies dominica. Alii autem dicunt et melius sequentem lunationem fuisse primum mensem iudaeorum et luna quintadecima illius mensis fuit die decimanona aprilis, scilicet, die martis. Anno quadragesimoprimum aetatis Christi inchoato non potuit Christus mori, quia luna quintadecima mensis primi iudaeorum fuit illo anno quartadecima aprilis et erat dies martis. Anno quadragesimosecundo aetatis Christi inchoato, non potuit ipse mori, quia luna quintadecima mensis primi iudaeorum fuit die vigesimoquinta martii et erat dies dominica. Anno quadragesimotertio Christi inchoato non potuit Christus mori, quia luna quintadecima mensis primi iudaeorum illo anno fuit die tertiadecima aprilis et erat dies sabbathi. Anno quadragesimoquarto Christi inchoato non potuit Christus mori, quia luna quintadecima mensis primi iudaeorum fuit secunda die aprilis et erat die iovis. Anno quadragesimoquinto aetatis Christi inchoato Christus non potuit mori, quia luna quintadecima mensis primi iudaeorum fuit tunc die vigesimasecunda martii et erat dies martis. Alii putant quod sequens lunatio erat primi mensis illius anni iudaeorum, cuius luna quintadecima erat die vigesimaprimum aprilis et erat dies mercurii. Anno

quadragesimosexto Christi inchoato non potuit mori Christus, quia luna quintadecima mensis primi iudaeorum illo anno fuit decima aprilis et erat dies lunae.

De anno quadragesimoseptimo aetatis Christi postea dicitur.

Anno quadragesimo octavo aetatis Christi non potuit ipse mori, quia luna quintadecima mensis primi iudaeorum in illo anno fuit quintadecima die aprilis et erat dies lunae. Anno quadragesimonono aetatis Christi non potuit ipse mori, quia luna quintadecima mensis primi iudaeorum in illo fuit die quinta aprilis et erat dies sabbathi. Anno quinquagesimo aetatis Christi non potuit Christus mori, quia luna quintadecima mensis primi iudaeorum in illo anno fuit die vigesima prima martii et erat dies sabbathi. Alii putant quod lunatio sequens fuit mensis primus iudaeorum illius anni, cuius luna quintadecima fuit vigesima prima die aprilis et erat dies lunae.

De aliis annis qui sunt post quinquagesimum non oportet inquirere in quo illorum Christus mori potuerit, quia supra declaratum est quod Christus non pervenit ad tot annos.

Manent autem nunc quatuor anni, de quibus supra nos diximus, inter trigesimum et quinquagesimum et sunt isti, scilicet, annus trigesimustertius, trigesimusseptimus, trigesimus octavus et quadragesimusseptimus. In quolibet autem istorum Christus mori potuit, nam anno quadragesimoseptimo luna quintadecima mensis primi iudaeorum fuit die trigesima prima martii et erat dies veneris, ideo consonat luna cum die et mense et concurrunt hic omnia quatuor praesupposita quae supra diximus. Anno trigesimo octavo Christi fuit luna quintadecima mensis primi iudaeorum die quarta aprilis et erat tunc dies veneris, ideo hoc anno poterat Christus mori, quod concurrebant omnia praesupposita. Anno trigesimoseptimo Christi fuit luna quintadecima mensis primi iudaeorum die decimonona aprilis et erat dies veneris ideo illo anno Christus mori potuit, quia concurrebant omnia quatuor praesupposita.

Dicendum, tamen, quod in nullo istorum trium annorum Christus mortuus est, licet non repugnet eum tunc mortuum fuisse, sicut supra probatum est. Et hoc propter duo.

Primo, quia nullus credit Christum attigisse annum quadragesimum, quanto magis quadragesimumseptimum et quadragesimumoctavum. De anno autem trigesimoseptimo Christi, etiam dicendum est quod tunc non fuit mortuus, quia nemo dubitat de hoc anno, quia ut communiter creditor quod Christus non excesserit annum trigesimumquartum. Ideo solum dubitatur communiter de anno trigesimosecundo, trigesimotertio et trigesimoquarto, in quo eorum mortuus fuerit.

Dicendum, ergo, quod, anno trigesimosecundo aetatis Christi finito et diebus centum et uno die anno trigesimotertio, die tertia aprilis Christus mortuus est, et erat eadem die luna quintadecima et fuit oppositio verissima Solis et Lunae decem horis et dimidia ante meridiem eiusdem diei, secundum meridianum urbis Romae octo horis et aliqua particula parva et secundum meridianum Ierusalem septem horis et dimidia ante meridiem. Eratque tunc Sol in gradu undecimo Arietis et Luna in Libra gradu undecimo et fere eodem minuto quo Sol, quae probavi certissime ex radicibus tabularum regis Alphonsi.

Ex quo patet quod Christus non anticipavit Paschale, sicut graeci dixerunt, sed comedit luna quartadecima, cum caeteris iudaeis, quia, cum Christus mortuus fuerit die veneris, luna quintadecima, et comederit pascha die iovis praecedenti, necesse est quod comederit die quartadecima mensis primi iudaeorum, et sic non anticipavit.

Dato, autem, quod esset dubium an Christus mortuus fuisset iste anno trigesimotertio, trigesimoseptimo, quadragesimoseptimo aut quadragesimooctavo, praesupponendo quod non dubitaremus eum potuisse tanto tempore vivere, adhuc non deberemus dicere eum fuisse mortuum in aliquo anno istorum, nisi in trigesimotertio, quod patet, primo quia nullus istorum annorum concordat cum Evangelio, nisi annus trigesimustertius, nam ab anno trigesimo Christi, in quo baptizatus est et incipit habere discipulos (Lc. 3 et Ioan. 1), computando tempora, reperimus historiam quadruplicis Paschae quod Christus viderit et quid in illis quatuor annis Christus fecerit et quomodo, in Pascha ultimo illorum, mortuus fuerit. Sed non reperimus aliquod Pascha postea, nec historiam alicuius anni in quo Christus vixerit. Ideo, magis dicendum Christum mortuum anno trigesimotertio, ut concordat historia evangelica et computatio astrologica, et non in aliquo de annis sequentibus, quia, licet illi posset convenire computatio astrologica, non tamen consonat historia evangelica. Secundo, quia anno

trigesimotertio aetatis Christi magis consonat computatio astrologica quam aliis annis, nam in isto anno est proprie luna quintadecima die illa qua Christus mortuus est, eo quod oppositio verissima fuit ante ortum Solis illius diei et sic totus ille dies incidebat in lunam quintamdecimam nec poterat aequivocari ad lunam decimamsextam. In aliis autem annis, licet die veneris sit luna quintadecima, tamen non est ista precise quin aliquo modo posset aequivocari ad lunam decimamsextam et in quibusdam ad quartamdecimam.

Est ergo annus mortis Christi annus trigesimustertius aetatis suae inchoatus, unde vixit Christus trigintaduobus annis completis et centum et uno diebus, cum mortuus fuerit die tertia aprilis.

## CAPÍTULO XV

**Donde se demuestra que, entre el año trigésimo y el quincuagésimo de la vida de Cristo, de todos los cuales podría haber duda, sin embargo en ninguno de ellos pudo él morir, salvo una vez iniciado su año trigesimotercero, el día tercero de abril**

Dando por sentado todo lo precedente, ahora se ha de examinar en qué año Cristo murió. Y, puesto que ya dijimos que murió entre el año trigésimo y el quincuagésimo, únicamente se ha de indagar sobre los comprendidos entre esos años<sup>389</sup>.

Para empezar, debe decirse que en el año trigesimoprimeros Cristo no pudo morir, ya que entonces la luna decimoquinta del mes primero tuvo lugar el día vigesimoséptimo de marzo y aquel día era martes. Sin embargo, Cristo murió en viernes, según se comprueba a partir de lo que antes hemos presupuesto.

Por su parte, la demostración de que el vigesimoséptimo día de marzo de aquel año era martes puede ser alcanzada de varias formas.

En primer lugar, por las anotaciones de los días de la semana en que empiezan los años o los meses, anotaciones que aparecen en los cánones de las tablas del rey Alfonso y generalmente también en los cánones de todas las tablas que presentan de diversos modos en qué día comienza cualquier año<sup>390</sup>.

---

<sup>389</sup> Comienza una enumeración, farragosa pero necesaria para que se muestre claramente la teoría del autor, de todos y cada uno de los posibles años de la muerte de Cristo, con la intención de ir descartando los que no correspondan, lo mismo que luego se hará a propósito del día de la muerte de Cristo

<sup>390</sup> Las tablas astronómicas son listados de observaciones astronómicas (posiciones de astros y de constelaciones, eclipses, etc.), con indicación de fechas. Aunque existentes ya en el mundo griego, se desarrollaron sobre todo en el ámbito islámico. Destacaron las tablas toledanas de la España andalusí, del siglo XI, actualizadas por Alfonso X en las llamadas “tablas alfonsíes”.



De otra manera, puede obtenerse por el método de la letra dominical<sup>391</sup>, por el cual puede saberse hasta un millar de años, o incluso más, cuál es la letra dominical de aquel año, con lo que así podemos conocer, respecto a los años ya pasados, primero cuál fue la letra dominical de cualquiera de ellos y después, mediante ella, informarnos de todos sus días de la semana. De modo que puede conocerse qué letra dominical corresponde al año trigesimoprimer de Cristo, suponiendo que conozcamos cuántos años ha habido entre él y ese que tomamos por modelo.

Por otro lado, también podría saberse sin ningún método, de modo simple, retrocediendo a través de los años, es decir, si sabemos en qué día empezó un año, sabremos en qué día empezó el anterior<sup>392</sup> y así con todos los pasados, retrocediendo continuamente hasta el año trigesimoprimer de Cristo, que es el que nos interesa.

Así, pues, el hecho de que en el día vigesimoséptimo de marzo de aquel año tuviera lugar la luna decimoquinta se comprueba computando la conjunción y la oposición del Sol y la Luna mediante las tablas del rey Alfonso y rastreando los orígenes de esos

---

<sup>391</sup> Sistema que consiste en adjudicar a los siete primeros días del año una de las siete primeras letras del alfabeto (de la A a la G), de modo que la correspondiente al domingo es la letra dominical. Existen listas y fórmulas para calcular la letra dominical correspondiente a un año. No obstante, si conocemos la letra dominical de un año concreto podemos ir retro trayéndonos hasta el que nos interese para saber cuál fue su letra, por ejemplo la del trigesimoprimer de Cristo, tal y como se propone en el texto, teniendo en cuenta que si un año tiene por letra dominical, por ejemplo la C, al año anterior tendrá la B y el anterior la A, salvo que un año sea bisiesto, en cuyo caso adelantaremos dos letras y no una. A partir de ahí, una vez conocida la letra dominical sabremos que día del mes de enero fue el primer domingo del año, con lo que también podrá calcularse qué día de la semana fue cualquier día de ese año.

<sup>392</sup> Hay que tener en cuenta que cada año comienza un día de la semana después respecto al precedente, salvo los bisiestos, que comienzan dos días después. Así, por ejemplo, si el año 1281 empezó en domingo, el año 1280 empezó en sábado, salvo que fuese bisiesto y, por eso, hubiese empezado en viernes. Por ello, si retrocedemos desde nuestro año, o desde otro del que conozcamos el día de la semana en que empezó, llegaremos al que nos interese, en este caso el trigesimoprimer de Cristo, hecho lo cual iremos recorriendo días y semanas de ese año trigesimoprimer hasta llegar al día 27 de marzo. No obstante, si aplicamos el método desde el año presente o desde un año posterior a la reforma gregoriana del siglo XVI no debe olvidarse que el nuevo calendario gregoriano surgido de esa reforma introdujo una modificación de los años bisiestos, a la vez que suprimió una serie de días, por lo que sin contar con esto el cómputo se vuelve erróneo. Sin embargo, no sucede esto en la época del autor, que se rige por el calendario juliano.

movimientos a lo largo de la era de Cristo (o de cualquier otra era, puesto que respecto a esto no difieren en nada, de forma que todas las eras, aunque sean distintas, concuerdan en la indicación de los movimientos). Sin embargo, el procedimiento concreto de ese cálculo no puede ser descrito aquí, motivo por el que, quien lo desee, puede indagar en las propias tablas o en otros lugares la referida oposición del Sol y la Luna y encontrará que en aquel año trigesimoprimer de Cristo fue en el día vigesimoséptimo de marzo cuando tuvo lugar la luna decimoquinta, por lo que aquella lunación se corresponde con el primer mes de los judíos, pues todos estos conceptos se han expuesto, en realidad, para saber qué tipos de prueba son aquellas de las que nos servimos para nuestro propósito<sup>393</sup>.

Durante el año trigesimosegundo de Cristo este no pudo morir, puesto que en esa ocasión tuvo lugar la luna decimoquinta del primer mes de los judíos en el día decimoquinto de abril y aquel día era martes y, sin embargo, Cristo murió en viernes, pues las pruebas lo afirman, tal como antes hemos dicho. Del año trigesimotercero hablaremos luego. En el año trigesimocuarto no se puede decir que Cristo murió, puesto que la luna decimoquinta del mes primero de los judíos fue el vigesimotercero o vigesimocuarto día de marzo y el día vigesimotercero fue martes y el siguiente era miércoles. Durante el año trigesimocuarto de la vida de Cristo este no pudo morir, debido a que la luna decimoquinta del primer mes de los judíos fue el undécimo día de abril y era lunes y Cristo, sin embargo, murió en viernes. En el año trigesimosexto de su vida tampoco pudo Cristo morir, porque la luna decimoquinta del primer mes de los judíos fue el día trigesimoprimer de marzo, entonces era sábado y Cristo, por su parte, murió en viernes.

Este último caso podría acomodarse en cierta manera a lo que sostienen los griegos, esto es, que Cristo se anticipó en un día, dado que entonces el día decimoquinto sería el día primero de los ácidos y sería sábado, aunque Cristo habría muerto el día anterior, es decir, el viernes, que era el día decimocuarto del mes, día en el que los judíos celebraban la Pascua al atardecer. Como Cristo no pudo comer en ese día, puesto que

---

<sup>393</sup> Como se comprueba, el autor hace continuas alusiones al carácter básico del *Defensorio* y a su objetivo apologético por medio de la indicación de la no conveniencia de extenderse en cuestiones que de por sí requerirían un tratamiento mucho mayor del que se les concede en la obra. Véase nota 304.

había muerto a la hora novena, comería por ello en el día precedente, o sea, el jueves, que era el día decimotercero del mes, de manera que así todo concuerda, tanto que Cristo murió en viernes como que celebró la Pascua en jueves. Se ajusta también esto a lo que se dice en Jn. 18, que los judíos no entraron en el palacio pretorial para no contaminarse y poder consumir la pascua, es decir, que en aquel día en que Cristo murió se había de celebrar la Pascua al atardecer y que, para permanecer los judíos limpios durante aquel tiempo, no quisieron entrar en el palacio pretorial. Se acomoda igualmente a lo que se dice en Jn. 19: “los judíos, puesto que era la preparación de la Pascua, para que no permanecieran los cuerpos en la cruz el sábado, pues era solemne, en efecto, aquel sábado...”, es decir, que el sábado posterior a la muerte de Cristo era grande, es decir, de una gran solemnidad, porque era sábado y porque además era el primer día de los ácidos, que era una festividad importantísima (Ex. 12 y Lev. 23).

No obstante, todos esos argumentos no se sostienen. En primer lugar, porque da por supuesto que Cristo anticipó la Pascua un día y, sin embargo, antes se ha demostrado que no se anticipó, sino que la comió el mismo día que los judíos. En segundo lugar, porque, según esto, no pudo acaecer la muerte de Cristo antes de que comenzase su año trigesimosexto y, sin embargo, nadie cree que Cristo haya vivido tanto tiempo, sino que todo el mundo, al determinar su muerte, se mueve entre el año trigesimosegundo, trigesimotercero y trigesimocuarto. A los demás años, es cambio, nadie los considera, teniendo en cuenta además que los propios griegos no creen que haya muerto más allá del año trigesimotercero o trigesimocuarto. Por eso, incluso si defienden la anticipación, no concuerda con ello el que Cristo haya muerto en ese año.

Sobre el año trigesimoséptimo y trigesimooctavo de la vida de Cristo después se hablará.

En el año trigesimonoveno de su vida, Cristo no pudo morir, porque la luna decimoquinta del mes primero de los judíos tuvo lugar aquel año el día vigesimonoveno de marzo y era domingo. Durante el año cuadragésimo, no pudo Cristo morir, debido a que la luna decimoquinta del mes primero de los judíos tuvo lugar el día vigésimo de marzo y era domingo. En cambio, otros dicen que en realidad fue la siguiente lunación la que marcó el primer mes de los judíos, en cuyo caso la luna decimoquinta de aquel mes fue el día decimonoveno de abril, a saber, martes. A lo largo del año

cuadragésimo primero de la vida de Cristo, este no pudo morir, porque la luna decimoquinta del mes primero de los judíos fue en aquel año el día decimocuarto de abril y era martes. En el año cuadragésimo segundo de la edad de Cristo no pudo este morir, puesto que la luna decimoquinta del mes primero de los judíos tuvo lugar el día vigésimo quinto de marzo y era domingo. En el año cuadragésimo tercero Cristo no pudo morir, dado que la luna decimoquinta del primer mes de los judíos en aquel año fue el día decimotercero de abril y era sábado. A lo largo de todo el año cuadragésimo cuarto de Cristo pudo Cristo morir, porque la luna decimoquinta del mes primero de los judíos tuvo lugar el segundo día de abril y era jueves. En el año cuadragésimo quinto de la vida de Cristo, este no pudo morir, puesto que la luna decimoquinta del primer mes de los judíos fue en esa ocasión el día vigésimo segundo de marzo y era martes. Otros piensan que fue la siguiente lunación la del primer mes de los judíos durante aquel año, por lo que la luna decimoquinta sería el día vigésimo primero de abril y era miércoles. A lo largo del año cuadragésimo sexto no pudo morir Cristo, debido a que la luna decimoquinta del primer mes de los judíos fue en aquel año el día décimo de abril y era lunes.

Del año cuadragésimo séptimo de la vida de Cristo después se hablará.

En el año cuadragésimo octavo de la vida de Cristo no pudo este morir, ya que la luna decimoquinta del primer mes de los judíos fue en aquel año el día decimoquinto de abril y era lunes. El año cuadragésimo noveno de la vida de Cristo, no pudo este morir, ya que la luna decimoquinta del primer mes de los judíos fue en aquel año el día quinto de abril y era sábado. En el año quincuagésimo de la vida de Cristo este no pudo morir, por cuanto que la luna decimoquinta del primer mes de los judíos tuvo lugar en aquella ocasión el día vigésimo primero de marzo y era sábado. Algunos creen que fue la luna siguiente la del primer mes de los judíos de aquel año, cuya luna decimoquinta fue el día vigésimo primero de abril y era lunes.

Respecto a los otros años que hay después del quincuagésimo no es necesario indagar en cuál de ellos pudo morir Cristo, pues antes se ha afirmado que Cristo no llegó a vivir tantos años.

Nos quedan ahora cuatro años situados entre el trigésimo y el quincuagésimo, a los cuales ya nos hemos referido, y son estos, a saber, el año trigesimotercero, el trigesimoséptimo, el trigesimooctavo y el cuadragésimoséptimo. En cualquiera de ellos pudo morir Cristo, pues en el año cuadragésimoséptimo la luna decimoquinta del mes primero de los judíos fue el día trigesimoprimeros de marzo y era viernes, por lo que concuerda la luna con el día y el mes y así concurren las cuatro presuposiciones que antes hemos señalado. Por su parte, en el año trigesimooctavo de Cristo la luna decimoquinta del mes primero de los judíos fue el cuarto día de abril y era en esta ocasión viernes, por lo que también en este año pudo morir Cristo, al concurrir todas las presuposiciones. Por otro lado, el año trigesimoséptimo de Cristo tuvo lugar la luna decimoquinta del mes primero de los judíos en el día decimonoveno de abril y era viernes. Por esto también en aquel año pudo Cristo morir, puesto que se daban las cuatro presuposiciones al tiempo.

No obstante, ha de indicarse que en ninguno de estos tres años murió Cristo, aunque aparentemente sea posible que muriese en cualquiera de esos momentos, como antes se ha demostrado. Y esto por dos motivos.

En primer lugar, porque, si nadie cree que Cristo haya alcanzado el año cuadragésimo, menos todavía el cuadragésimoséptimo ni el cuadragésimooctavo<sup>394</sup>. Por su parte, sobre el año trigesimoséptimo de Cristo se ha de afirmar que en él no murió, pues es creencia común que Cristo no sobrepasó el año trigesimocuarto<sup>395</sup>. De hecho, la duda suele oscilar únicamente entre estos tres años: el trigesimosegundo, el trigesimotercero y el trigesimocuarto.

Ante ello, se ha de concluir que, finalizado el año trigesimosegundo de la vida de Cristo y transcurrido ciento y un días del año trigesimotercero<sup>396</sup>, el día tercero de abril

---

<sup>394</sup> Debe de ser un error y referirse al año trigesimooctavo, pues el año cuadragésimooctavo no cae dentro de los posibles años de la muerte de Cristo, según se ha mostrado en este capítulo. Unas líneas más abajo el error se repetirá.

<sup>395</sup> Resulta significativo el hecho, reiterativo en el *Defensorio*, de que, a pesar de que el autor pretende determinar la fecha de la muerte de Cristo en base a criterios rigurosos y, por decirlo de algún modo, “científicos”, en ocasiones se apoye en la “creencia” como forma de fundamentar sus afirmaciones.

<sup>396</sup> Es decir, que Cristo murió, según nuestra forma de fijar la edad, a los 32 años.

Cristo murió, día que correspondía a la luna decimoquinta y en el que hubo una oposición completísima del Sol y la Luna durante diez horas y media antes del mediodía, siendo de un poco más de ocho horas en lo referente al meridiano de la ciudad de Roma y de siete horas y media siguiendo el meridiano de Jerusalén. Y estaba en ese momento el Sol en el grado undécimo de Aries y la Luna en el grado undécimo de Libra, más o menos en el mismo minuto que el Sol, lo que he comprobado minuciosamente sobre la base de las tablas del rey Alfonso.

De esto se deduce que Cristo no anticipó la fiesta Pascual, como dijeron los griegos, sino que la comió durante la luna decimocuarta, junto al resto de los judíos, puesto que, habiendo muerto Cristo en viernes, en la luna decimoquinta, y habiendo comido la pascua el día anterior, jueves, es necesario que la haya comido el día decimocuarto del primer mes de los judíos y, por ello, no se anticipó.

En segundo lugar, y suponiendo, no obstante, que hubiera duda en torno a si Cristo murió el año trigesimotercero, el trigesimoséptimo, el cuadragésimoséptimo o el cuadragésimo octavo, y también admitiendo como posible que haya podido vivir tanto tiempo<sup>397</sup>, incluso así no deberíamos afirmar que él murió en algún año de esos si no es en el trigesimotercero, lo que queda puesto de manifiesto, en primer lugar, por cuanto que ninguno de esos años concuerda con el Evangelio si no es el año trigesimotercero, pues, desde el año trigésimo de Cristo, en que fue bautizado y empieza a tener discípulos (Lc. 3, Jn. 1), si se computa el tiempo encontramos después en la narración el relato de una cuádruple Pascua que Cristo habría vivido, lo que acaeció durante aquellos cuatro años, y cómo, en la última Pascua de aquellas, murió. Sin embargo, no encontramos ninguna Pascua después, ni la narración de ningún año posterior que Cristo haya vivido. En base a todo ello, se debe considerar que Cristo murió en el año trigesimotercero, dado que lo corroboran tanto el relato evangélico como el cómputo astronómico, y no en ninguno de los años siguientes, puesto que, aunque alguno de ellos pudiera aceptarse según el cómputo astronómico, sin embargo no concuerdan con el relato evangélico. Además, por otro lado no debemos olvidar que, incluso en relación con el cómputo astronómico, el año trigesimotercero de la vida de Cristo concuerda más que los otros años, pues en aquel año la luna decimoquinta tiene lugar exactamente en el

---

<sup>397</sup> Véase nota 160.

día en que Cristo murió. Y esto porque la oposición fue completísima antes de la salida del Sol de aquel día y, de este modo, todo aquel día caía dentro de la luna decimoquinta y no podía ser confundido con la luna decimosexta. En cambio, en otros años, aunque la luna decimoquinta tenga lugar en viernes, sin embargo, no es esa tan precisa como para que no pudiera ser confundida en alguna ocasión con la luna decimosexta e incluso con la decimocuarta.

Así, pues, el año de la muerte de Cristo es el año trigesimotercero de su vida, por lo que Cristo vivió treinta y dos años completos y ciento y un días<sup>398</sup>, muriendo el día tercero de abril.

---

<sup>398</sup> De nuevo se alude a la creencia, incuestionada, referente a que Cristo nació el 25 de diciembre, algo que seguirá citándose en la obra con frecuencia.

## CAPITULUM XVI

### **In quo ponitur tertia conclusio, scilicet, quod Christus non fuit mortuus die Annunciationis, scilicet, vicesimoquinto martii, et quod non erat possibile Christum mortuum fuisse illo die, nisi viveret centum septuagintaquinque annis**

Discussa praecedenti conclusione de anno mortis Christi, inducenda est conclusio de die mortis eius, cuius tenor est: “die Annunciationis Virginis, scilicet, vicesimoquinto martii, ut communiter asseritur, Christum passum fuisse dici non potest, sed die tertio aprilis eum mortuum fuisse dici necesse est”.

Prima particula est quod non fuerit Christus mortuus die vicesimoquinto martii, sicut est opinio plurimorum, nam illa est dies Annunciationis Virginis et in illa Christus conceptus est, et dicunt doctores antiqui quod eadem die Christus conceptus et mortuus est, scilicet, vicesimoquinto martii sive octavo calendas aprilis.

Sed dicendum quod hoc nullo modo potest convenire computationi astrologicae, quae necessaria est, potissime cum illa praesupponat hic fundamenta evangelica, sunt autem praesupponenda hic ea quae supra praesupponebamus cum agebatur de anno Passionis Christi, scilicet, quod Christus mortuus est die veneris luna decimaquinta, si, autem, ista duo aliquo anno convenient die Annunciationis Virginis, posset dici Christum potuisse mori in illo anno, in illis autem annis in quibus ista discordant a die Annunciationis vel saltem unum illorum, impossibile erit Christum fuisse mortuum in die Annunciationis Virginis illius anni.

Incipiendum est autem hic ab anno trigesimoprimo, sicut quando agebamus de anno Passionis Christi, nam ante annum trigesimum, et etiam in ipso trigesimo, constat Christum non fuisse mortuum, quia in illo baptizatus est (Lc. 3). Et non remanebant post baptismum Christi usque ad Pascha iudaeorum nisi dies quadraginta vel quasi, ut probatum fuit supra. Si tamen Christus mori debuisset in anno trigesimo, non poterat mori nisi in Pascha, ut supra probatum est, et sic oporteret quod tota praedicatio Christi et omnia quae scribantur in Evangeliiis facta a Christo fuissent facta in quadraginta diebus, quod est absurdissimum, ideo nos potuit dici mortuus anno trigesimo.



In anno trigesimoprimo et trigesimosecundo etiam non poterat dici Christum mortuum fuisse die Annunciationis, nec etiam in aliquo alio die illorum annorum, cum probatum fuerit supra ex processu Evangelico quod Christus non potuerit ante annum trigesimumtertium dici mortuus. Quia, tamen, probatio ista iam debet procedere via astrologica, dicendum quod non potuit Christus mortuum dici anno trigesimoprimo aetatis Christi incipiente, quia tunc dies Annunciationis erat luna tertiadecima et erat dies dominicus. Christus tamen mortuus est luna quintadecima et die veneris.

Die Annunciationis anni tricesimisecondi non potest dici Christum mortuum fuisse, quia ille die luna erat vigesimaquarta vel vigesimatertia mensis duodecimi iudaeorum, nam illo anno mensis primus iudaeorum incepit prima die Aprilis, Christus tamen est mortuus mense primo iudaeorum, cum fuerit mortuus in die primo Azymorum, qui erat dies quintadecima mensis primi (Ex. 12 Lev. 23). Item, quia illo anno erat dies Annunciationis die martis, Christus tamen mortuus est die veneris. Probationes enim horum, scilicet, quod esset talis vel talis dies et quod esset luna tali vel tali die, procedunt eo modo quo supra diximus, quando agebamus de anno mortis Christi.

Die Annunciationis anni tricesimitertii aetatis Christi, non potuit dici Christum mortuus, quia anno illo erat dies Annunciationis dies mercurii et erat luna quinta. Die Annunciationis anni tricesimiquartii aetatis Christi non potest Christus dici mortuus, quia fuit tunc dies Annunciationis dies iovis et erat luna decimasexta vel decimaseptima. Die Annunciationis anni trigesimiquinti non poterat Christus dici mortuus, quia, licet fuit dies illa veneris, fuit luna vigesimaseptima mensis duodecimi iudaeorum, Christus tamen mortuus est mense primo iudaeorum et luna quintadecima illius. Die Annunciationis anni trigesimisexti aetatis Christi non potuit Christus dici mortuus, quia fuit dies illa dominica et fuit luna decima, Christus tamen luna quintadecima mortuus est. Die Annunciationis anni trigesimiseptimi non potest Christus dici mortuus, quia fuit tunc dies Annunciationis dies lunae et fuit luna decimanona vel vicesima mensis duodecimi iudaeorum, cum luna quintadecima mensis primi illius anni fuerit decimanona die mensis aprilis. Die Annunciationis anni trigesimioctavi Christi non potest Christus dici mortuus, quia fuit dies illa dies martis, fuit etiam luna quarta, dies tamen mortis Christi fuit veneris, luna tamen quintadecima. Anno trigesimonono die Annunciationis, non potuit Christus dici mortuus, quia fuit illa dies mercurii et fuit luna undecima.

Anno quadragesimo aetatis Christi die Annunciationis non potest Christus dici mortuus, quia illo anno fuit luna vigesima mensis duodecimi die illo, Christus tamen mense primo iudaeorum mortuus est. Vel, secundum aliam computationem, fuit illa die luna vigesimaprimum mensis iudaeorum. Et non est differentia in luna, quia quomocunque capiatur, necesse est quod in illo anno fuerit die illa luna vigesima, sed est differentia in mense, quia aliqui faciunt illum annum embolismalem, id est, superescrecentem, cui dantur menses tredecim, et tunc dies Annunciationis erat luna vigesima mensis tertidecimi, id est, mensis ultimi illius anni. Si autem non sit annus ille embolismalis, necesse est diem Annunciationis esse luna vigesima mensis primi iudaeorum. Sed quomocunque accipiatur non stat, quia Christus mortuus est luna quintadecima, concordat tamen dies illius anni, quia fuit illo anno dies Annunciationis die veneris, sed obstabat luna ad hoc, quod Christus non posset mori illa die.

Anno quadragesimoprimum Christi non potest ipsi dici mortuus die Annunciationis, quia fuit dies Annunciationis illo anno dies sabbathi et fuit luna quarta. Anno quadragesimosecundo, die Annunciationis non potuit Christus dici mortuus, quia fuit dies Annunciationis illo anno dies dominica, consonat tamen luna, quia illo anno fuit die Annunciationis luna quintadecima, et potuisset Christus dici mortuus illo anno die Annunciationis, si esset dies veneris, cum luna consonaret, quia erat quintadecima. Anno quadragesimotertio non potuit Christus dici mortuus die Annunciationis, quia illa erat dies lunae et luna erat undecima. Anno quadragesimoquarto, die Annunciationis non potest Christus dici mortuus, quia illo anno fuit dies Annunciationis dies mercurii et erat luna sexta. Anno quadragesimoquinto die Annunciationis non potest Christus dici mortuum fuisse, quia illo anno fuit dies Annunciationis die iovis et fuit luna decimoctava. Anno quadragesimosexto Christi die Annunciationis non potest ipsum esse mortuum, quia illo anno fuit die annunciationis luna vigesimaquarta vel vigesimonona mensis die ultimi iudaeorum, Christus tamen mortuus est mense primo, consonat tamen dies, quia illo anno fuit dies Annunciationis dies Veneris. Anno quadragesimoseptimo Christi die Annunciationis non potuit Christum dici mortuum, quia fuit illa dies sabbathi, etiam quia fuit luna octava mensis primi. Anno quadragesimo octavo, Christi die Annunciationis non potuit Christum dici mortuum, quia fuit illa dies lunae et etiam fuit luna vigesimoquarta mensis ultimi iudaeorum, qui erat annus embolismalis, Christus tamen mense primo anni mortuus est. Anno quadragesimonono Christi die Annunciationis non potuit Christus dici mortuus, quia

erat dies illa martis et erat luna quarta mensis primi. Anno quincuagesimo die Annunciationis non potest Christus dici mortuus, quia fuit illa dies mercurii et erat luna decimanona mensis primi iudaeorum, si non ponatur annus ille embolismalis. Si autem ponatur annus embolismalis, erit luna undevigesima mensis tertiidecimi, sed quomodocunque ponatur semper illa die luna undevigesima, Christus tamen mortuus est luna quintadecima.

Ecce aequaliter probatum est, ex principiis necessariis, quia Christus non potest dici mortuus die Annunciationis inter annum trigesimum et quinquagesimum. Christus tamen non fuit mortuus ante trigesimum, ut supra probatum fuit, ergo impossibile erat Christum fuisse mortuum die Annunciationis. Et ista erat sufficiens probatio et, tamen, adhuc dicendum quod, si Christus vixisset plusquam centum et quinquaginta annis, impossibile erat eum mori die Annunciationis, quia necesse erat quod esset tunc dies veneris et luna quintadecima, sed ista duo nunquam concurrerunt in aliquo anno usque ad annum centesimum et septuagesimo et quintus Christi. Ut autem ista ad satisfaciendum quibusdam plene videantur, nec etiam nos nimis immoremur in eis, dicendum est quod duo simul requirebantur ut posset Christus mori die Annunciationis, scilicet, esse diem veneris et esse lunam quintadecimam, quodcunque autem istorum deficiat non poterat dici Christus mortuus illo anno die Annunciationis, procedemus ergo sic quod, in illo anno in quo non poterat esse mors Christi, quia non erat dies veneris, declarabimus solum quod non erat dies veneris et non curabimus de luna, etsi sit quintadecima, quando autem dies Annunciationis inciderit in diem veneris, tunc oportebit nos ostendere quod illa die non erat quintadecima luna, quousque veniamus ad annum in quo utrumque concurrat, et illo anno erit possibilis mors Christi die Annunciationis.

Anno quincuagesimoprimo Christi non poterat ipse mori die Annunciationis, quia erat dies iovis. Anno quincuagesimosecundo erat dies Annunciationis dies sabbathi et non poterat Christus mori illa die. Anno quincuagesimotertio erat dies Annunciationis erat dies dominica, nec tunc poterat Christus mori. Anno quincuagesimoquarto dies Annunciationis erat dies lunae. Anno quincuagesimoquinto erat dies Annunciationis dies martis. Anno quincuagesimosexto erat die Annunciationis die iovis.

Anno quincuagesimoseptimo erat dies Annunciationis die veneris et ex hac parte poterat Christus mori illo anno, et, tamen, erat luna secunda, ideoque non poterat tunc mori, quia oportebat esse lunam quintadecimam, ideo luna quintadecima primi mensis illius anni esset die nona aprilis.

Anno quincuagesimo octavo die Annunciationis non potuit Christus mori, quia erat illa dies sabbathi. Anno quincuagesimo nono Christi dies Annunciationis fuit dies dominica. Anno sexagesimo Christi dies Annunciationis fuit dies martis. Anno sexagesimo primo Christi dies Annunciationis fuit dies mercurii. Anno sexagesimo secundo Christi dies Annunciationis fuit dies iovis.

Anno sexagesimo tertio Christi, dies Annunciationis fuit die veneris et ex hac parte poterat esse mors Christi die Annunciationis anno isto et, tamen, obstat luna, quia erat tunc luna septima, Christus tamen mortuus est luna quintadecima, erat autem anno illo luna decima quinta mensis primi die secunda aprilis.

Anno sexagesimo quarto dies Annunciationis erat dies dominica. Anno sexagesimo quinto dies Annunciationis erat dies lunae. Anno sexagesimo sexto Christi dies Annunciationis erat dies martis. Anno sexagesimo septimo Christi dies Annunciationis erat dies mercurii.

Anno sexagesimo octavo dies Annunciationis erat dies veneris et ex hac parte poterat Christus dici mortuus die Annunciationis hoc anno, sed luna obstat, quia tunc erat luna quarta, Christus tamen mortuus fuit luna quintadecima, erat autem anno illo luna quintadecima mensis primi die quinta aprilis.

Anno sexagesimo nono Christi dies Annunciationis erat dies sabbathi. Anno septuagesimo Christi dies Annunciationis erat dies lunae. Anno septuagesimo primo Christi dies Annunciationis erat dies martis. Anno septuagesimo secundo Christi dies Annunciationis erat dies mercurii. Anno septuagesimo tertio Christi dies Annunciationis erat dies iovis.

Anno septuagesimo quarto Christi, dies Annunciationis erat dies veneris, et ex hac parte poterat esse mors Christi illo anno die Annunciationis, sed luna non consonabat,

quia erat tunc luna septima. Christus tamen mortuus est luna decimaquinta, erat autem illo anno luna decimaquinta mensis aprilis die secunda.

Anno septuagesimoquinto Christi erat dies Annunciationis die sabbathi. Anno septuagesimosexto Christi erat dies Annunciationis die lunae. Anno septuagesimoseptimo Christi erat dies Annunciationis die martis. Anno septuagesimo octavo Christi erat dies Annunciationis die mercurii. Anno septuagesimonono Christi erat dies Annunciationis die iovis. Anno octogesimo Christi dies erat Annunciationis die sabbathi. Anno octogesimoprimum Christi erat dies Annunciationis dies dominica. Anno octogesimosecundo Christi erat dies Annunciationis die lunae. Anno octogesimotertio Christi erat dies Annunciationis die martis. Anno octogesimoquarto Christi erat dies Annunciationis die iovis.

Anno octogesimoquinto Christi erat dies Annunciationis die veneris, et ex hac parte poterat Christus mori hoc anno die Annunciationis, luna tamen non consonat, quia erat tunc luna undecima, mors tamen Christi fuit luna quintadecima et hoc anno erat luna quintadecima, scilicet, dies prima Azymorum, vigesimonono die Martii.

Anno octogesimosexto Christi erat dies Annunciationis dies sabbathi. Anno octogesimoseptimo Christi dies Annunciationis erat die dominica. Anno octogesimo octavo Christi dies Annunciationis erat dies martis. Anno octogesimonono Christi dies Annunciationis erat dies mercurii. Anno nonagesimo Christi dies Annunciationis erat dies iovis.

Anno nonagesimoprimum Christi dies Annunciationis erat dies veneris et poterat ex hac parte Christus mori anno isto die Annunciationis, obstat tamen luna quia erat luna tunc decimaseptima. Christus tamen mortuus est luna quintadecima.

Anno nonagesimosecundo Christi dies Annunciationis erat dies dominica. Anno nonagesimotertia Christi dies Annunciationis erat dies lunae. Anno nonagesimo quarta Christi dies Annunciationis erat dies martis. Anno nonagesimo quinto Christi dies Annunciationis erat die mercurii.

Anno nonagesimosexto Christi dies Annunciationis erat dies veneris et ex parte hac Christus poterat mori illo anno die Annunciationis, si adhuc viveret, sed luna non consonant, quia erat luna duodecima. Christus tamen mortuus est luna quintadecima.

Anno nonagesimoseptimo dies Annunciationis erat dies sabbathi. Anno nonagesimo octavo Christi dies Annunciationis erat dies dominica. Anno nonagesimonono Christi dies Annunciationis erat dies lunae. Anno centesimo Christi dies Annunciationis erat dies mercurii. Anno centesimoprimum Christi dies Annunciationis erat dies iovis.

Anno centesimosecundo Christi dies Annunciationis erat dies veneris et ex parte poterat dici Christum posse mori hoc anno die Annunciationis si adhuc viveret, obstat tamen sibi luna, quia erat tunc luna decima octava, Christus tamen mortuus est luna quintadecima.

Anno centesimotertio Christi dies Annunciationis fuit dies sabbathi. Anno centesimo quarto Christi dies Annunciationis erat dies lunae. Anno centesimo quinto Christi dies Annunciationis fuit dies martis. Anno centesimosexto Christi dies Annunciationis dies fuit mercurii. Anno centesimoseptimo Christi dies Annunciationis fuit dies iovis. Anno centesimo octavo Christi dies Annunciationis fuit dies sabbathi. Anno centesimonono Christi dies Annunciationis fuit dies dominica. Anno centesimodecimo Christi dies Annunciationis fuit dies lunae. Anno centesimodecimoprimum Christi dies Annunciationis erat dies martis. Anno centesimodecimosecundo Christi dies Annunciationis fuit dies iovis.

Anno centesimodecimotertio Christi dies Annunciationis fuit dies veneris et ex hac parte poterat esse, quod Christus illo anno moreretur die Annunciationis, si adhuc viveret, luna tamen non consonat, quia erat illa luna vigesima mensis tertidecimi anni embolismalis, vel mensis primi anni simplicis. Si primo modo obstant duo, scilicet, mensis et luna, nam Christus non fuit mortuus in aliquo mense, nisi in primo. Etiam obstat luna, quae erat vigesima.

Anno centesimodecimo quarto Christi dies Annunciationis erat dies sabbathi. Anno centesimodecimo quinto Christi dies Annunciationis erat dies dominica. Anno

centesimodecimosexto dies Annunciationis erat dies martis. Anno centesimodecimosextimo Christi dies Annunciationis erat dies mercurii. Anno centesimodecimo octavo Christi dies annunciationis erat dies iouis.

Anno centesimodecimonono Christi dies Annunciationis erat dies veneris et ex hac parte poterat Christus mori in illo anno die Annunciationis, si adhuc viveret, luna tamen non consonabat, quia erat tunc luna vicesimasexta mensis tredecimi anni embolismalis, Christus tamen mortuus est luna quintadecima et mense primo.

Anno centesimovigesimo Christi dies Annunciationis erat dies dominica. Anno centesimovigesimoprimum Christi dies Annunciationis erat dies lunae. Anno centesimovigesimosecundo Christi dies Annunciationis erat dies martis. Anno centesimovigesimotertio dies Annunciationis erat dies mercurii.

Anno centesimovigesimoquarto dies Annunciationis erat die veneris et ex hac parte poterat Christus mori hoc anno si viveret, luna tamen obstabat, quia luna vigesimotertia mensis ultimi iudaeorum, Christus tamen mortuus est mense primo, luna quintadecima, et, dato quod illa esset luna mensis primi, Christus non poterat tunc mori, quia erat luna vigesimotertio. Ipse autem mortuus est luna quintadecima, die prima Azymorum.

Anno centesimovicesimoquinto Christi dies Annunciationis fuit dies sabbathi. Anno centesimovigesimosexto Christi dies Annunciationis erat dies dominica. Anno centesimovigesimoseptimo Christi dies Annunciationis erat dies lunae. Anno centesimovigesimooctavo Christi dies Annunciationis erat dies mercurii. Anno centesimovigesimonono Christi dies Annunciationis erat dies iouis.

Anno centesimotrigesimo Christi, dies Annunciationis erat dies veneris, et ex hac parte poterat Christus mori illo anno die Annunciationis si adhuc viveret, sed obstabat luna et mensis, scilicet, quia fuit tunc luna vigesimoquarto mensis tertiidecimi anni embolismalis, Christus tamen non potuit mori nisi luna decimoquinta.

Anno centesimotrigesimoprimum dies Annunciationis erat dies sabbathi. Anno centesimotrigesimosecundo, dies Annunciationis erat dies lunae. Anno centesimotrigesimotertio dies Annunciationis erat dies martis. Anno

centesimotrigesimoquarto dies Annunciationis erat dies mercurii. Anno  
centesimotrigesimoquinto dies Annunciationis erat dies iovis. Anno  
centesimotrigesimosexto dies Annunciationis erat dies sabbathi. Anno  
centesimotrigesimoseptimo dies Annunciationis erat dies dominica. Anno  
centesimotrigesimooctavo dies Annunciationis erat dies lunae. Anno  
centesimotrigesimonono dies Annunciationis erat dies martis. Anno  
centesimocuadragesimo dies Annunciationis erat dies iovis.

Anno centesimocuadragesimoprimum Christi dies Annunciationis erat dies veneris et ex hac parte poterat Christus mori illo anno, si adhuc viveret die Annunciationis, sed obstabat luna, quia erat tunc luna prima mensis primi iudaeorum, Christus tamen mortuus est luna decimaquinta mensis primi, scilicet, die primo Azymorum.

Anno centesimocuadragesimosecundo dies Annunciationis erat dies sabbathi. Anno centesimocuadragesimotertio Christi dies Annunciationis erat dies dominica. Anno centesimocuadragesimoquarto Christi dies Annunciationis erat dies martis. Anno centesimocuadragesimoquinto Christi dies Annunciationis erat dies mercurii. Anno centesimocuadragesimosexto Christi dies Annunciationis erat dies iovis.

Anno centesimocuadragesimoseptimo Christi dies Annunciationis erat dies veneris et ex hac parte poterat Christus illo anno mori die Annunciationis, si adhuc viveret, sed non consonabat luna, quia erat tunc luna sexta mensis primi, Christus tamen mortuus est luna decimaquinta mensis primi.

Anno centesimocuadragesimooctavo Christi dies Annunciationis erat dies dominica. Anno centesimocuadragesimonono Christi dies Annunciationis erat dies lunae. Anno centesimoquingentesimo Christi, dies Annunciationis erat dies martis. Anno centesimoquingentesimoprimum Christi dies Annunciationis erat dies mercurii.

Anno centesimoquingentesimosecundo Christi dies Annunciationis erat dies veneris et ex hac parte, si adhuc viveret Christus, poterat illo anno mori die Annunciationis, sed obstabat sibi luna secunda mensis primi. Christus tamen mortuus est luna quintadecima primi mensis.



Anno centesimoquinguesimotertio Christi dies Annunciationis erat dies sabbathi. Anno centesimoquinguesimoquarto Christi dies Annunciationis erat dies dominica. Anno centesimoquinguesimoquinto Christi dies Annunciationis erat dies lunae. Anno centesimoquinguesimosexto Christi dies Annunciationis erat dies mercurii. Anno centesimoquinguesimoseptimo Christi dies Annunciationis erat dies iouis.

Anno centesimoquinguesimooctavo Christi dies Annunciationis erat dies veneris et ex hac parte poterat Christus mori illo anno die Annunciationis, si adhuc viveret, sed obstabat sibi luna, quia erat tunc luna octava, Christus tamen mortuus est luna quintadecima.

Anno centesimoquinguesimonono Christi dies Annunciationis fuit dies sabbathi. Anno centesimosexagesimo Christi dies Annunciationis fuit dies lunae. Anno centesimosexagesimoprimum Christi dies Annunciationis fuit dies martis. Anno centesimosexagesimosecundo Christi dies Annunciationis fuit dies mercurii. Anno centesimosexagesimotertio Christi dies Annunciationis fuit dies iouis. Anno centesimosexagesimoquarto Christi dies Annunciationis fuit dies sabbathi. Anno centesimosexagesimoquinto Christi dies Annunciationis fuit dies dominica. Anno centesimosexagesimosexto Christi dies Annunciationis erat dies lunae. Anno centesimosexagesimoseptimo dies Annunciationis erat dies martis. Anno centesimosexagesimooctavo dies Annunciationis erat dies iouis.

Anno centesimosexagesimonono dies Annunciationis erat dies veneris et ex hac parte poterat Christus mori illo anno die Annunciationis, si adhuc viveret, sed non consonabat luna, quia tunc erat luna decima mensis primi, Christus tamen mortuus est luna quintadecima.

Anno centesimoseptuagesimo Christi dies Annunciationis erat dies sabbathi. Anno centesimoseptuagesimoprimum Christi dies Annunciationis erat dies dominica. Anno centesimoseptuagesimosecundo Christi dies Annunciationis erat dies martis. Anno centesimoseptuagesimotertio Christi dies Annunciationis erat dies mercurii. Anno centesimoseptuagesimoquarto dies Annunciationis erat dies iouis.

Anno centesimoseptuagesimoquinto Christi dies Annunciationis erat dies veneris et erat tunc luna decimaquinta mensis primi iudaeorum; ideo iste fuit primus annus in quo Christus poterat mori die Annunciationis, quia tunc erat in die illa dies veneris et luna quintadecima mensis primi et erat primus dies Azymorum. Ideo, dato quod Christus vixisset centum et septuaginta et quinque annis in nullo anno potuisset mori in die Annunciationis nisi in isto ultimo anno.

Haec autem nobis inducta sunt ut appareat manifeste, praesuppositis principiis evangelicis, quae verissima sunt, et illatione astrologica, quae necessaria est, quod Christus non potuerit mori die Annunciationis Virginis, sicut aliqui opinantur, cum nemo de Christianis asserat Christum annum quadragesimum attigisse.

Secunda pars conclusionis est quod necesse est Christum dici fuisse mortuum die tertia aprilis. Quod patet, quia, supra ostendimus, ex principiis evangelicis, Christum non fuisse mortuum ante annum trigesimum nec post annum quinquagesimum, sed inter illos. Etiam probandum est quod inter istos annos non fuerunt nisi quatuor in quibus Christus posset mori, scilicet, annus trigesimustertius, trigesimusseptimus, trigesimusoctavus et quadragesimusseptimus, quia in istis solis luna quintadecima accidit in die veneris, quod requirebatur ad mortem Christi. Si autem diceremus Christum mortuum fuisse anno quadragesimoseptimo, mors sua esset trigesimaprima prima die martii, quia tunc erat luna quintadecima, ut supra probatum est. Si autem dicamus quod mortuus est anno trigesimooctavo, mors sua esset die quarta aprilis, quia tunc erat luna quintadecima. Si vero dicatur mortuus anno trigesimoseptimo, erit mors sua die undevicesimo aprilis, quia tunc erat luna quintadecimo mensis primi. Si autem asseramus illum fuisse mortuum anno trigesimotertio, fuit mors sua die tertia aprilis, quia tunc erat luna quintadecima mensis primi iudaeorum. Christus, tamen, mortuus est anno trigesimotertio et non in alio, ut supra probatum est, quia nemo dubitat de morte Christi, nisi pro tribus annis, pro anno trigesimosecundo, trigesimotertio et trigesimoquarto. Ergo, nulla alia die Christus mortuus est, nisi die tertio aprilis, quod intendebat conclusio.

## CAPÍTULO XVI

**Donde se expone la tercera conclusión, a saber, que Cristo no murió el día de la Anunciación, es decir, el veinticinco de marzo, así como que tampoco resulta posible que Cristo muriera aquel día, salvo que viviera ciento setenta y cinco años**

Una vez examinada la conclusión precedente, referida al año de la muerte de Cristo, ha de ser abordada la conclusión sobre el día de su muerte, cuya esencia es: “en el día de la Anunciación de la Virgen, es decir, el veinticinco de marzo, no puede decirse, como se afirma comúnmente, que Cristo murió, sino que es necesario sostener que murió el día tercero de abril”.

La primera parte es que Cristo no habría muerto el día vigesimoquinto de marzo, en contra de lo que suele aceptar la mayoría de las personas, quienes se basan en que ese es el día de la Anunciación de la Virgen, en el que Cristo fue concebido, y en que los doctores antiguos afirman que Cristo fue concebido y murió en el mismo día, es decir, el referido día veinticinco de marzo o día octavo de las calendas de abril.

No obstante, se ha de afirmar que esto no puede acomodarse de ninguna manera al cómputo astronómico, algo que resultaría necesario, máxime cuando dicho cómputo se apoya en fundamentos evangélicos, pues aquí también se ha de admitir lo que antes presuponíamos cuando se discutía sobre el año de la Pasión de Cristo, es decir, que Cristo murió en viernes y durante la luna decimoquinta, de modo que, salvo que estos dos hechos coincidiesen algún año con el día de la Anunciación de la Virgen, no podría defenderse que Cristo habría podido morir en aquel día, por lo que en aquellos años en que ambos no se den el día de la Anunciación, aunque sólo falte uno de ellos, sería en todo punto imposible que Cristo hubiese muerto en el día de la Anunciación de la Virgen de ese año.

En esta ocasión también se ha de empezar por el año trigesimoprimer<sup>399</sup>, igual que cuando tratábamos sobre el año de la Pasión de Cristo, pues antes del año trigésimo, e incluso en el mismo año trigésimo, nos consta que Cristo no murió, puesto que en él fue bautizado (Lc. 3). Y no transcurrirían después del bautismo de Cristo hasta la Pascua de los judíos sino cuarenta días aproximadamente, según antes fue expuesto<sup>400</sup>. Si Cristo, sin embargo, hubiera muerto en el año trigésimo, no podía hacerlo excepto en la Pascua, como ya se ha mostrado, de modo que sería necesario que toda la predicación de Cristo y todo lo que se recoge en los Evangelios como hecho por Cristo hubiesen tenido lugar en cuarenta días, lo que es totalmente absurdo, por lo que no pudo morir en el año trigésimo.

En los años trigesimoprimer<sup>o</sup> y trigesimosegundo nunca se podría afirmar que Cristo hubiese muerto el día de la Anunciación, como tampoco en ningún otro día de aquellos dos años, al haber sido probado antes por medio del desarrollo del relato evangélico que no puede sostenerse que Cristo muriese antes del año trigesimotercero. No obstante, y puesto que en este momento la prueba debe venir de la vía astronómica, se ha de afirmar que no puede considerarse que Cristo muriese cuando comenzaba el año trigesimoprimer<sup>o</sup> de su vida, porque en esa ocasión el día de la Anunciación coincidía con la luna decimotercera y era domingo, mientras que, por su parte, Cristo murió en la luna decimoquinta y en viernes.

En el día de la Anunciación del año trigesimosegundo tampoco puede decirse que Cristo muriera, dado que aquel día la luna era la vigesimocuarta o vigesimotercera del mes duodécimo de los judíos, pues en aquel año el mes primero de los judíos comenzó el primer día de abril y, sin embargo, Cristo murió en el primer mes de los judíos, en el día primero de los Ácimos, que era el día decimoquinto del mes primero (Ex. 12 y Lev. 23). Además, aquel año el día de la Anunciación era martes y Cristo, no obstante, murió en viernes. Así, pues, vemos que ahora nuestros argumentos, a saber, que fuera tal o

---

<sup>399</sup> Como se indicó en la nota 388 a propósito del año de la muerte de Cristo, nos enfrentamos de nuevo a una larga y tediosa relación de años, más todavía que la anterior, pero necesaria para la claridad que el autor pretende transmitir.

<sup>400</sup> En realidad, y tal como se afirmó en el capítulo XII, no son cuarenta, sino ochenta los días que transcurren entre el bautismo y la Pascua, pero como los primeros cuarenta días los pasó Cristo en el desierto, en verdad sólo dispondríamos de los cuarenta restantes para situar sus hechos.

cual día y que la luna en cuestión tuviera lugar en tal o cual día, se forman del mismo modo que antes comentamos, cuando tratábamos sobre el año de la muerte de Cristo.

En el día de la Anunciación del año trigesimotercero de la vida de Cristo no pudo haber muerto, puesto que aquel año era miércoles el día de la Anunciación y ese día era la quinta luna. En el día de la Anunciación del año trigesimocuarto de la vida de Cristo no pudo encontrar esta la muerte, porque en esa ocasión el día de la Anunciación fue jueves y era la luna decimosexta o decimoséptima. En el día de la Anunciación del año trigesimoquinto no podía Cristo morir, pues, aunque aquel día fue viernes, la luna fue la vigesimoséptima del mes duodécimo de los judíos y, no obstante, Cristo murió en el mes primero de los judíos y en su luna decimoquinta. En el día de la Anunciación del año trigesimosexto de la vida de Cristo este no pudo morir, porque fue domingo y fue la luna décima y Cristo, sin embargo, murió en la luna decimoquinta. En el día de la Anunciación del año trigesimoséptimo no pudo haber muerto Cristo, porque entonces fue el día de la Anunciación lunes y fue la luna decimonovena o vigésima del mes duodécimo de los judíos, habiendo tenido lugar la luna decimoquinta del primer mes de aquel año en el decimonoveno día del mes de abril. En el día de la Anunciación del año trigesimooctavo de Cristo no pudo morir Cristo, pues fue aquel día martes, incluso fue la luna cuarta y, sin embargo, el día de la muerte de Cristo fue viernes y en la luna decimoquinta. En el año trigesimonoveno, Cristo no pudo morir el día de la Anunciación, porque aquel día fue miércoles y la luna fue la undécima.

En el día de la Anunciación del año cuadragésimo de su vida Cristo no pudo morir, porque aquel día fue la luna vigésima del mes duodécimo y Cristo murió en el mes primero de los judíos. Según otro cómputo, aquella fue la luna vigesimoprimeras de ese mismo mes de los judíos. No obstante, no hay diferencia en la luna, pues, se interprete como se interprete lo anterior, aquel año fue cuando menos la luna vigésima, por lo que en realidad el problema reside en el mes, dado que algunos consideran aquel año embolismal, es decir, sobreañadido, al que se otorgan trece meses, de manera que tendríamos que el día de la Anunciación sería la luna vigésima del mes trigésimo, o sea, del último mes de aquel año. Por el contrario, si aquel año no fuese embolismal, es innegable entonces que el día de la Anunciación fue la luna vigésima del mes primero de los judíos. Pero, precisamente por ello, de cualquier modo que se interprete, ello no se sostiene, porque Cristo murió en la luna decimoquinta, y aunque concuerde el día

aquel año, porque el día de la Anunciación fue viernes, no obstante la luna no se corresponde, por lo que Cristo no pudo morir entonces.

En el año cuadragésimoprimer de Cristo este no pudo morir el día de la Anunciación, porque este día fue ese año sábado y la luna cuarta. En el año cuadragésimosegundo, Cristo no pudo morir el día de la Anunciación, que fue domingo, aunque en este caso concuerde la luna, que fue la decimoquinta, pudiendo haber muerto Cristo este año el día de la Anunciación si hubiera sido viernes, al concordar la luna decimoquinta. En el año cuadragésimotercero de Cristo, este no pudo morir el día de la Anunciación, porque este día era lunes y la luna era la undécima. El día de la Anunciación del año cuadragésimocuarto, Cristo no pudo morir, porque el día de la Anunciación de aquel año fue miércoles y la luna era sexta. En el año cuadragésimoquinto no puede afirmarse que Cristo muriese, porque aquel año el día de la Anunciación fue jueves y fue la luna decimoctava. En el día de la Anunciación del año cuadragésimosexto de Cristo, este no pudo morir, porque en el día de la Anunciación de aquel año tuvo lugar la luna vigésimocuarta o vigésimovena del último mes de los judíos y Cristo murió en el primer mes, aunque concuerde el día, pues aquel año fue viernes el día de la Anunciación. En el año cuadragésimoséptimo de Cristo no puede afirmarse que Cristo muriese el día de la Anunciación, porque aquel día fue sábado y también porque fue la luna octava del mes primero. En el año cuadragésimooctavo de Cristo, este no pudo morir en el día de la Anunciación porque ese día fue lunes e incluso fue la luna vigésimocuarta del último mes de los judíos, mes que pertenecía a un año embolismal, mientras que Cristo murió en el primer mes del año. En el día de la Anunciación del año cuadragésimonoveno de Cristo este no pudo morir, porque aquel día era martes y era la luna cuarta del mes primero. En el día de la Anunciación del año quincuagésimo no puede ubicarse la fecha de la muerte de Cristo, puesto que aquel día fue miércoles y era la luna decimonovena del primer mes de los judíos, si no se considera embolismal aquel año. Si, por el contrario, se considera embolismal, entonces será la luna decimonovena del mes decimotercero, por lo que, de cualquier modo, siempre aquel día corresponderá a la luna decimonovena y Cristo, sin embargo, murió en la luna decimoquinta.

Hasta aquí se ha demostrado fehacientemente que Cristo no pudo morir en el día de la Anunciación entre los años trigésimo y quincuagésimo. Por otro lado, Cristo no

murió antes del año trigésimo, como anteriormente se ha indicado, por lo que sería imposible que hubiera muerto el día de la Anunciación de alguno de estos años. No obstante, y aunque esta prueba debería bastar, sin embargo ahora creemos oportuno añadir que, incluso si Cristo hubiera vivido más de ciento cincuenta años, sería imposible que hubiera muerto el día de la Anunciación, porque sería necesario que ese día también fuera viernes y la luna decimoquinta, aspectos ambos que no se produjeron simultáneamente en ningún momento hasta el año ciento setenta y cinco de Cristo. No obstante, para satisfacer a algunos y que vean estas cosas plenamente, sin entretenernos por otro lado demasiado en ello, recordando por otra parte que se requerían dos cosas simultáneas para que Cristo pudiera morir el día de la Anunciación, a saber, que ese día fuera viernes y que fuera la luna decimoquinta, con lo cual, si faltara cualquiera de ellas, no podría sostenerse que Cristo murió en el día de la Anunciación de ese año, con todo ello presente, decimos, vamos a mostrar todos estos años, procediendo de manera que en aquel año en que no pueda tener lugar la muerte de Cristo, porque no era viernes, sólo referiremos que no era tal día y no nos preocuparemos de la luna, aunque sea la decimoquinta, mientras que, en los casos en que el día de la Anunciación haya sido viernes, sí convendrá que indiquemos que ese día no ha tenido lugar la luna decimoquinta, así hasta que llegemos a un año en que coincidan ambos aspectos, año en el que sí será posible la muerte de Cristo en el día de la Anunciación.

En el año quincuagesimoprimeros de Cristo este no podía morir en el día de la Anunciación porque era jueves. En el año quincuagesimosegundo, el día de la Anunciación era sábado, por lo que Cristo no podía morir aquel día. En el año quincuagesimotercero, el día de la Anunciación era domingo, por lo que Cristo tampoco podía morir aquel día. En el año quincuagesimocuarto, el día de la Anunciación era lunes. En el año quincuagesimoquinto, martes. En el año quincuagesimosexto, jueves.

En el año quincuagesimoséptimo, el día de la Anunciación era viernes, por lo que en ese sentido podría haber muerto Cristo este año, pero no obstante era la luna segunda, por lo que no podía morir aquí, pues tendría que ser la luna decimoquinta y, sin embargo, la luna decimoquinta del primer mes fue aquel año el día noveno de abril.

En el día de la Anunciación del año quincuagesimo-octavo no pudo Cristo morir, puesto que aquel día era sábado. En el año quincuagesimonoveno de Cristo, el día de la

Anunciación fue domingo. En el año sexagésimo de Cristo, el día de la Anunciación fue martes. En el año sexagesimoprimeros de Cristo, fue miércoles. En el año sexagesimosegundo de Cristo, el día de la Anunciación fue jueves.

En el año sexagesimotercero de Cristo, el día de la Anunciación fue viernes, por lo cual podría haber tenido lugar la muerte de Cristo en el día de la Anunciación de este año, pero sin embargo lo impide la luna, puesto que era la séptima, mientras que Cristo, no obstante, murió en la luna decimoquinta del primer mes, luna que aquel año fue el día segundo de abril.

En el año sexagesimocuarto, el día de la Anunciación era domingo. En el año sexagesimoquinto, lunes. En el año sexagesimosexto, fue martes. En el año sexagesimoséptimo, el día de la Anunciación era miércoles.

En el año sexagesimooctavo de Cristo, el día de la Anunciación fue viernes, pudiendo por ello considerarse que la muerte de Cristo tuvo lugar en el día de la Anunciación ese año, pero sin embargo lo impide la luna, puesto que fue la cuarta, habiendo muerto Cristo en la luna decimoquinta del primer mes, luna que en aquel año fue el día quinto de abril.

En el año sexagesimonoveno de Cristo, el día de la Anunciación era sábado. En el año septuagésimo, el día de la Anunciación era lunes. En el año septuagesimoprimeros de Cristo, el día de la Anunciación era martes. En el septuagesimosegundo, el día de la Anunciación de Cristo era miércoles. En el año septuagesimotercero, era jueves.

En el año septuagesimocuarto de Cristo, el día de la Anunciación fue viernes y podría haber muerto Cristo aquel día de la Anunciación, pero la luna no coincidía, dado que en ese momento estaba la luna séptima, y Cristo murió en la luna decimoquinta del primer mes, la cual por su parte en aquel año se produjo el día segundo de abril.

En el año septuagesimoquinto de Cristo, el día de la Anunciación era sábado. En el año septuagesimosexto, el día de la Anunciación era lunes. En el septuagesimoséptimo de Cristo, era martes. En el año septuagesimooctavo de Cristo, el día de la Anunciación era miércoles. En el año septuagesimonoveno de Cristo, jueves. En el año octogésimo,



el día de la Anunciación era sábado. En el octogésimoprimer de Cristo, el día de la Anunciación era domingo. En el octogésimosegundo de Cristo, lunes. En el año octogésimotercero de Cristo, el día de la Anunciación era martes. En el año octogésimocuarto de Cristo, jueves.

En el año octogésimoquinto de Cristo, el día de la Anunciación tuvo lugar en viernes y en ese sentido podría haber muerto Cristo aquel día de la Anunciación, pero no coincidía la luna, puesto que en ese momento era la luna undécima, y sin embargo Cristo murió en la luna decimoquinta, es decir, el día primero de los Ácimos, que aquel año fue el día vigesimonoveno de marzo.

En el año octogésimosexto de Cristo, el día de la Anunciación era sábado. En el año octogésimoséptimo de Cristo, fue domingo. En el año octogésimooctavo de Cristo, el día de la Anunciación era martes. En el octogésimonoveno, el día de la Anunciación era miércoles. En el año nonagésimo, jueves.

En el año nonagésimoprimer de Cristo, el día de la Anunciación era viernes y desde ese punto de vista podría haber muerto Cristo aquel año en el día de la Anunciación, pero la luna era la decimoséptima y Cristo murió en la luna decimoquinta.

En el año nonagésimosegundo de Cristo, el día de la Anunciación era domingo. En el año nonagésimotercero, el día de la Anunciación era lunes. En el año nonagésimocuarto de Cristo, martes. En el nonagésimoquinto de Cristo, miércoles.

En el año nonagésimosexto, el día de la Anunciación era viernes y en ese sentido podría haber muerto Cristo en el día de la Anunciación de aquel año, de haber vivido, pero no coincidía la luna, puesto que en ese momento era la luna duodécima, y es sabido que Cristo murió en la luna decimoquinta.

En el año nonagésimoséptimo de Cristo, el día de la Anunciación era sábado. En el año nonagésimooctavo, el día de la Anunciación era domingo. En el nonagésimonoveno de Cristo, el día de la Anunciación era lunes. En el año centésimo de Cristo, fue miércoles. En el año centésimoprimer de Cristo, el día de la Anunciación fue jueves.

En el año centesimosegundo de Cristo, el día de la Anunciación sí era viernes, pudiendo entonces haber muerto Cristo en el día de la Anunciación de aquel año, de haber estado vivo, pero se oponía a ello la luna, que en ese momento era la decimoctava, mientras que Cristo murió en la decimoquinta.

En el año centesimotercero de Cristo, el día de la Anunciación fue sábado. En el año centesimocuarto de Cristo, el día de la Anunciación fue lunes. En el centesimoquinto de Cristo, el día de la Anunciación fue martes. En el año centesimosexto, el día de la Anunciación fue miércoles. En el año centesimoséptimo, el día de la Anunciación fue jueves. En centesimooctavo de Cristo, sábado. En el año centesimonoveno de Cristo, el día de la Anunciación fue domingo. En el centesimodécimo de Cristo, fue lunes. En el año centesimodecimoprimero de Cristo, el día de la Anunciación fue martes. En el año centesimodecimosegundo de Cristo, jueves.

En el año centesimodecimotercero de Cristo, el día de la Anunciación fue viernes y en él podría haber tenido lugar la muerte Cristo en el día de la Anunciación de aquel año, siempre y cuando hubiera vivido tanto, pero no coincide la luna, puesto que en ese momento estaba la luna vigésima del decimotercer mes de un año embolismal, o del primer mes si se tratara de un año simple. Si nos hallásemos en el primer caso, habría dos inconvenientes, a saber, el mes y la luna, pues Cristo no murió en ningún mes distinto del primero. De cualquier manera, de ningún modo concordaba la luna, puesto que era la vigésima.

En el año centesimodecimocuarto de Cristo, el día de la Anunciación fue sábado. En el año centesimodecimoquinto de Cristo, fue domingo. En el año centesimodecimosexto de Cristo, martes. En el año centesimodecimoséptimo de Cristo, fue miércoles. En el año centesimodecimoctavo de Cristo, fue jueves.

En el año centesimodecimonoveno de Cristo, el día de la Anunciación era viernes y en ese sentido podría haber ocurrido que hubiera muerto Cristo en el día de la Anunciación de aquel año, siempre y cuando hubiera vivido en ese momento, pero no coincidía la luna, puesto que en ese momento estaba la luna vigesimosexta del decimotercer mes de un año embolismal, mientras que Cristo murió en la luna decimoquinta y en el primer mes.

En el año centesimovigésimo de Cristo, fue domingo el día de la Anunciación. En el año centesimovigesimoprimer de Cristo, fue lunes. En el año centesimovigesimosegundo de Cristo, el día de la Anunciación fue martes. En el año centesimovigesimotercero, miércoles.

En el año centesimovigesimocuarto, el día de la Anunciación era viernes, así que podría haber ocurrido que hubiera muerto Cristo en el día de la Anunciación de aquel año si hubiera vivido en ese momento, pero no coincidía la luna, puesto que en ese momento era la vigesimotercera del último mes de los judíos, mientras que Cristo murió en el primer mes, en la luna decimoquinta, e, incluso si aquella fuera la luna del primer mes, Cristo no podría morir en ese momento, pues era la luna vigesimotercera y él murió en la luna decimoquinta, el primer día de los Ácimos.

En el año centesimovigesimoquinto de Cristo, el día de la Anunciación fue sábado. En el año centesimovigesimosexto de Cristo, domingo. En el centesimovigesimoséptimo de Cristo, fue lunes. En el año centesimovigesimooctavo de Cristo, fue miércoles. En el centesimovigesimonoveno, jueves.

En el año centesimotrigésimo de Cristo, el día de la Anunciación era viernes y podría haber ocurrido que hubiera muerto Cristo en el día de la Anunciación de aquel año, de haber vivido en ese año, pero no coincidía ni la luna ni el mes, a saber, porque fue la luna vigesimocuarta del mes decimotercero de un año embolismal, en tanto que Cristo no murió sino en la luna decimoquinta.

En el año centesimotrigesimoprimer, el día de la Anunciación fue sábado. En el año centesimotrigesimosegundo, el día de la Anunciación fue lunes. En el año centesimotrigesimotercero, el día de la Anunciación fue martes. En el año centesimotrigesimocuarto, fue miércoles. En el año centesimotrigesimoquinto, jueves. En el año centesimotrigesimosexto, el día de la Anunciación fue sábado. En el año centesimotrigesimoséptimo, domingo. En el año centesimotrigesimooctavo, el día de la Anunciación fue lunes. En el año centesimotrigesimonoveno, el día de la Anunciación fue martes. En el año centesimocuatragésimo, fue jueves.

En el año centesimocuadragesimoprimer de Cristo, el día de la Anunciación era viernes y de este modo aquí sí podría haber muerto Cristo en el día de la Anunciación, pero no coincidía la luna, puesto que en ese momento tenía lugar la luna primera del mes primero de los judíos, mientras que Cristo murió en la luna decimoquinta del primer mes, durante el primer día de los Ácimos.

En el año centesimocuadragesimosegundo, el día de la Anunciación fue sábado. En el año centesimocuadragesimotercero, domingo. En el centesimocuadragesimocuarto de Cristo, el día de la Anunciación fue martes. En el año centesimocuadragesimoquinto, el día de la Anunciación fue miércoles. En el centesimocuadragesimosexto, jueves.

En el año centesimocuadragesimoséptimo de Cristo, puesto que el día de la Anunciación era viernes, podría haber muerto Cristo aquel año en el día de la Anunciación si hubiera vivido, pero el problema reside en que no coincidía la luna, puesto que en ese momento tenía lugar la luna sexta del mes primero, mientras que Cristo murió en la luna decimoquinta del primer mes.

En el año centesimocuadragesimooctavo de Cristo, el día de la Anunciación fue domingo. En el año centesimocuadragesimonoveno de Cristo, fue lunes. En el año centesimoquincuagésimo de Cristo, fue martes. En el año centesimoquincuagesimoprimer de Cristo, el día de la Anunciación fue miércoles.

En el año centesimoquincuagesimosegundo de Cristo, el día de la Anunciación era viernes y, si hubiera vivido, podría haber muerto Cristo aquel año en el día de la Anunciación si hubiera vivido, pero no coincidía la luna, puesto que era la luna segunda del mes primero, mientras que Cristo murió en la luna decimoquinta del primer mes.

En el año centesimoquincuagesimotercero de Cristo, el día de la Anunciación era sábado. En el año centesimoquincuagesimocuarto de Cristo, era domingo. En el año centesimoquincuagesimoquinto de Cristo, lunes. En el año centesimoquincuagesimosexto, el día de la Anunciación era miércoles. En el año centesimoquincuagesimoséptimo, el día de la Anunciación era jueves.

En el año centesimoquincuagesimo octavo de Cristo, el día de la Anunciación era viernes y, si hubiera vivido, podría haber muerto Cristo aquel año en el día de la Anunciación, pero no coincidía la luna, puesto que era la luna octava, mientras que Cristo murió en la luna decimoquinta.

En el año centesimoquincuagesimonoveno de Cristo, el día de la Anunciación era sábado. En el año centesimo sexagésimo, el día de la Anunciación era lunes. En el año centesimo sexagesimo primero, el día de la Anunciación era martes. En el año centesimo sexagesimo segundo, era miércoles. En el año centesimo sexagesimo tercero, era jueves. En el año centesimo sexagesimo cuarto de Cristo, sábado. En el año centesimo sexagesimo quinto de Cristo, el día de la Anunciación era domingo. En el año centesimo sexagesimo sexto de Cristo, era lunes. En el año centesimo sexagesimo séptimo de Cristo, el día de la Anunciación era martes. En el año centesimo sexagesimo octavo, era jueves.

En el año centesimoquincuagesimonoveno de Cristo, el día de la Anunciación era viernes y por ello Cristo podría haber muerto aquel año en el día de la Anunciación si hubiera vivido, pero la luna no coincidía, puesto que era la luna décima del mes primero, mientras que Cristo murió en la luna decimoquinta.

En el año centesimo septuagésimo de Cristo, el día de la Anunciación era sábado. En el año centesimo septuagesimo primero de Cristo, era domingo. En el año centesimo septuagesimo segundo era martes. En el año centesimo septuagesimo tercero de Cristo, el día de la Anunciación era miércoles. En el centesimo septuagesimo cuarto, era jueves.

En el año centesimo septuagesimo quinto de Cristo, el día de la Anunciación era viernes y además era la luna primera del primer mes de los judíos, por lo que este sería el primer año en el que Cristo podría haber muerto el día de la Anunciación, puesto que era viernes y la luna decimoquinta del primer mes de los judíos, además de ser el día primero de los Ácimos. Así que, suponiendo que Cristo hubiera vivido ciento setenta y cinco años, no podría haber muerto el día de la Anunciación de ninguno de ellos exceptuando el último.

Todo lo anterior ha sido expuesto para que se observe claramente que, aceptando los datos evangélicos, que son incuestionables, y los datos astronómicos, que son irrefutables, se debe admitir que Cristo no pudo morir en el día de la Anunciación de la Virgen, como algunos creen, sobre todo teniendo presente que ningún cristiano admite que Cristo haya alcanzado los cuarenta años de edad.

La segunda parte de la conclusión defiende que es necesario aceptar que Cristo murió el día tercero de abril. Eso resulta innegable, dado que antes mostramos, por medio de los relatos evangélicos, que Cristo no murió antes del año trigésimo ni tampoco después del quincuagésimo, sino que lo hizo en alguno intermedio a ellos. Por otra parte, también se ha demostrado que entre esos años únicamente hubo cuatro en los que Cristo pudo morir, a saber, el año trigesimotercero, el trigesimoséptimo, el trigesimooctavo y el cuadragésimoséptimo, porque sólo en ellos la luna decimoquinta tuvo lugar en viernes, algo que se requería para que se produjera la muerte de Cristo. Por eso, si dijéramos que Cristo murió en el año cuadragésimoséptimo, su muerte acaecería el día trigesimoprimeros de marzo, porque ese día era la luna decimoquinta, como antes se demostró. Si, por el contrario, afirmamos que murió en el año trigesimooctavo, en ese caso su muerte tendría lugar el día cuarto de abril, porque en tal fecha era la luna decimoquinta. En cambio, si sostenemos que murió en el año trigesimoséptimo, su muerte tendría lugar el día decimonoveno de abril, fecha de la luna decimoquinta del primer mes. Por último, manteniendo que murió el año trigesimotercero, su muerte sucedería el día tercero de abril, porque fue en esa fecha la luna decimoquinta del primer mes de los judíos. Cristo, no obstante, murió en el año trigesimotercero y no en otro, tal y como se demostró, porque nadie duda respecto a su muerte sino sobre tres años, a saber, el trigesimosegundo, el trigesimotercero y el trigesimocuarto. En consecuencia, en ningún otro día murió Cristo salvo el día tercero de abril, que es lo que afirmaba la conclusión.

## CAPITULUM XVII

### **In quo ponit auctor septem argumenta quae ab adversariis fiunt contra eum**

Nunc manet nobis respondendum ad aliquas obiectiones quas quidam faciunt.

Prima contra assignationem diei mortis Domini, scilicet, quod non fuerit tertio die aprilis, sed quod fuerit vicesimoquinto martii, quia Augustinus (*De Civitate Dei* 18), circa finem, dicit Christum fuisse mortuum octavas calendas aprilis, scilicet, die vicesimaquinta martii, et illa est dies Annunciationis Virginis, ideo volunt quod die illa Beatae Virginis mortuus fuerit.

Item dicit idem Augustinus quod Christus eadem die conceptus et passus est, sed constat Christum conceptum fuisse octavas calendas aprilis, scilicet, vicesimoquinto martii, ergo eadem die mortuus est. Patet hoc, quia computando ab illo die usque ad natalem Domini, complentur novem menses, et istud est tempus quo regulariter faetus manet in utero, licet duo alii termini sint, unus anticipationis alius posteriorationis, sed non nascuntur regulariter faetus in illis, sicut in nono mense expleto.

Item est alia auctoritas Augustinus in libro *De Trinitate*, quod Ecclesiae auctoritas observat ab antiquo Christum mortuum fuisse octavas calendas aprilis.

Item obiiciunt quod opera Augustini sunt approbata ab Ecclesia, ut patet in *Decretis*, distinctione 15, capitulo “Sancta Romana Ecclesia”, ubi papa Gelasius approbat illa, cum multis aliis libris sanctorum et doctorum virorum, et tamen contra approbata per Ecclesiam nulli homini licet loqui.

Etiam obiiciunt alii quod in calendariis antiquis, et in calendariis Beati Isidori, reperitur quod die vicesimoquinto martii, scilicet, octavas calendas aprilis, intitulatur “Passio Domini” et ponitur ibi tanquam festum illius diei, et vigesimoseptimo martii, scilicet, sextas calendas aprilis, intitulatur “Resurrectio Domini”. Ergo illa die mors Christi fuit.

Item obiiciunt alii contra computationem astrologicam, quia, cum vident quod secundum computationem supra positam necessario et manifeste sequitur impossibile fuisse Christum fuisse mortuum vicesimoquinto martii, dicunt quod error est in computatione ista et provenit ex eo quod omittuntur dies bissextiles, qui tamen computantur ab Ecclesia in annis Christi.

Item obiiciunt alii contra eandem computationem astrologicam, quod errat, ex eo quod post mortem Christi fuerunt factae aliquae correctiones et emendationes in temporibus, sicut ab antiquo fiebant, et omissis illis computare est magnum errorem facere in calculo.

Alia similia obiiciunt multa, sed, quia illa minus habent de apparentia cum omnino sint sine ratione, omittantur, quia, iuxta Aristotelem (*Ethicorum* 1), “omnes opiniones scrutari fortassis supervacuum est, sed eas solum quae magis videntur habere apparentiam”. Unde ad has rationes solum respondebimus, quia per haec patebit via ad omnia quaecunque obiici possent.



## CAPÍTULO XVII

### **Donde el autor expone siete argumentos que son utilizados contra él por parte de sus adversarios**

Ahora nos corresponde responder a ciertas objeciones que algunos realizan<sup>401</sup>.

La primera objeción en contra de mi determinación del día de la muerte del Señor, objeción en el sentido de que esta no tuvo lugar el tercer día de abril sino el día vigesimoquinto de marzo, se apoya en el hecho de que Agustín sostiene cerca del final del libro 18 de su *Ciudad de Dios* que Cristo murió el día octavo de las calendas de abril, es decir, el día vigesimoquinto de marzo, y este día corresponde a la Anunciación de la Virgen, por lo que aceptan que murió aquel día de la Santa Virgen.

También afirma el propio Agustín que Cristo fue concebido y padeció en el mismo día y, puesto que consta que Cristo fue concebido el día octavo de las calendas de abril, es decir, el veinticinco de marzo, hay que concluir que ese fue el día en que murió. Esto parece lógico, ya que, computando desde ese día al del nacimiento del Señor, se obtienen nueve meses, que es el tiempo durante el que generalmente permanece el feto en el útero, pues, aunque puedan darse situaciones en que bien se anticipen o bien se retrasen, sin embargo no es habitual que los fetos nazcan en estas condiciones, lo que en cambio sí ocurre al completarse el noveno mes.

De otro lado existe igualmente otra cita del mismo Agustín en su obra *Sobre la Trinidad*<sup>402</sup> en base a la cual la Iglesia sostiene desde antiguo que Cristo murió el octavo día de las calendas de abril.

También mantienen que las obras de Agustín han sido reconocidas por la Iglesia, tal como queda reflejado en los *Decretos*, en la distinción 15, dentro del capítulo “Sancta Romana Ecclesia”, donde el papa Gelasio las reconoce junto a muchos otros libros de

---

<sup>401</sup> Prácticamente el resto del *Defensorio* está dedicado a responder a estas objeciones.

<sup>402</sup> *De Trinitate* IV, 5, 9.

hombres santos y de doctos, al tiempo que argumentan que a ningún hombre le está permitido pronunciarse en contra de lo establecido por la Iglesia<sup>403</sup>.

En otro sentido, algunos afirman que en los calendarios antiguos, como en los de San Isidoro<sup>404</sup>, se observa que el día veinticinco de marzo, es decir, las octavas calendas de abril, es recogido como “la Pasión del Señor” y aparece como si se tratara de una festividad, lo mismo que el veintisiete de marzo, es decir, el de las sextas calendas de abril, se intitula “la Resurrección del Señor”. Por tanto, la muerte de Cristo tuvo que producirse en aquel día.

Por su parte, algunos argumentan en contra del cómputo astronómico adoptado, pues viendo que, siguiendo el cómputo antes descrito, se nos aparece como inevitable y evidente la imposibilidad de que Cristo hubiese muerto el día veinticinco de marzo, dicen que el error reside en el propio cómputo y que se produce por cuanto que se omiten los días bisiestos, los cuales, sin embargo, sí son computados por la Iglesia en relación a los años de Cristo.

Otros también se muestran contrarios al referido cómputo astronómico, en esta ocasión diciendo que resulta erróneo si tenemos en cuenta que después de la muerte de Cristo fueron realizadas algunas correcciones y enmiendas en el calendario, como

---

<sup>403</sup> Gelasio fue pontífice romano en el siglo V d.C. y se caracterizó por su esfuerzo en depurar el cristianismo de las distintas herejías que lo acosaban en la época, de ahí la disposición suya a que alude el texto, incluida en el *Decreto de Graciano*, en la que enumera una serie de autores que se mueven dentro de la ortodoxia.

<sup>404</sup> La alusión a un “calendario de San Isidoro” es ambigua y problemática, pues no nos consta que el santo sevillano confeccionara ningún calendario como tal. De hecho, algunos autores muestran su desconocimiento de ese calendario a propósito de la cita del *Defensorio*, caso de Juan Molano en la edición que realiza del *Martirologio de Usuardo* (*Sobre los martirologios*, capítulo VII), donde afirma que no ha tenido ocasión de hallar el calendario de San Isidoro al que se refiere el Tostado. Por su parte, el teólogo luso Egidio Da Praesentatione, en su obra *De Immaculata Beatæ Virginis conceptione ab omni originali peccato immuni* (3,6,1,13), cita el calendario como una realización del IV Concilio de Toledo, concilio que impuso el rito mozárabe en todo el reino visigodo, por lo cual el calendario debió de ser una especie de martirologio, que acompañó a algún misal o breviario emanado de las directrices de esa asamblea conciliar, hoy perdido.

también se hicieron antes, por lo cual computar sin tener en consideración aquellas modificaciones nos induce a un gran error en el resultado final.

Igualmente afirman muchas otras cosas similares, pero como tienen poca consistencia y son totalmente irracionales las omitimos, porque, como dice Aristóteles (*Ética* 1), “quizá sea absurdo que todas las opiniones sean examinadas y no sólo las que muestren más consistencia”<sup>405</sup>. Es por ello por lo que únicamente responderemos a los argumentos expuestos, puesto que con ello se mostrará la manera de afrontar cualquier otra cosa que pueda aducirse al respecto.

---

<sup>405</sup> *Ética* I,4.

## CAPITULUM XVIII

### **In quo auctor dicit quanta sit auctoritas Augustini et de differentia auctoritatis scripturarum, quibus necessario adhaereamus et quibus non, et de fide historiarum, quantum sit historiis credendum et quibus magis et quibus minus**

Ad primum, dicendum quod nos veneramus omnia scripta Beati Augustini tanquam viri sancti et hominis doctissimi et famosissimi inter viros ecclesiasticos et seculares, et, tamen, in hac parte non assentimus ei. Nec ita auctoritas sua in hac parte captivare debet ingenium nostrum, quod necesse sit ei in omnibus assentire, cum probatum fuerit supra rationibus necessariis, manifestis et inevitabilibus impossibile fuisse Christum fuisse mortuum octavas calendas aprilis, sive viginti et quinque martii, quod idem est, nisi viveret annis centum et septuaginta et quinque ad minus et in anno ultimo, scilicet, centum et septuaginta et quinque moreretur.

In hoc autem nullam iniuriam ei facimus, nec aliquid de auctoritate aut reverentia eius tollimus, sed facimus sicut ipsemet nos docuit facere et tantam ei reverentiam exhibemus quantam ipse sibi et aliis aequalibus impendi voluit et quantam ipse, vivens, aliis quos se excellentiores iudicabat et profitebatur, exhibuit. Unde ipse in *Epistola ad Vincentium donatistam* et in *Epistola ad Hieronymum* et habetur in *Decretis*, distinctione 9, capitulo “Ego illis solis”, ait: “ego illis solis libris qui canonici nominantur tantam novi dare auctoritatem, ut nullum auctorem eorum credam potuisse mentiri. Caeteros, autem, ita lego, ut quantacunque sanctitate polleant, non ideo credam, ita esse quia ita illi senserunt”. Et multa similia ibi ponit.

Ecce qualiter solum vult Augustinus debere adhiberi firmam fidem libris canonicis, id est, libris qui sunt in canone Bibliae, et de illis nullo modo licet contendere an verum decant, immo, nec dubitare, sed quidquid dicant, quantumcunque grave vel alienum nobis videatur, ita tenendum est, ac si Deus nobis diceret.

In scripturis autem hominum singularium, qui loquuntur ut homines, quantaecunque sapientiae et ingenii sint et quantaecunque sanctitatis, non est danda tanta auctoritas, sed scimus eos potuisse errare, ideo, licet ipsi aliquid asserant, non est credendum

necessario quod ita sit, sed possumus magis aliis credere si videamus quod melius probent et quasi subtilioris et exercitioris ingenii sint.

Ratio huius diversitatis est quia omnes illi qui scripserunt libros contentos in canone Biblicae locuti sunt per Spiritum Sanctum et nihil dicebant, nisi quod Spiritus Sanctus movebat eos. Et quia Spiritus Sanctus non potest mentiri, impossibile est eos fuisse mentitos et, ob hoc, cum istud nobis constet, necesse est illis accommodare fidem plenissimam sine aliqua dubitatione. Caeteri, autem, quorum scripta non continentur in canone Biblicae, licet essent viri sanctissimi, scripserunt ut homines, probando et improbando, quantum vires ingenii, et exercitio in doctrina eos potuit adiuvere. Et, licet Deus interdum alicui illorum revelaret aliqua secreta, nobis non constat, ideo omnia ab istis dicta ita accipimus ac si solis viribus ingenii uterentur.

Nec multum in hoc sanctitati derogamus, cum constet quosdam, immo, plurimos, viros sanctissimos simplices valde fuisse, alios autem seculares viros et vitiiis aequaliter deditos fuisse peritissimos et altissimorum ingeniorum, quapropter quorundam gentilium scripta magis veneramus quam multorum Christianorum, licet quilibet Christianus ex merito fidei omnes gentiles excedat.

De omnibus ergo his iudicamus quod, humano ingenio solo scripserunt omnia opuscula sua, constat tamen omnia humana ingenia faciliter posse decipi, ideo nulli hominum fidem damus, nisi in quantum bene probat alioquin vocamus eum prophetam, id est, divinarum secretorum conscius, quod Augustinus nunquam sibi ipsi usurpavit nec de se credi voluit. Non ergo est necesse nobis quaecunque Augustinus dixerit credere et quod, postquam ipse aliquid asseruerit, quaecunque illud sit, non maneat nobis ulterius alia inquisitio an verum vel falsum sit, etiamsi manifestissima argumenta contra se habeant.

Ita est in praesenti, ut probatum via necessaria, et, suppositis fundamentis evangelicis, impossibile fuisse Christum mortuum fuisse octavas calendas aprilis, scilicet, vicesimoquinto martii, potissime in anno trigesimotertio vel trigesimoquarto aetatis suae inchoatis, de quibus magis dubitabatur. Licet ergo Augustinus contrarium sentiat, non ideo tenendum est sic fuisse sicut ipse sensit, quia nemo est de obiicientibus

qui solvere posset rationes oppositas, sed solum obiicere nudam auctoritatem Augustini et istud nihil est facere.

Item, constat quod Augustinus, cum scriberet, in multis erravit, et tamen, quando ipse scribebat, ita putabat esse sicut scribebat, postea autem retractavit multa. Et verisimile est quod non potuerit omnia retractare in quibus erraverit, quia forte non occurrit sibi habere postea omnes libros quos prius ediderat. Et est satis verisimile, quia, ut ait Isidorus in libro *Etymologiarum* de his qui multa opuscula ediderunt, quod Augustinus tot scripserit libros quot non occurrat homini tota vita sua, non solum scribere, sed nec etiam legere, ita forte in eo factum est quia iam erat senex quando librum *Retractationum* edidit, scilicet, post alia opera sua.

Item potest dici aliter, quod, dato quod Augustinus vidisset omnes libros suos ad emendandum illos si in aliquo minus bene continebant, adhuc non sequitur quod omnia quae manerent post emendationem suam vera essent. Quia, sicut Augustinus, antequam faceret librum *Retractationum* in multis erraverat, tenens illas sententias falsas, quia nondum veritates oppositas invenerat, ita, facta emendatione et retractatione, poterant ei manere multae sententiae falsae, quia adhuc nondum invenisset veritates illis oppositas et tunc reliqueret illas sententias erroneas in libris, licet essent iam emendati.

Si, autem, hoc non concedas, necesse est quod dicas quod Augustinus, quando fecit librum *Retractationum*, sciebat omnes veritates et nulla ignorantia in eo erat, vel quod Deus ei revelaverat omnia in quibus erraverat ad hoc quod illa emendaret. Primum nemo peritus concedet, quia istud est privilegium valde excellens. Nam, cum Augustinus in opusculis suis quasi innumeris tetigerit in omnibus rebus vel de pluribus de quibus evenit fieri considerationem aut locutionem inter homines, diceremus quod Augustinus scivit veritates omnium rerum et, tamen, hoc nulli homini, nisi Christo, attribuimus. Secundum est satis alienum et habet modicam apparentiam, quia nunquam legimus de aliquo viro perito quod, postquam scripserit aliqua opuscula, Deus revelaverit ei illa, in quibus erraverat ad hoc, quod ea emendaret. Hoc autem non dato, necesse est dari quod, post retractationes factas ab Augustino, potuerint manere aliquae erroneae sententiae non emendatae. Ideo, sicut, si Augustinus nunquam fecisset libros *Retractationum*, licebat nobis dubitare de sententiis suis an verae essent, cum in veritate aliquae essent falsae, ita et, facta retractatione, dubium nobis manet, vel manere potest

de aliis quas non retractavit, an verae sint. Ideo, quando invenerimus aliquam rationem necessariam contra aliquam de assertionibus eius, licebit nobis non assentire assertioni suae, sed magis contrarie.

Item potest aliter dici quod, licet Augustinus sciret omnes veritates, quod non confiteremur, et legeret omnes libros suos, quod etiam non est firmum, poterat manere aliquid incorrectum, quia forte interdum circa aliqua non tam diligenter adverteret, sicut aliis et nobis saepe accidit emendantibus opuscula ab aliis, vel a nobis confecta, quod aliquid, in quo est manifestus error, maneat incorrecta, non potentibus nobis ad omnia diligenter attendere.

Et ista est conditio hominis occupati, ut ait Gregorius primo *Dialogorum*, quod mentem suam curarum immensitas devastat, quae, dum ad plura distenditur, minor fit ad singula. Istud autem stat in Beato Augustino, nisi forte dicas quod ipse omnia opera sua emendando viderit et circa singula diligenter institerit. Sed hoc non solum non est certum, sed etiam nullo modo est verisimile, scilicet, quod ipse, qui tanta opera fecerit quanta non occurrat homini in tota vita sua legere, poterit postea, in extremo vitae suae, non solum circa singulos, sed etiam circa singulas librorum sententias et propositiones, diligenter disputando instare ad emendandum, quia istud non minoris occupationis et laboris ac taedii esse videtur quam ipsa opera de novo conficere. Ideo poterant isto modo multa manere inemendata in libris Augustini et cuiuscunque alterius viri doctissimi.

Aliquis dicet quod prima ratio sive solutio istarum, licet faciat quantum ad aliquos libros Augustini, tamen non facit in proposito, eo quod Augustinus emendavit libros *De Civitate Dei* et retractavit aliquid de eis, ut patet in libro *Retractationum* et etiam in quodam *Prologo*, qui opponitur libro *De Civitate Dei* et est sumptus de ipso libro *Retractationum*.

Dicendum quod verum est quod illa solutio est generalis, quae potest tangere multos de libris Augustini et tamen quantum ad propositum specialiter faciunt duae solutiones secundae. Dicendum etiam quod, quomocunque acciderit, non solum in libro *De Civitate Dei* manet ista sententia de die mortis Domini inemendata, sed etiam aliquae aliae. Unde saltem in 15 et in 16 *De Civitate Dei* sunt aliqua dicta quae sunt expresse

contra textum Bibliae et, tamen, manent sic et tamen de illis non suspicor evenisse adhuc errore Augustini, sed errore librariorum vel, forte, quia non potuit diligenter advertere quid diceret et postea, quando emendaret, etiam non attenderet diligenter, sicut nobis et fere omnibus hominibus accidere solitum est.

Ad praemissa autem redeundo adhuc, dicendum est quod Augustino damus magnam auctoritatem propter duo. Scilicet, propter excellentiam ingenii, fuit quippe acutissimi ingenii. Unde Hieronymus in libro *De duodecim lectoribus*, postquam conditiones et laudes caeterorum disseruit, dicit de Augustino quod, sicut aquila, in excelsum aliquando elevatur, aliquando in profundum demergitur. Secundum est vehemens studium circa Sacram Scripturam et circa sapientiam saeculi, ex quibus ipse copiose et veridice novit loqui in eis de quibus disseruit.

Ista tamen sententia de qua in praesenti agitur non potuit per aliquid istorum duorum colligi, vel saltem ipse non collegit ex aliquo istorum. Non quidem ex magnitudine ingenii, quia magnitudo ingenii proficit ad ea quae sunt pure naturalia vel mathematica et non dependent ex aliquo fundamento positivo, sicut circa philosophiam et mathematicam atque mathematicas disciplinas. Ista autem sententia non pertinet pure ad aliquid istorum, quia dependet ex quibusdam fundamentis positivis, scilicet, evangelicis. Secundum autem, scilicet, exercitatio circa Sacram Scripturam proficit ad sciendum illa memoriter et ad bene interpretandum et concordandum dicta eius. Et tamen ista conclusion nec continetur in canone Sacrae Scripturae nec colligitur ex aliqua expositione alicuius textus eius, sed Augustinus solum venatus est eam via historica, ut colligitur ex modo scripturae suae (*De Civitate Dei* 18), quia posuit ibi nomina consulum romanorum qui tunc erant quando Christus mortuus est, et ex aliis scripturae circumstantiis.

In isto autem genere scripturae facilis est auctoritas Augustini et cuiuscunque alterius quantumcunque viri doctissimi qui rebus gestis non interfuerit. Non enim Augustinus hoc asserit tanquam dum haec fierent esset praesens, sed quia ab aliis sic scriptum invenit vel quia communis opinio temporis sui ista erat, et circa hoc ita potest errare vir peritissimus et acutissimi ingenii, sicut quilibet aliis minor, cum per viam historicam non sit fundamentum certitudinis, nisi quantum ei libere fidem adhibere voluerimus.



Sed tunc arguitur quia nos destruimus fidem historiarum, quibus solitum est fidem adhiberi. Respondendum quod, cum res gestae et ista accidentia particularia proficiscantur a libera voluntate, vel saltem a causa cognita, non potest haberi cognitio de eis per causam necessariam nec etiam circa talia ab aliquo maior probatio expetenda est, quia iuxta Aristotelem *Ethicorum* 1: “indisciplinati est in unoquoque genere artis maiorem expetere certitudinem quam ipsum artis genus permittat”. Ob hoc, ergo, cognitio istorum particularium gestorum non potuit haberi nisi adhibendo fidem propter auctoritatem dicentis. Etsi contingat quod dicens sit talis qui errare non possit, scitur verum esse quod dicitur necessario, non ex necessitate quam in se habet res gesta, sed necessitate consequente, scilicet: “iste dixit, qui errare non potest, ergo necesse est verum esse quod ille dixit”.

Et isto modo adhibemus fidem Scripturae Sacrae. Nam licet continentur in Sacra Scriptura multa historica, ut de creatione mundi, de diluvio, de divisione linguarum, de divisione maris rubric, transitu Iordanis et statione atque reversione Solis, quae non solum non habent causam ad hoc quod probentur, sed etiam repugnant conditioni naturae, quia tamen scripta fuerunt omnia haec a prophetis, qui locuti sunt per Spiritum Sanctum, adhibemus illis tantam fidem ita ut dicamus impossibile fuisse falsa scriptisse eorum auctorem, quia alias Spiritus Sanctus mentiretur, per quem solum et non per ingenium nec per voluntatem humanam, ista scripta sunt. Sic patet 2 Pe. 1, scilicet: “non enim aliquando voluntate humana allata est prophetia, sed, Spiritu Sancto dictante, locuti sunt sancti Dei homines”.

Et ista est auctoritas omnium librorum Sacrae Scripturae, tam Novi quam Veteris Testamenti, qui canonici appellantur. Et de istis dicit Augustinus, quod istis solis libris qui canonici appellantur tantam novit fidem adhibere ut credat auctores eorum non potuisse mentiri, in *Epistola ad Vincentium Donatistam*, ut supra allegatum est. Si, autem, auctor historiae est talis qui potest errare, historia ab eo scripta non sortitur fidem necessariam, nam non apparet necessitas ex aliqua parte, scilicet, nec ex parte rei, quia ipsa secundum se ad utrumque contingens erat, nec ex parte auctoris, quia ille mentiri et decipi potuit, sed fides talis scripturae est talis ut nec assentire sit necessarium nec dissentire sine causa apparente sit laudabile. Et tunc erit differentia magna inter historias, quia, quanto aliqua historia a viro doctiori scripta fuerit, tanto maioris erit firmitatis et, tamen, quantacunque fides adhibeatur historiis, sive ex rerum

verisimilitudine, sive propter auctoritatem, nunquam causant scientiam vel sapientiam, sed opinionem, quia licet eis assentiamus, semper manet nobis formido ad oppositam partem. Et, ob hoc, si in talibus historiis ponatur aliquid quod omnino videatur impossibile vel contra rationem, licet per miraculum fieri potuerit, modica vel nulla fides eis adhibetur, ut si in aliqua historia continetur quod aliquo tempore turres volabant per aerem, vel Sol movebatur motu contrario, scilicet, ab occidente in oriente, vel quod Sol maneret immobilis, vel quod ignis esset frigidus. Tali historiae nulla adhibetur fides.

Verum est autem quod in historiis Sacrae Scripturae aliqua similia et maiora continentur, ut creatio saeculi, resuscitatio mortuorum, statio et reversio Solis, natatio ferri et similia, quia, tamen, auctor Sacrae Scripturae est talis, qui mentiri non potest, scilicet, Spiritus Sanctus, assentimus istis, quia scimus Deum haec et quaelibet mirabiliora efficere potuisse. Aliae autem historiae si haec aut similia dixerint et non habebant probationem ex Sacra Scriptura, reputabuntur ridiculae. Ita, igitur, si Beatus Augustinus scriberet historiam et diceret quod aliquo tempore ignis fuit frigidus, vel quod movebantur stellae a septentrione in meridiem vel quod mulieres pariebant in quarto mense vel in vigesimo, non adhibebimus ei fidem nec aliquis doctus vir diceret errorem esse non assentire Augustinum circa talia propter auctoritatem suam, sed potius reputaretur levis qui talia crederet propter solam auctoritatem Augustini.

In proposito autem sic est, quia Beatus Augustinus dicit Christum fuisse mortuum octavas calendas aprilis, scilicet, die vicesimoquinto martii, cum demonstratum fuerit supra hoc repugnare naturae et fundamentis Sacrae Scripturae in probatione necessaria, cui nemo respondere potest, sed obiicere solum auctoritatem nudam Augustini et manere in contradictione, potissime cum ipse docuerit nos similiter agere talia, ut supra declaratum est. Novit autem Deus, qui scrutator est cordium, quod hoc nos movit ad ponendum istam conclusionem repugnantem dictis Augustini et non voluntas repugnandi Augustini, ut per hoc aliquid esse videamur non quidem hoc, cum nequaquam digni discipuli essemus Beatissimi Augustini, qui totam ecclesiasticam doctrinam suo altissimo ingenio exornavit, sed desiderium capessandae veritatis, quae ubicunque inveniatur naturaliter condelecta, utpote bonum existens ipsius intellectus et perfectio eius ad quam intellectus naturaliter movetur, iuxta Aristotelem in

*Metaphysica*, scilicet: “verum est bonum intellectus”. Nos etiam, cum in ista positione Beati Augustini aliquando fuimus, sed non piget veritatem invenisse.

Sed tunc obiiciunt: “quomodo tu, via astrologica et ex praesuppositis evangelicis, invenisti istam veritatem? Nunquid Augustinus nesciebat arguere, sicut tu? Aut tu scis quod ille nescierit, ut per hoc nos induxisse ad inconveniens videatur?”.

Sed imperita prorsus et calumniosa est ista argumentatio. Non enim nos conferimus Augustino. Immo, nec eius discipulos dignos esse profiteamur, quod utinam aliquando esse mereamur. Sed nec ista argumentatio valet, scilicet, iste homo scit aliquam conclusionem quam nescivit Augustinus, ergo est sapientior Augustino quia fieri potest, quod aliquis homo, non magnae sapientiae nec ingenii circa physicam et metaphysicam aut mathematicam, sciat aliquam conclusionem quam Augustinus nescierit et, tamen, forte scientia tota illius hominis continebit solum centum conclusiones, et scientia Beati Augustini continebit forte plus quam centum millia conclusionum. Et ita quotidie experimur quod unus homo parvae peritiae novit aliquid quod non novit vir peritissimus et, tamen, ex hoc non iudicatur iste peritior illo, ita in praesenti conclusione fieri potuit. Nec ista solum est, sed etiam plurimas conclusiones et veritates invenit modernorum aetas, quas nondum invenerat nec excogitaverat antiquitas. Et recte quidem fit quia iuxta Aristotelem in *Ethicorum* 1: “tempus est bonus cooperatores horum et per tempus artium additamenta facta sunt”. Et sicut quidam peritus medicus dixit: “homines nostri temporis ad antiquos comparantur sicut pusillus homo positus collo gigantis ad ipsum gigantem”, nam pusillus ibi positus videt quidquid videt gigas et insuper plus et, tamen, si deponatur de collo gigantis, parum aut nihil videbit ad gigantem collatus. Ita et nos firmati super ingenia antiquorum et opera eorum non esset admirandum. Immo, foret valde rationabile si videremus quidquid illi viderunt et insuper plus, licet hoc adhuc non profiteamur.

Aliter potest dici quod Beatus Augustinus sciebat omnia fundamenta legis veteris et novae, ex quibus nos arguimus, copiosius quam nos, sciebat etiam viam astrologicam, quam nos tenuimus in argumentando, abundantius quam nos et, tamen, nunquam contigit eum deflectere ingenium suum ad considerandum circa istam illationem, sed contentus aliorum assertioni fidem dedit. Si tamen ipse convertisset se ad faciendum istam illationem, habebat principia solidiora ad illam faciendum quam nos habebamus.

Saepe autem contingit nobis sic? immo, fere quotidie quod, habentes sufficientia principia in aliqua arte circa aliquam conclusionem, erremus in illa conclusione. Et hoc, quia convertimus animum nostrum ad considerandum quid inferatur ex illis principiis. Et ita nobis accidit circa istam conclusionem, scilicet, quod aliquo tempore et multo tenuimus oppositam, scilicet, quam tenet Augustinus, et tunc sciebamus principia utriusque legis sive fundamenta utriusque legis, quae nunc scimus et induximus. Sciebamus etiam viam astrologicam ad inferendum quod intulimus, sed nunquam devenimus in hanc cognitionem, ut scrutaremur ex principiis dictis quae esset veritas circa hanc materiam. Cum autem operam dedimus, inventum est quia quilibet vir, etiam non alti ingenii eruditus aliquantulum circa ista principia, poterat inferre istam veritatem. Beatissimus Augustinus, licet altissimi ingenii et eruditus plus quam mediocriter circa omnia haec, cum esset occupatus circa alias considerationes altiores et utiliores, non accomodavit animum huic speculationi, sed confessus est traditionem priscorum et ita non invenit hanc veritatem, quod non admirandum est, quia ita quotidie fit de multis aliis, quas inveniunt moderna ingenia.

## CAPÍTULO XVIII

**Donde el autor analiza hasta dónde llega la autoridad de Agustín y a qué autores de escritos es necesario que sigamos y a cuáles no, así como, en términos generales, a qué relatos se debe otorgar más crédito y a cuáles menos**

En relación a la primera cuestión<sup>406</sup>, hemos de decir que nosotros veneramos todas las obras de San Agustín, en tanto que proceden de un hombre santo, sapientísimo y celeberrimo entre los varones eclesiásticos y seculares, aunque en este punto no estamos de acuerdo con él. De este modo, pensamos que su autoridad no debe cautivar nuestro ingenio como para que sea necesario que le aceptemos en todas las cosas, especialmente al haber sido demostrado antes con evidencias incuestionables, manifiestas e inevitables que resulta imposible que Cristo hubiese muerto en las calendas octavas de abril o, lo que es igual, el día veinticinco de marzo, salvo que viviera como mínimo ciento setenta y cinco años y muriera en ese último año, es decir, en el ciento setenta y cinco.

Con ello no le causamos ninguna injuria ni le restamos nada de autoridad o reverencia, sino que actuamos conforme a lo que él mismo nos enseñó a hacer, de modo que le guardamos tanta reverencia como él deseó que se guardara hacia él y hacia sus iguales y tanta como, de hecho, mostró y profesó mientras vivió hacia otros a los que consideraba más ilustres que él. Por ello dice en su *Epístola al donatista Vicente* y en su *Epístola a Jerónimo*, como también se recoge en los *Decretos*, concretamente en la distinción 9, dentro del capítulo “Ego illis solis”: “yo he decidido conceder una gran autoridad sólo a aquellos libros que son denominados canónicos, porque creo que ninguno de sus autores ha podido mentir. De los demás, en cambio, y aunque los leo, no creo, por mucha santidad que posean, que sea totalmente real lo que ellos han expresado”. También en otros lugares afirma este autor muchas otras cosas similares.

He aquí claramente que Agustín piensa que sólo se debe conceder fe total a los libros canónicos, esto es, a los libros que están en los cánones de la Biblia, de los cuales en

---

<sup>406</sup> Comienza una argumentación crítica contra el principio de autoridad, algo que prefigura la crítica moderna de los autores religiosos y que el Tostado en cierta manera anticipa.

ningún caso se puede cuestionar o dudar que digan la verdad, sino que cualquier cosa que digan, por grave o extraña que nos parezca, ha de ser aceptada como si fuera Dios quien nos lo comunicara.

Por el contrario, a los escritos de los hombres particulares, y puesto que hablan en calidad de hombres, por mucha sabiduría e ingenio que posean y por mucha santidad que muestren no se les ha de conceder tanta autoridad, pues sabemos que han podido errar, por lo que, cuando ellos mismos aseguran algo, no ha de ser tenido como incuestionable, sino que podemos creer antes a otros si vemos que dicen cosas más adecuadas y que poseen, por decirlo así, un ingenio más sutil y desarrollado.

El motivo de esta disparidad reside en que todos aquellos que escribieron libros contenidos en el canon de la Biblia hablaron por medio del Espíritu Santo y no decían nada distinto de lo que el Espíritu Santo les dictaba. Y como el Espíritu Santo no puede mentir, resulta imposible que fuesen engañados, y así, puesto que tenemos constancia de esta situación, es necesario que se acepten con fe plenamente y sin ninguna duda. Por contra, el resto de autores, cuyos escritos no se encuadran en el canon de la Biblia, pese a que sean hombres muy santos, sin embargo escribieron en calidad de hombres, probando y rectificando, como hacen los hombres de ingenio, aunque su formación doctrinal a veces les pudiera ayudar. Por ello, a pesar de que en ocasiones Dios le revelara a alguno de ellos ciertos secretos, esto a nosotros no nos consta, razón por la cual consideramos todo lo dicho por ellos simplemente como si lo dijeran hombres de ingenio.

Y con esto no menospreciamos irremediablemente su santidad, sobre todo al ser cosa sabida que algunos o, mejor dicho, la mayor parte de los hombres santísimos fueron muy poco versados, mientras que, por el contrario, otros hombres, seculares y además entregados a los vicios, fueron sapientísimos y de grandísimos ingenios, por lo cual veneramos más los escritos de algunos gentiles que los de muchos cristianos, por más que cualquier cristiano supere por el valor de su fe a todos los gentiles.

De todo esto concluimos que, puesto que únicamente por medio del ingenio humano se escribieron todas las obras y como, por otra parte, sabemos que cualquier ingenio humano puede ser engañado con facilidad, no debemos dar fe a ningún hombre a no ser

que haya quedado probado fehacientemente que podamos considerarle un profeta, es decir, un conocedor de los misterios divinos, algo que el propio Agustín nunca se atribuyó ni deseó que se le otorgara. De modo que no es necesario que creamos todo lo que Agustín dijo ni que, después de que él haya asegurado algo, sea lo que sea, no permanezca en nosotros la duda referente a si ello es verdadero o no, sobre todo si existen argumentos manifiestos en contra de tal actitud.

Eso es lo que ocurre ahora, como ha quedado probado, por lo que es necesario creer que, admitiendo los presupuestos evangélicos, es imposible que Cristo muriese el día octavo de las calendas de abril, esto es, el veinticinco de marzo, concretamente en los años trigesimotercero o trigesimocuarto de su vida, en los cuales residía la mayor duda. Ante esto, y aunque Agustín piense lo contrario, no por ello ha de creerse que haya tenido lugar tal y como él lo sostiene, ya que no existe nadie que pueda refutar los argumentos contrarios a su afirmación, sino que sólo cabe al respecto apelar a la mera autoridad de Agustín y eso equivale a no hacer nada.

De hecho, tenemos constancia de que Agustín, al escribir, erró en muchas cosas, aun cuando, sin embargo, mientras las escribía pensaba que las cosas eran tal y como él las escribía, aunque después se retractara de muchas de ellas. Y es probable que no pudiera retractarse de todo en lo que erró porque posteriormente no tuvo la oportunidad de corregir todos los libros que redactó antes. Y esta teoría resulta muy verosímil, puesto que, como dice Isidoro en sus *Etimologías* a propósito de quienes han redactado muchas obras<sup>407</sup>, Agustín publicó más libros de los que es posible a un hombre no ya escribir, sino tan siquiera leer en toda su vida, por lo que quizá fue eso lo que sucedió, puesto que ya era anciano cuando compuso el libro de las *Retractaciones*, es decir, después de haber escrito el resto de sus obras.

Esto también puede ser explicado de otra manera, puesto que, incluso suponiendo que Agustín hubiera revisado todos sus libros con el propósito de corregir los que se alejaran excesivamente de la verdad, no se sigue de ello que todo lo que permaneciera después de la corrección fuera verdadero. Porque, así como Agustín, antes de redactar

---

<sup>407</sup> *Etimologías* VI, 7, donde se cita explícitamente a San Agustín como uno de los autores más fecundos en obras.

su libro de las *Retractaciones*, ya había errado en muchos aspectos, al aceptar aquellas ideas falsas y no haber alcanzado las verdades correspondientes, de igual modo, una vez llevada a cabo la corrección y la retractación, habrían podido mantener muchas ideas falsas y no haber captado todavía las verdades correspondientes, tal que mantendría aquellas ideas erróneas en sus libros, aunque estos ya estuviesen revisados.

Si, por contra, alguien no cree todo esto, es necesario que sostenga que Agustín, cuando compuso el libro de las *Retractaciones*, estaba en posesión de toda la verdad y no ignoraba nada, o bien que Dios le había revelado la verdad de todas las cosas en las que antes había errado con el fin de que las enmendara. No obstante, ninguna persona sensata considera lo primero, pues eso constituye un privilegio muy especial. Pues, habiendo tratado Agustín en sus innumerables obras todos o casi todos los temas que pueden ser abordados y analizados por los hombres, concluiríamos que Agustín vislumbró la verdad de todas las cosas, algo que no creemos posible para nadie salvo para Cristo. Lo segundo igualmente resulta bastante extraño y tiene escasa consistencia, porque nunca hemos leído acerca de ningún hombre docto que, después de que haya escrito alguna obra, Dios le haya revelado la verdad de aquellas cosas en las que había errado para que las enmendara. Como esto no sucede, es necesario que se admita que, incluso después de realizadas las retractaciones por Agustín, han podido permanecer afirmaciones erróneas sin corregir. Por ello, igual que si Agustín nunca hubiera compuesto los libros de las *Retractaciones* era prudente para nosotros dudar si sus sentencias eran verdaderas, al poder haber entre ellas algunas falsas, de igual modo, una vez llevada a cabo la retractación, la duda sobre su veracidad permanece entre nosotros, o al menos es sensato que permanezca, en relación a aquellas de las que no se retractó. Ante ello, cuando hayamos encontrado evidencias contra alguna de sus aserciones, no nos resultará lícito aceptarlas, sino más bien al contrario.

Esto también puede exponerse de otro modo. Así, y aunque Agustín tuviera acceso a toda la verdad, algo que no sostenemos, y revisara todos sus propios libros, lo que tampoco se ha demostrado, podría permanecer alguna incorrección en ellos, porque quizá en ocasiones no lo advirtiera, de igual manera que a menudo ocurre a muchas personas, incluso a nosotros mismos al revisar obras de otros, o incluso las nuestras, y es que algo en lo que el error es manifiesto permanece con la incorrección a pesar de todo, al no ser capaces de dominar adecuadamente todas las cosas.



Y esa es la condición del hombre desbordado, como sostiene Gregorio en el primero de sus *Diálogos*<sup>408</sup>, al que la inmensidad de sus preocupaciones le destruye su mente, la cual, cuanto más abarca, menos eficiente es. Eso también ocurre con San Agustín, aunque quizá alguien sostenga que él mismo ha repasado todas sus obras, enmendándolas, y ha repasado afanosamente hasta los detalles. Pero esto no sólo no es cierto, sino que bajo ningún concepto es verosímil, porque ello equivaldría a sostener que él, que compuso tantas obras que ningún hombre podría leerlas en toda su vida, habría sido capaz después, en la etapa final de su vida, de repasarlas para enmendarlas, examinando atentamente no sólo sus libros, sino incluso las ideas y proposiciones individuales de ellos, porque es evidente que eso no supone menor ocupación, laboriosidad y tedio que redactar las propias obras de nuevo, por lo que debemos concluir que muchas cosas incorrectas podrían mantenerse en los escritos de Agustín y en los de cualquier otro hombre doctísimo.

Alguien dirá que este primer argumento o explicación a ello, aunque pueda tener valor en el caso de algunos libros de Agustín, sin embargo no es pertinente para nuestro propósito, puesto que Agustín corrigió algunos libros de su *Ciudad de Dios* y se retractó de determinadas cosas recogidas en ellos, tal y como se muestra en el libro de las *Retractaciones*, e incluso en cierto *Prólogo*<sup>409</sup> que se opone a *La Ciudad de Dios* y que ha sido tomado del propio libro de las *Retractaciones*.

Ante ello, se ha de admitir que en realidad aquella explicación es muy genérica y que puede afectar a muchos de los libros de Agustín pero que, no obstante, en lo que se refiere a nuestro propósito particular se necesitan dos explicaciones añadidas. No obstante, debe saberse también que, de cualquier modo que haya sucedido, no sólo permanece sin rectificar en el libro de *La Ciudad de Dios* esa idea sobre el día de la muerte del Señor, sino también algunas otras. Ello se ve, por lo pronto, en los libros 15 y 16 de *La Ciudad de Dios*<sup>410</sup>, donde se exponen ideas que atentan directamente contra el texto de la Biblia pero que, sin embargo, permanecen tal cual sin que, pese a todo, por

---

<sup>408</sup> *Diálogos* I, 1, donde San Gregorio se lamenta de que las ocupaciones propias de su condición pontificia le dificultan la dedicación a los asuntos espirituales.

<sup>409</sup> Referencia desconocida.

<sup>410</sup> Los referidos libros interpretan el relato del Génesis a la luz de la teoría de las dos ciudades agustinianas. El Tostado cuestiona determinadas ideas que expone en ellos San Agustín.

ello se sospeche que nos han llegado así por un error de Agustín, por lo que la explicación vendría determinada por un error de los copistas o porque quizá no pudo percibir totalmente el sentido de lo que decía y después, cuando las revisó, tampoco las examinó minuciosamente, como suele sucedernos a nosotros y a casi todos los hombres<sup>411</sup>.

Por otro lado, y volviendo a algo presupuesto hasta ahora, se ha de decir que concedemos a Agustín una gran autoridad debido a dos motivos. En primer lugar, a causa de la magnificencia de su ingenio, como quiera que fue una persona de agudísimo ingenio. Es por ello por lo que Jerónimo, en su *Libro sobre los doce lectores*<sup>412</sup>, después de disertar sobre la condición y méritos de todos los demás, dice, en relación a Agustín, que, igual que ocurre con el águila, a veces se eleva hacia las alturas y a veces desciende hacia lo profundo. En segundo lugar, por cuanto que realiza un estudio concienzudo tanto de la Sagrada Escritura como del saber secular de su época, de los cuales él supo servirse amplia y verídicamente en los asuntos que abordó.

Sin embargo, la afirmación de la que nos ocupamos en este momento no ha podido ser obtenida bajo ninguno de esos dos supuestos o, al menos, él no la obtuvo desde ninguno de ellos. Sin duda no por una grandeza de ingenio, porque la grandeza de ingenio es útil para los temas que son puramente naturales o matemáticos y que no dependen de ninguna condición empírica, como ocurre en la filosofía o la matemática y las disciplinas matemáticas. En cambio, nuestra idea no se obtiene abstractamente, sino que viene determinada por ciertos fundamentos fácticos, a saber, los evangélicos. En segundo lugar, hemos dicho que también concedemos a Agustín una gran autoridad a causa del referido estudio de la Sagrada Escritura que lleva a cabo con objeto de

---

<sup>411</sup> De esta manera, se afirma que los errores que puedan contener las obras de Agustín, a pesar de haberlas revisado este, se deben a un fallo de los copistas o a que su autor no se percató de ellos, incluso habiendo procedido a su revisión, pues los hechos de la revisión y la persistencia de errores son compatibles entre sí, sea por la inmensidad de obras que tuvo que revisar el autor, por su avanzada edad cuando procedió a realizar las correcciones o por cualquier otro motivo.

<sup>412</sup> En una epístola dirigida a Desiderio, San Jerónimo trata sobre doce figuras de la intelectualidad cristiana, la primera de las cuales (no la última, como dice el Tostado) es San Agustín. Es digno de reseñar el tratamiento positivo que Jerónimo concede en este texto a Agustín, a pesar de la animadversión, a veces personal, existente entre ellos, tal como se detallará en el capítulo LXXXI.

conocer su contenido memorísticamente e interpretarlo correctamente y adecuar lo recogido en ella. Y, no obstante, esa conclusión no se contiene en el canon de la Sagrada Escritura ni se deduce del examen de ninguno de sus textos, sino que Agustín únicamente la obtuvo mediante la vía histórica<sup>413</sup>, según se desprende del libro 18 de *La Ciudad de Dios*, donde enumeró los nombres de los cónsules de los romanos que había cuando Cristo murió<sup>414</sup>, y de otros aspectos de su obra.

En este tipo de cosas se aprecia fácilmente la credibilidad de Agustín y de cualquier otro hombre doctísimo que no haya presenciado los hechos. Así, pues, Agustín no afirma estas cosas como si él estuviera presente mientras ocurrían, sino porque así lo encuentra escrito por otros o porque esa era la opinión general en su época, por lo cual sobre ello puede errar el hombre doctísimo y de agudísimo ingenio como cualquier persona común, al no poder nunca lograrse mediante la vía histórica ningún fundamento incuestionable, salvo que hayamos optado por aceptar esta vía equiparándola a un artículo de fe.

Pero en ese caso se nos acusará de cuestionar la veracidad de los relatos históricos, a los cuales se ha solido dar crédito. No obstante, se puede responder que, como quiera que los hechos históricos, igual que todos los acontecimientos particulares, proceden de una voluntad libre o, cuando menos, acaecen por un motivo concreto, no puede tenerse conocimiento de ellos acudiendo a una causa necesaria ni tampoco ha de buscarse ninguna prueba incuestionable, porque, como dice Aristóteles en el libro primero de su *Ética*, “es insensato buscar mayor certeza en cada una de las disciplinas de lo que ellas permiten”<sup>415</sup>. Por lo tanto, el conocimiento de esos hechos particulares no pudo ser adquirido sino adhiriéndose con fe a la autoridad del hablante. Así, cuando sucede que el hablante es de tal condición que no puede errar, se sabe que es necesario lo que dice, no por la necesidad que posee tal hecho en sí, sino por su necesidad consecuente, es

---

<sup>413</sup> Esto es así por cuanto que en ninguno de los textos bíblicos se proporciona la fecha concreta de la muerte de Cristo.

<sup>414</sup> Agustín dice que Cristo murió en el consulado de los dos Géminos (*La Ciudad de Dios* XVIII, 54). Gayo Fafio Gémino y Lucio Rubelio Gémino fueron cónsules en el año 29 d.C. A la vista de esta fecha, si Cristo murió a los 32 o 33 años de edad hay que concluir que la cronología cristiana es incorrecta. Véase nota 352 al respecto.

<sup>415</sup> *Ética* I, 3.

decir: “este, que no puede errar, ha dicho algo, luego es necesario que sea verdad lo que ha dicho”.

Y es de esa manera como entendemos la fe de la Sagrada Escritura. Pues, aunque se recogen en la Sagrada Escritura muchos sucesos históricos, como la creación del mundo, el diluvio, la división de las lenguas, la apertura del Mar Rojo, el paso del Jordán o la detención y reanudación de la marcha del Sol, los cuales no sólo no tienen una causa específica que los expliquen, sino que incluso son contrarios al devenir de la naturaleza, sin embargo, y debido a que todos ellos fueron escritos por los profetas, quienes hablaron por medio del Espíritu Santo, les concedemos tanta fe que pensamos imposible que su autor haya escrito cosas falsas, porque de lo contrario mentiría el Espíritu Santo, únicamente por el cual, y no por el ingenio ni por la voluntad humana, fueron escritas esas cosas. Así se observa en 2 Pe. 1: “en verdad, a veces no por la voluntad humana ha sido anunciada la profecía, sino que, moviéndoles el Espíritu Santo, los hombres han hablado en nombre de Dios”.

Y de ahí procede la autoridad de todos los libros de la Sagrada Escritura, tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento, que son denominados canónicos. Y a ellos se refiere Agustín en la *Epístola al donatista Vicente*, cuando dice que sólo a los libros que son denominados canónicos se permite otorgar tanta fe como para creer que sus autores no han podido mentir, como ya se ha señalado antes. En cambio, si el autor del relato es de tal condición que pueda errar, la historia escrita por él no exige la necesidad de un artículo de fe, puesto que no muestra esa necesidad desde ninguna parte, es decir, ni de parte de la cosa misma, ya que ella era contingente en sí y respecto a los demás, ni de parte del autor, porque este ha podido mentir o engañarse, salvo que la confianza en el escrito sea tal que no resulte necesario confirmarla ni sea recomendable desmentirla sin causa justificada. Y entonces será grande la diferencia entre los distintos relatos, porque cuanto más docto sea el hombre que haya escrito un relato, tanto mayor será su consistencia, aunque sin embargo, por mucha fe que se conceda a esos relatos, sea por la verosimilitud de su contenido, sea por su prestigio, nunca se considerarán ciencia o sabiduría, sino sólo opinión, puesto que, aunque les aceptemos, siempre permanece entre nosotros la posibilidad de cualquier teoría contraria. Por ello, si en tales relatos se recoge algo que se nos presenta completamente imposible o contrario a la razón, aunque haya podido producirse por un milagro, se les debe otorgar un moderado o nulo crédito,

como ocurriría si en algún relato se narrara que en alguna época las torres volaban por el aire, que el Sol se movía en sentido contrario, esto es, de occidente a oriente, que el Sol permanecía inmóvil o que el fuego era frío. A tales historias no se les debe dar ningún crédito.

No obstante, es verdad que en los relatos de la Sagrada Escritura se recogen algunos similares, o incluso más prodigiosos, como la creación del mundo, la resurrección de los muertos, la detención y reversión del Sol, la flotación del hierro y otras similares, aunque, sin embargo, y puesto que el autor de la Sagrada Escritura, es decir, el Espíritu Santo, tiene tal condición que no puede mentir, creemos sus historias, porque sabemos que Dios ha podido realizar todas ellas y cualquier otra más maravillosa. Por el contrario, si las hubieran transmitido otros relatos y no tuviesen la confirmación de la Sagrada Escritura, se considerarían ridículas. Por consiguiente, si San Agustín escribiera un relato y dijera que en alguna época el fuego era frío, que las estrellas se movían desde el norte hacia el sur o que las mujeres parían en el cuarto mes o en el vigésimo, no le otorgaríamos crédito ni ningún hombre docto nos diría que constituye un error no creer tales cosas de una autoridad como Agustín, sino que más bien se debería por ingenuo a quien diera crédito a esas cosas sobre la base de la mera autoridad de Agustín.

Esto es lo que ocurre en nuestro caso, pues San Agustín sostiene que Cristo murió en las octavas calendas de abril, es decir, el día veinticinco de marzo, habiendo sido demostrado antes que esto atenta contra el sentido y los fundamentos de la Sagrada Escritura, más si pretendemos que tenga el carácter de una prueba necesaria, algo que nadie puede hacer, pues sólo cabe apelar a la mera autoridad de Agustín y mantener la contradicción, habiéndonos enseñado él mismo paradójicamente a no proceder así, como ya se ha dicho. No obstante Dios, que es un escrutador de los corazones, sabe que es esto lo que nos empuja a extraer esa consideración negativa de las afirmaciones de Agustín y no el deseo de rechazar a Agustín, para que así comprendamos claramente que nuestro propósito no es ese, al no creernos dignos discípulos del Santísimo Agustín, el cual perfiló toda la doctrina eclesiástica mediante su agudísimo ingenio, sino el deseo de captar la verdad, que se encuentra en cualquier lugar claramente definida, principalmente teniendo en cuenta que poseemos el don de nuestro propio intelecto y que este es arrastrado hacia la verdad de manera natural, tal como Aristóteles recoge en

su *Metafísica*: “la verdad constituye el objetivo del intelecto”<sup>416</sup>. Así, nosotros, aunque hemos compartido en ocasiones la posición de San Agustín, no nos arrepentimos de haber alcanzado la verdad.

Pero, llegados a este punto, alguien me podría plantear: “¿de qué modo tú, mediante la vía astronómica y a partir de los presupuestos evangélicos, has alcanzado esa verdad? ¿Acaso Agustín no era capaz de averiguarlo como tú? ¿O es que tú sabes lo que aquel no sabía, puesto que parece que nos ha encaminado al error?”.

Sin embargo, ese razonamiento es totalmente ignorante y calumnioso. En verdad, nosotros no nos equiparamos a Agustín. Más aún, ni siquiera nos consideramos dignos de ser discípulos suyos, aunque ojalá algún día merezcamos serlo. Pero, insistimos, ese razonamiento referido no es consistente, es decir, el que sostiene que el que un hombre que sabe alguna doctrina que Agustín desconoció sea más sabio que Agustín, porque puede darse el caso de que algún hombre, no de grandes conocimientos ni ingenio en física, metafísica o matemáticas, conozca alguna idea que Agustín desconociera y, sin embargo, quizá toda la sabiduría de aquel hombre contendrá sólo cien ideas, mientras que la sabiduría de San Agustín probablemente contendrá más de cien millares de ideas. De hecho, continuamente observamos que un hombre de poco ingenio conoce algo que desconoce un hombre peritísimo, aunque, no obstante, no por ello se juzgue a aquel más versado que este, por más que en ese tema en particular lo sea. Además, este no es el único caso en que esto sucede, pues también ocurre que muchísimos conocimientos y verdades se han adquirido en los tiempos modernos, los cuales todavía no se habían alcanzado ni descubierto en la Antigüedad. Aquí sin duda estamos ante lo que bien dice Aristóteles en *Ética* 1: “el tiempo es un buen aliado de los saberes y mediante el transcurso del tiempo tuvieron lugar los incrementos de los mismos”<sup>417</sup>. Igualmente, y como dijo un doctor, “los hombres de nuestro tiempo son respecto a los antiguos lo mismo que un enano colocado en el hombro de un gigante es respecto a ese gigante”<sup>418</sup>, pues el diminuto colocado en ese lugar ve todo lo que ve el gigante e incluso algo más, mientras que, por el contrario, si es descendido del hombro del gigante, poco o nada

---

<sup>416</sup> En realidad la cita corresponde a *Ética* VI, 2.

<sup>417</sup> *Ética* II, 1.

<sup>418</sup> Referencia a la célebre expresión atribuida a Bernardo de Chartres y recogida por su discípulo Juan de Salisbury en su *Metalogicon* (III, 4).

verá en comparación con la situación anterior. Así tampoco debe sorprendernos el que también nosotros hayamos sido elevados por encima de las capacidades de los antiguos y de sus obras. Más aún, parece totalmente lógico que tengamos conocimiento de todo lo que ellos conocieron e incluso de más cosas, aunque a veces no seamos conscientes de ello.

Desde otro punto de vista puede explicarse igualmente el hecho, en esta ocasión a partir de la presuposición de que San Agustín conocía más profundamente que nosotros todos los fundamentos de la ley antigua y de la nueva, de los cuales nosotros nos servimos, así como conocía más ampliamente que nosotros la vía astronómica, la cual utilizamos en nuestra argumentación, pero que sin embargo nunca tuvo ocasión de avivar su ingenio para considerar aquella conclusión, sino que se limitó a conceder crédito a lo afirmado por otros. No obstante, si él se hubiera propuesto llegar a esa conclusión, poseía una base más sólida para hacer aquello que la que nosotros tenemos.

¿No nos ocurre eso a nosotros a menudo? En verdad, nos sucede casi a diario que, poseyendo unos buenos conocimientos para hacer algo, erramos al realizarlo. Y es así que tenemos que modificar nuestro proceder inicial para llegar al final deseado. Así nos ha sucedido en relación con la afirmación que nos ocupa, porque durante mucho tiempo tuvimos a la vista un referente opuesto, a saber, la teoría de Agustín, y ya entonces conocíamos los principios o los fundamentos procedimentales que ahora mantenemos y hemos expuesto. También conocíamos la vía astronómica para poder alcanzar la conclusión que hemos alcanzado, aunque nunca habíamos obtenido esta idea ni habíamos llegado a extraer de los referidos principios cuál es la verdad sobre este asunto. De modo que, hasta que no nos hemos puesto a la tarea, no hemos comprendido que cualquier hombre, incluso sin ser erudito ni poseer un alto ingenio acerca de estos asuntos, podía alcanzar esa verdad. De igual manera, también el Santísimo Agustín, aunque de elevadísimo ingenio y más docto de lo que es habitual en todas estas materias, puesto que había estado absorto en otras cuestiones más sublimes y eficientes, no acomodó su parecer a esta idea, sino que recogió la tradición de los antiguos, por lo cual no alcanzó la verdad que nos ocupa, lo que, por otro lado, no es de extrañar, pues es algo que habitualmente acontece con muchas otras ideas que obtienen los modernos ingenios.

## CAPITULUM XIX

### **In quo respondet auctor ad rationem et declarat an Christus mortuus fuerit ea die qua conceptus est**

Secunda ratio est ex alio dicto Augustino, scilicet, quod Christus mortuus est die illa qua conceptus est. Aliquis responderet ad hoc concedendo antecedens et negando consequentiam, scilicet, quod licet Christus conceptus sit ea die qua mortuus est non sequitur quod mortuus sit octavas calendas aprilis, sive viginti et quinque die martii. Sed tunc obiiceretur quod a die viginti et quinque martii usque ad natalem Domini sunt novem menses, ideo conceptus est viginti et quinque martii, dicerent tunc isti quod non tenet ratio haec, quia tres sunt termini nativitatum faetus, scilicet, in septimo mense, in nono et in undecimo, loquendo sic grosse non secundum praecisum numerum dierum. Poterat autem Christus nasci in septimo mense vel in undecimo et sic non teneret argumentatio.

Sed dicendum quod ista solutio non stat propter duo. Primo quia, hoc dato, oporteret negari unum de duobus, scilicet, vel quod natalis Domini fuerit die vigesimoquinti decembris vel quod conceptio eius fuerit octavas calendas aprilis, sive vigesimoquinti die martii, cum inter unum diem et alterum sint novem menses, qui est terminus communis et medius quo manet faetus post conceptionem in utero. Et tamen non est securum, nec rationabile negare aliquid istorum, eo quia ecclesia asserit utrumque istorum, scilicet, quod natalis Domini fuerit vigesimoquinti decembris, quia ibi assignat festum Nativitatis et celebrat, et credit illo die natum esse, et hoc tenet tota Universalis Ecclesia diffusa per totum orbem, quae tamen non errat, de quo magis dicitur infra in responsione ad tertium argumentum. Asserit etiam quod conceptio Christi fuit octavas calendas aprilis, sive vigesimoquinti die martii, quia eadem die celebrat festum Annunciationis, scilicet, quando Gabriel angelus nunciavit Virgini quod conciperet et pareret, et in ipsa hora, quando nunciatum est, conceptus fuit Christus, quia illico ut consensit Domina nostra verbis Angeli, dicens: “ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum”, formatum est corpus eius de sanguinibus eius, ut tota Mater Ecclesia asserit. Neutrum ergo duorum negandum est.



Secundo, non convenit ista solutio quantum ad praesens, quia, sicut supra declaratum est in conclusione mortis Christi fuit die tertio aprilis anno trigesimotertio aetatis eius inchoato et non distat nisi per decem dies a die Annunciationis, scilicet, a vicesimoquinto martii, non poterat autem esse quod conciperetur die tertia aprilis et moreretur eadem et nasceretur vicesimoquinto die decembris, nisi esset nativitas sua contra consuetum terminum naturae, quod nemo catholicus usque nunquam asserere visus est. Et patet hoc, quia, inter tertium diem aprilis et vigesimoquintum decembris, nec sunt septem menses, nec novem, nec undecim.

Ideo respondendum est nobis aliter, scilicet, quod Christus non mortuus est in illa die qua conceptus est anno revoluto, sed decem diebus post conceptionem, quia non poterat mori eadem die, eo quod illa dies erat ante festum Azymorum iudaeorum et, tamen, Christus mortuus est die prima Azymorum, vel secunda secundum computationem aliam, ut Evangelistae testantur et supra declaratum est.

Si autem obiiciatur tunc quod Augustinus dicit eadem die Christum conceptum et passum, dicendum sicut supra, scilicet, quod non est assentiendum sibi in hoc, cum repugnet ista positio rationibus inconvincibilibus, et tamen non est mirandum, quod Augustinus istud dicat, quia istud sequitur ex alio dicto suo, scilicet, quod mortuus est Christus octavo calendas aprilis et, tamen, secundum positionem totius Ecclesiae constat Christum illa die fuisse conceptum, ideo consequens erat ut diceret Christum conceptum fuisse ea die qua mortuum. Et hoc, quia uno inconvenienti dato, multa contingunt.

Isto etiam modo respondendum est ad alia dicta Augustini de hoc, ubicunque reperiantur, quia in locis multis ista repetiit, scilicet, quod non est assentiendum ei.

Istam quoque conclusionem tenet Magister in *Historia Scholastica* et ad istum respondendum est, sicut ad Augustinum, potissime quia iste dixit secutum Augustinum ad literam, et idem iudicium est de utroque, maxime quia iste non est tantae auctoritatis sicut Augustinus et non erat erubescendum de isto dicere quod erraverit, sicut de Augustino. Etsi aliqui alii doctores in scriptis suis reperti fuerint idem tenere, idem respondendum est. Et non est mirandum quod multi doctores tenerent istam conclusionem, quia ista conclusio prima facie videtur pure historica et non dependere ex

aliquibus principiis necessariis ex quibus posset probari veritas vel falsitas. Ideo cum invenerint unum dicentem quod fuerit mors Christi tali die sequuntur eum caeteri, potissime cum ille sit magnae auctoritatis, sicut est Augustinus.

De hoc tamen aliquando diebus nostris, et prius in curiis duorum Pontificum, magna quaestio facta est et, tenentibus communiter doctoribus theologiae quod fuerit mors Christi octavas calendas aprilis, iuxta Augustinum, invocati sunt astrologi et iudaei, et utrique dixerunt impossibile fuisse mortem Christi fuisse illa die, scilicet, quia astrologi inveniebant repugnare viae astrologicae, scilicet, quia die mortis Christi erat luna quintadecima et plena, ut necesse est dari ex Evangelio, ut supra probatum est, et tamen die Annunciationis non erat quintadecima, sed multo prior et minor. Iudaei autem reperiebant repugnare hoc terminis suarum solemnitatum, nam, ut constat ex omnibus Evangelistis, mors Christi fuit prima die Azymorum, vel secunda secundum aliam computationem, et tamen die Annunciationis nondum inceperat festum Azymorum, sed multo post illo anno quo Christus mortuus est, sive dicatur mortuus anno trigesimotertio sive trigesimoquarto aetatis, sive inchoato. Et ob hoc fuit magna discordia inter doctores theologos communes, astrologos et iudaeos, nec potuerunt convenire in unam sententiam. Astrologi tamen et iudaei, licet dixissent impossibile fore quod Christus illa die mortuus fuerit, non designaverunt diem certum quo mortuus est. Nos tamen, sequentes praesuppositam viam, designavimus diem tertium aprilis anni trigesimotertio aetatis Christi, ut supra inductum est.

## CAPÍTULO XIX

### **Donde el autor responde a la siguiente cuestión y expone si Cristo murió el mismo día en que fue concebido**

La segunda cuestión que se extrae de la doctrina de Agustín es que Cristo murió el mismo día en que fue concebido. Se podría responder a esto validando esta teoría pero negando su consecuencia, para declarar que, aunque Cristo hubiera sido concebido el mismo día que murió, de ello no se deriva necesariamente que haya muerto el día octavo de las calendas de abril, es decir, el veinticinco de marzo. No obstante, entonces también se podría aducir que desde el día veinticinco de marzo hasta el nacimiento del Señor transcurren nueve meses, por lo que fue concebido el veinticinco de marzo, mas de nuevo se argumentaría que esto no es correcto, pues existen tres posibles momentos para el nacimiento del feto, a saber, en el séptimo mes, en el noveno y en el undécimo, hablando de modo general y sin especificar ningún número concreto de días. Con ello, Cristo podía nacer en el séptimo mes o en el undécimo y así la teoría no se sostendría<sup>419</sup>.

Sin embargo, este último argumento no es pertinente por dos motivos. En primer lugar porque, en caso de admitirla, sería necesario negar una de las dos cuestiones siguientes: o que el nacimiento del Señor se haya producido el veinticinco de diciembre o que su concepción haya tenido lugar el día octavo de las calendas de abril o veinticinco de marzo, puesto que entre ambas fechas transcurren nueve meses, que además es el tiempo habitual que permanece el feto en el útero después de haber sido concebido. No obstante, no parece conveniente ni razonable negar ninguna de las dos cosas, ya que la Iglesia sostiene ambas ideas, es decir, que el nacimiento del Señor tuvo lugar el veinticinco de diciembre, puesto que es en esa fecha cuando inserta la fiesta de la Natividad y la celebra, al creer que fue ese día cuando nació, algo que mantiene la Iglesia Universal dispersa por todo el orbe terrestre, la cual, por su parte, no yerra, como luego se verá a propósito de la respuesta al tercer argumento. De igual modo mantiene que la concepción de Cristo se produjo el día octavo de las calendas de abril o día

---

<sup>419</sup> Véase en este párrafo, de forma compendiada, el razonamiento basado en argumentos y refutaciones continuas que caracteriza al *Defensorio*.

veinticinco de marzo, ya que ese día celebra la fiesta de la Anunciación, esto es, cuando el ángel Gabriel anunció a la Virgen que concebiría y pariría, siendo concebido Cristo en el mismo momento en que esto le fue anunciado, cuando Nuestra Señora accedió a las palabras del Ángel diciendo: “he aquí la sierva del Señor, hágase en mí según tu voluntad” y el cuerpo de Cristo se formó a partir de la sangre de ella, como enseña la Madre Iglesia. Por lo tanto, no se ha de negar ninguno de los dos términos<sup>420</sup>.

En segundo lugar, tampoco es aceptable ese argumento en lo que concierne al presente asunto porque, de igual modo que antes se afirmó, en la conclusión referente a la muerte de Cristo, que esta acaeció el día tercero de abril del año trigesimotercero de su vida, fecha que sólo dista diez días de la Anunciación, que es el veinticinco de marzo, no parece correcto, por el contrario, que se concibiera el referido día tercero de abril, que muriera ese mismo día y que, en cambio, naciera el veinticinco de diciembre, a no ser que su nacimiento contraviniera el habitual acontecer de la naturaleza, algo que a ningún católico se le ha visto afirmar, pues es evidente que entre el tercer día de abril y el día vigesimoquinto de diciembre no transcurren siete meses, ni nueve, ni once<sup>421</sup>.

Es por todo esto por lo que debemos concluir que Cristo no murió en la misma fecha en que fue concebido, sino diez días después de su concepción. Y tampoco podía morir el mismo día porque ese día era anterior a la fiesta judía de los Ácidos y, sin embargo, Cristo murió el primer día de los Ácidos o, según otro cómputo, el segundo, según atestiguan los Evangelistas, tal y como se ha comentado.

Por su parte, si se aduce lo que Agustín sostiene acerca de que Cristo fue concebido en el mismo día en que padeció, se ha de recordar lo que ya se dijo, es decir, que no se

---

<sup>420</sup> Como ya se ha indicado, es curioso que se mantenga incuestionada la fecha del 25 de diciembre como la de la natividad, más todavía teniendo en cuenta que en la Sagrada Escritura no se proporciona tal dato, e incluso algunos han hallado ciertas evidencias en contra de esta tesis, sobre la base del pasaje de Lc. 2, donde se dice que “había en la región unos pastores acampados al raso”, lo que a veces se utiliza para rechazar el solsticio de invierno como la época en la que nació Cristo. La fecha de la concepción tampoco viene determinada en la Biblia, si bien, aceptando el 25 de diciembre como la de nacimiento, hay que asumir también el 25 de marzo como la de la concepción, por cuanto que entre ambas transcurren nueve meses exactos, que es lo que se prolongó la gestación de Cristo, quien tuvo una gestación numéricamente exacta, pues la exactitud implica perfección.

<sup>421</sup> Véase nota anterior.

debe aceptar esta afirmación, puesto que se opone a argumentos irrefutables, aunque tampoco debe sorprendernos que Agustín diga eso, puesto que es lo que se deriva de otra afirmación suya, a saber, que Cristo murió en el octavo día de las calendas de abril, y, como es creencia de toda la Iglesia que Cristo fue concebido aquel día, por ello se explicaba el que sostuviera que Cristo fue concebido el mismo día que murió. Y ello se debe a que, una vez cometido un error, muchos otros se siguen de él.

De igual modo se ha de actuar ante otras afirmaciones de Agustín sobre esto, en cualquier lugar en el que se hallen, dado que repitió estas cosas en muchos sitios, a las cuales no se les debe dar crédito.

A esa conclusión, no obstante, llega también el Maestro en su *Historia Escolástica*, al cual se ha de responder igual que a Agustín, principalmente porque lo afirmó siguiendo literalmente a Agustín, por lo cual la misma consideración se debe realizar sobre ambos, sobre todo si tenemos en cuenta que él no posee tanta autoridad como Agustín y no nos había de avergonzar decir sobre él que ha errado, lo que sí podría ocurrir con Agustín<sup>422</sup>. Y en el caso de que algunos otros doctores hayan sido capaces de mantener lo mismo en sus escritos, de idéntica manera se ha de proceder. Y no tiene por qué extrañarnos que muchos doctores mantuvieran esa idea, ya que a simple vista parece totalmente histórica, sin que dependa a su vez de ningunos principios necesarios a partir de los cuales se pudiera cuestionar su verdad o falsedad. Por esta razón, al haber encontrado un defensor de que la muerte de Cristo acaeció tal día, el resto le seguirían, sobre todo si el autor en cuestión posee una gran autoridad, como le ocurre a Agustín.

También en nuestros días, y sobre todo en las curias de dos pontífices, la crucial cuestión ha sido tratada y, al mantener comúnmente los doctores de la teología, al igual que Agustín, que la muerte de Cristo tuvo lugar en las octavas calendas de abril, fueron llamados algunos astrónomos y judíos, habiendo llegado los mismos a la conclusión de que fue imposible que la muerte de Cristo acaeciese aquel día, puesto que los

---

<sup>422</sup> También Pedro Coméstor recoge la afirmación de que Cristo fue concebido y padeció el día octavo de las calendas de abril (*Historia escolástica* 19, II), pero no aporta ninguna prueba al respecto, por lo que es de suponer que se limita a seguir la tradición imperante. Además, la *Historia escolástica*, a pesar de su celebridad en la época medieval, carece de originalidad, limitándose a recoger informaciones bíblicas y patrísticas sin analizar. Sobre la *Historia escolástica*, véase nota 357.

astrónomos conseguían refutarla por la vía astronómica, al producirse en el día de la muerte de Cristo la luna decimoquinta y además ser luna llena, algo que es necesario que se admita en virtud del Evangelio, como ya ha sido expuesto, mientras que, sin embargo, en el día de la Anunciación no estaba la decimoquinta, sino una luna muy anterior y más reducida, mientras que los judíos, por su lado, creían poder rechazar esto en base a la finalización de sus solemnidades, pues, según se deduce de todos los Evangelistas, la muerte de Cristo tuvo lugar el primer día de los Ácimos, o el segundo según otro cómputo, mientras que sin embargo en el día de la Anunciación aún no había comenzado la fiesta de los Ácimos, sino que el año en que Cristo murió lo hizo mucho después, tanto si se considera el año trigesimotercero como el año trigesimocuarto<sup>423</sup>. Y a causa de esto se suscitó una gran polémica entre los doctores teólogos, los astrónomos y los judíos, de forma que no lograron alcanzar un acuerdo en el tema. No obstante, los astrónomos y los judíos, aunque habían sostenido que resultaba imposible que Cristo hubiera muerto en ese día, no indicaron ningún día concreto como fecha de su muerte<sup>424</sup>. Nosotros, por el contrario, aplicando la metodología utilizada, proponemos el día tercero de abril del año trigesimotercero de la vida de Cristo, tal como ya se ha indicado.

---

<sup>423</sup> No obstante, antes se ha dicho (capítulo XV) que en el año trigesimocuarto la luna decimoquinta del primer mes de los judíos, esto es, el día de los Ácimos, tuvo lugar el día 23 o 24 de marzo, luego en esta ocasión la fiesta de los Ácimos no fue “mucho después” del día de la Anunciación, según se afirma en el texto.

<sup>424</sup> Ignoramos a qué episodio se refiere el autor en estas líneas. Pudiera ser una alusión a distintos debates que se llevaron a cabo en Roma, ante los pontífices, a la manera de las “disputas entre religiones” que tuvieron lugar en la Península Ibérica. Véase notas 29 y 30.

## CAPITULUM XX

### **In quo solvitur tertia ratio et declaratur quae difficultas fuerit ab antiquo in Ecclesia circa diem Pascha quando celebraretur, an simul cum iudaeis vel non, et quae fuit causa quare veritas de die mortis Christi mansit incognita antiquis temporibus, cum fuerint tunc viri clarissimi**

Tertia autem ratio erat ex dicto Augustini in libro *De Trinitate*, scilicet, quod ab antiquo traditio Patrum et Ecclesiae auctoritas tenuit Christum octavas calendas aprilis mortuum fuisse.

Ista autem ratio videtur militare ex duobus, scilicet, ex traditione Patrum et auctoritate Ecclesiae, ideo ad singula dicendum est sicut ad auctoritatem Augustini est autem sensus Augustini, quod, tempore suo omnes maiores in Ecclesia qui vocantur Patres tenebant istam opinionem et etiam ante tempora sua tenuerunt eam alii, et sic eam tenebat ipse. Forte enim aliquis de scriptoribus istarum rerum ecclesiasticarum posuit in historia sua quod die vicesimoquinto martii Christus mortuus est et caeteri sequerentur hoc, et sic veniret ista opinio fere ad omnes saltem, quod nemo ei repugnaret, quia erant solliciti magis circa alias considerationes utiliores ad aedificationem Ecclesiae, quae tunc vacillabat et fluctuabat inter gentiles persecutores et christianos haereticos. Non fuerunt curiosi ad inquirendum hoc per causam necessariam et magis profundam, sed susceperunt illam tanquam veritatem historicam, non curantes ulterius perscrutari, potissime quia non multum pertinebat ad necessitatem salutis scire qua die Christus mortuus est, maxime quia non colimus istum diem fixe, sed mobiliter. Nam, si diem Passionis Domini statuisset Ecclesia agi fixe, sicut diem Natalis, quia semper agitur die viginti et quinque decembris, fuisse necessarium inquire qua die Christus mortuus fuisset, et tunc viri doctissimi in Ecclesia ab antiquo solliciti fuissent invenire diem istum et certissime invenissent. Quia tamen dies ista annuatim mutatur, sicut celebratio Paschalis, non fuit necessarium inquire quando fuit, scilicet, in quo loco mensis, licet de celebratione paschali inter christianos fuit magna contentio, quibusdam volentibus celebrare Pascha eo die quo iudaei celebrabant, quia tunc Christus celebraverat, aliis nolentibus tunc celebrare, sed mutare, ne videremur observare festum iudaeorum et alias caeremonias, super quibus Beatus Paulus increpauerat Galatas, dicens

(Gal. 4): “dies observatis et tempora, menses et annos. Timeo quod sine causa laboraverim in vobis”, id est, quia vos observatis adhuc dies sabbathorum et menses calendarum et tempora festivitatum et annos redemptionum et iubilaeorum, sicut iudaei observant. Timeo quod sine causa laboraverim, id est, inutiliter in vobis, quasi dicat: “nihil proficit totus labor meus, quem impendi convertendo vos ad Christum, si adhuc observatis caeremonias legales iudaeorum” quia ita ipse dixit expresse (Gal. 5): “si circumcidimini, Christus vobis nihil prodest”, id est, fides Christi, quae non potest observari bene cum caeremoniis legalibus.

Ob hoc, igitur, erat gravis dissensio inter christianos, maxime in oriente, et hoc tempore Constantini, ita ut venirent christiani ad bella. Volens autem Constantinus ista extirpare de Ecclesia, misit ad orientem quendam virum clarissimum, qui nihil efficere valuit, et tunc ipse cum magno labore properavit ad orientem et fecit congregari episcopos de toto orbe, scilicet, trigesimoprimum octavo, in urbe nicena, provinciae Bithyniae, in Graecia et istud fuit primum Concilium Generale quod in Ecclesia factum est, quia, ante hoc, cum imperatores essent gentiles et persequerentur Ecclesiam, non erat liberum ipsis christianis convenire in unum ad faciendum Concilia Generalia, sed magis latebant per diversa loca.

In illo autem Concilio determinatum fuit de consubstantialitate Patris et Filii, sive de Homousion, secundum graecos, contra doctrinam arianorum. De his latissime primo, secundo et tertio libro *Historiae tripartitae*. Fuit autem postea determinatum, de celebratione paschali, quod non celebraremus con iudaeis, sed fieret Pascha nostrum post Pascha iudaeorum, sicut nunc tota Ecclesia observant. Ob hoc igitur non fuit necesse inquiri in quo mense vel quoto die fuerit mors Christi de mensibus romanorum, quia, loquendo de mensibus hebraeorum, manifestum est quod fuit die quindecim mensis primi, primo die Azymorum, vel secundo, secundum aliam computationem, de quo supra declaratum est. Sed, sive dicatur primo die Azymorum mortuus, sive secundo, semper dicetur mortuus die quindecim mensis primi, quia non est variatio in die, sed in modo appellandi primum vel secundum. Ista ergo potuit esse causa quare ista veritas manserit incognita apud Patres temporis illius.

Item in principio Ecclesiae, cum urgeret christianos persecutio gentilium, solum erant solliciti quomodo possent in fide Christi manere in latibulis vel in publico fortiter



mori et, cum satis esset illis de vita curam agere et quomodo errantes animas Christo lucrifacerent, non vacabant curiositatibus disciplinarum et inquisitioni quarundam veritatum, quae magis subtiles quam utiles esse videntur. Et fuit istud usque ad tempus Constantini, quod fuit tempus quasi quadringentorum annorum a nativitate Christi. Et hoc tempore non fuerunt multi scriptores et doctores in Ecclesia, saltem valde famosi, ideo multa de gestis priorum temporum, scilicet, tempore Christi et Apostolorum venerunt in oblivione, per quae, si cognita fuissent, possemus multum erudiri in moribus et instrui in expositione et intellectu Sacrae Scripturae. Postea autem, data pace Ecclesiae, aliquantulum tempore Constantini, coeperunt florere ecclesiasticorum virorum ingenia, nam tunc Hieronymus, Ambrosius et Augustinus fuerunt. Et sic non est mirandum si talis veritas, immo, aliae magis necessariae ad Christianam religionem, illis temporibus incognitae fuerunt.

## CAPÍTULO XX

**Donde se resuelve la tercera cuestión y se expone el problema que ha existido desde época antigua en la Iglesia referido a si se debía celebrar el día de Pascua junto a los judíos o no, así como la causa por la que la verdad sobre el día de la muerte de Cristo permaneció oculta en los tiempos antiguos, aun existiendo entonces hombres ilustrísimos**

La tercera cuestión procedía de lo sostenido por Agustín en su libro *Sobre la Trinidad*, a saber, que desde tiempo antiguo la tradición de los Padres y la autoridad de la Iglesia sostuvieron que Cristo murió en las octavas calendas de abril.

Es por esto por lo que dicha teoría tiene dos apoyos, que son la tradición de los Padres y la autoridad de la Iglesia, motivo por el cual en relación a cada uno de ellos se ha de decir lo mismo que respecto a la autoridad de Agustín, del que ya se ha concluido que, puesto que en su tiempo todos los hombres ilustres de la Iglesia que son denominados Padres mantenían esa creencia y como ya antes de su época la habían mantenido otros, también la profesaba él. Pudo ser que alguno de los escritores que trataron sobre estos asuntos eclesiásticos recogiera en alguna obra que el día veinticinco de marzo murió Cristo y que los demás le imitaran, extendiéndose esa idea entre casi todos, ya que nadie la refutaría, dado que estaban más preocupados acerca de otros temas de mayor relevancia para la cimentación de una Iglesia que en esos momentos se tambaleaba y resquebrajaba entre los perseguidores gentiles y los cristianos heréticos. No tuvieron interés en indagar sobre ello de forma más escrupulosa e intensa, sino que lo aceptaron como verdad histórica, sin preocuparse de profundizar más, fundamentalmente porque conocer en qué día murió Cristo no afectaba demasiado a su anhelo de salvación, sobre todo al no celebrarse ese día en una fecha fija, sino mutable. Puesto que, si la Iglesia hubiera decidido que el día de la Pasión del Señor se conmemorara en un momento predeterminado, como ocurre con el día de la Natividad, que siempre se festeja el día veinticinco de diciembre, hubiera sido necesario averiguar en qué día murió Cristo, en cuyo caso los hombres sapientísimos de la Iglesia desde un principio hubieran estado preocupados por determinar ese día y lo hubieran ubicado de modo concreto. Sin embargo, y debido a que ese día varía cada año, de igual manera

que pasa con la celebración pascual, no se creyó oportuno indagar cuándo tuvo lugar el hecho, es decir, en que día del mes, a pesar de que en relación a la celebración pascual sí existió una gran preocupación entre los cristianos, queriendo algunos celebrarla el mismo día en que los judíos lo hacían, puesto que fue en ese momento cuando la había celebrado Cristo, mientras que otros, por el contrario, deseaban cambiarla para que no pareciera que respetaban esta fiesta de los judíos y el resto de sus ceremonias, a causa de las cuales San Pablo ya había increpado a los gálatas, diciéndoles (Gál. 4): “guardáis los días, los meses, las estaciones y los años. Temo que haya trabajado en vano con vosotros”, es decir, que vosotros guardáis hasta hoy el día del sábado, los meses de las calendas, los tiempos de las fiestas y los años de las redenciones y los jubileos igual que lo hacen los judíos, por lo que temo que haya trabajado en vano, es decir, inútilmente, con vosotros. Es como si dijera: “no ha dado ningún fruto todo mi esfuerzo, el cual he consagrado a convertirlos a Cristo, si guardáis todas las ceremonias de la ley de los judíos”, puesto que así él mismo lo afirmó expresamente en Gál. 5: “si os circuncidáis, Cristo no os será útil para nada”, esto es, la fe de Cristo, la cual no puede observarse plenamente mediante las ceremonias de la ley.

Así, pues, por este motivo la desavenencia era notoria entre los cristianos, máxime en oriente. La situación era tal en la época de Constantino que llegaron a producirse enfrentamientos entre los cristianos, ante lo cual, deseando Constantino extirparlos de la Iglesia, envió a oriente a cierto hombre ilustrísimo<sup>425</sup>, que no fue capaz de hacer nada, tras lo que el propio emperador, haciendo un gran esfuerzo, se dirigió apresuradamente hacia allí e hizo que fuesen congregados los obispos de todo el orbe, en número de trescientos dieciocho<sup>426</sup>, en la ciudad de Nicea, ubicada en la provincia de Bitinia, en Grecia, y ese fue el primer Concilio General que ha tenido lugar en la Iglesia, puesto que, con anterioridad a él, los emperadores eran gentiles, perseguían a la Iglesia y no existía libertad entre los cristianos para reunirse y realizar ningún Concilio General, sino que, por el contrario, se encontraban escondidos en diversos lugares.

---

<sup>425</sup> Se refiere a Osio de Córdoba. Véase *Vida de Constantino II*, 63.

<sup>426</sup> Aunque es imposible de determinar, la tradición ha mantenido el número de 318 como el de asistentes al Concilio de Nicea. Eusebio de Cesarea afirma que eran más de 250 (*Vida de Constantino III*, 8).

En aquel concilio, por su parte, fue establecida la consubstancialidad del Padre y del Hijo o Homousía, según la denominación de los griegos, frente a la doctrina de los arrianos. Sobre estas cuestiones tratan ampliamente los tres primeros libros de la *Historia tripartita*<sup>427</sup>. Después se estableció, respecto a la celebración pascual, que no la celebraríamos con los judíos, sino que nuestra Pascua tendría lugar después de la de ellos, tal y como ahora lo hacen en toda la Iglesia<sup>428</sup>. De ahí que no hubiera necesidad de indagar en qué mes del calendario romano ni en qué día tuvo lugar la muerte de Cristo, aunque, respecto a los meses de los judíos, es evidente que fue el día quince del mes primero, en el primer día de los Ácimos, o el segundo según otro cómputo, como antes se ha dicho. Pero, de cualquier modo, se considere el primer día de los Ácimos o el segundo, siempre se dirá que murió el día quince del primer mes, por lo que no existe variación en el día, salvo en la consideración de que sea el primero o el segundo de los Ácimos. Esta pudo ser, por lo tanto, la causa por la cual esa verdad permaneció oculta entre los Padres de aquella época.

Igualmente, en los inicios de la Iglesia, al estar oprimidos los cristianos por la persecución de los gentiles, únicamente se preocupaban del modo por el que podrían o bien mantener la fe de Cristo en sus refugios o bien morir con valentía públicamente, siendo suficiente para ellos alcanzar la salud en vida y buscar la forma de que las almas errantes alcanzaran a Cristo, de manera que no disponían de tiempo para ocuparse de las curiosidades intelectuales ni de la búsqueda de algunas verdades que parecían más sutiles que útiles. Y esto ocurrió hasta los tiempos de Constantino, quien vivió casi cuatrocientos años después del nacimiento de Cristo. En esta época no hubo en la Iglesia muchos escritores ni doctores, al menos de gran celebridad, por lo que gran parte de los acontecimientos de sus primeros tiempos, como los de la época de Cristo o de los Apóstoles, cayeron en el olvido, mediante los cuales, de haberlos conocido, podríamos ser instruidos enormemente en sus prácticas y tener una base más firme para la explicación y comprensión de la Sagrada Escritura. Después, no obstante, una vez

---

<sup>427</sup> La *Historia eclesiástica tripartita* es una obra de Casiodoro, autor que vivió en el siglo V y VI d.C. en el reino ostrogodo y en el que desempeñó distintos cargos políticos. Procedente del paganismo, se convirtió a la fe cristiana y fue un firme defensor suyo. La *Historia tripartita* constituye un relato de los primeros siglos del cristianismo, en su mayor parte sobre la base de textos de otros autores.

<sup>428</sup> Tal determinación se tomó en el referido Concilio de Nicea, donde se estableció que la festividad pascual cristiana se celebraría durante la primera luna llena tras el equinoccio de primavera.

alcanzada la paz de la Iglesia, ya incluso en la época de Constantino, empezaron a florecer los ingenios de los hombres eclesiásticos, pues en esos momentos vivieron Jerónimo, Ambrosio y Agustín. Por esta razón no nos hemos de sorprender de que tal verdad, e incluso otras más trascendentales para la religión cristiana, fueran desconocidas en aquellos tiempos.

## CAPITULUM XXI

**In quo declaratur quanta sit auctoritas Ecclesiae Universalis, quod nulli liceat ei repugnare, quod necesse est Universalem Ecclesiam omni tempore esse et semper esse sanctam et nullo tempore posse deficere a sanctitate**

Quarta ratio est quod Ecclesiae auctoritas tenuit Christum mortuum fuisse die vigesimoquinti martii sive octavo calendas aprilis. Istud autem prima facie videtur magis urgere, quia nullus de scriptoribus, quantumcunque doctissimus atque sanctissimus, est tantae auctoritatis ut ei necessario credi debeat quia ille sic dixit, ut ait Augustinus in *Epistola ad Vincentium Donatistam*, ut supra allegatum est. Ecclesia tamen tantae auctoritatis est ut nullo modo ei resisti liceat, sed credendum est quidquid ipsa determinaverit. Hic autem si nobis propositum foret dicere quid sit Ecclesia et quomodo non potest errare et quae sit auctoritas eius, multorum dierum opus foret et multa nobis scribenda essent, quae specialem tractatum, vel tractatus, exigent, sed non est nobis hoc menti, solum ergo gratia argumenti dicemus pauca.

In quo sciendum quod, sicut dixit Augustinus quod libris Scripturae Sacrae qui canonici appellantur tanta fides adhibenda est ut credamus nullum auctorem eorum potuisse mentiri, ita et Ecclesiae adhibenda est tanta fides ut credamus eam errare non posse. Nam unus de articulis fidei positus in Symbolo Apostolorum est credere Sanctam Ecclesiam “Catholicam”, id est, “Universalem”.

Ex quo apparet quod necesse est credere Ecclesiam Universalem esse sanctam. Et, quia veritas articulorum fidei manet omni tempore et quandocumque nos recitaverimus illos artículos, verum dicimus necesse est quod Ecclesia Universalis omni tempore sit sancta, quia alias, si aliquo tempore Ecclesia Universalis non esset sancta, nulla esset universalis Ecclesia, si diceremus in illo tempore Symbolum Apostolorum esset ille articulus falsus, scilicet, “credo Sanctam Ecclesiam Catholicam”, id est, Universalem. Et non solum Ecclesia Universalis est omni tempore sancta, sed etiam impossibile est quod aliquo tempore non sit sancta, quia detur illud tempus, et tunc qui diceret Symbolum Apostolorum falsum diceret et esset falsus articulus fidei. Sed impossibile

est fidei subesse falsum, necesse ergo est Universalem Ecclesiam omni tempore sanctam esse et impossibile est aliquo tempore eam, vel non esse, vel non esse sanctam.

## CAPÍTULO XXI

**Donde se expone hasta dónde llega la autoridad de la Iglesia Universal, así como que a nadie le está permitido rechazarla, que es necesario que la Iglesia Universal en todo tiempo y por siempre sea santa y que en ningún momento puede perder la santidad**

La cuarta cuestión se refiere a que la Iglesia, mediante su autoridad, ha mantenido que Cristo murió el día veinticinco de marzo u octavo de las calendas de abril<sup>429</sup>. Esa consideración parece ser a primera vista la más determinante, porque ninguno de los escritores, por muy docto y santo que sea, posee tanta autoridad como para que se deba tomar por algo necesario lo que haya dicho, tal como recuerda Agustín en su *Epístola al donatista Vicente*, según antes se ha declarado. Por el contrario, la Iglesia sí posee una autoridad tan grande que bajo ningún concepto se la debe cuestionar, sino que se debe dar crédito a cualquier cosa que haya establecido. No obstante, si nos propusiéramos definir qué es la Iglesia y por qué no es posible que se equivoque, así como en qué consiste su autoridad, esta labor se prolongaría muchos días y tendríamos que escribir tantas cosas que necesitarían un tratado, o incluso varios, pero no es ese nuestro propósito ahora, por lo que sólo realizaremos unas indicaciones generales en torno a esa idea<sup>430</sup>.

---

<sup>429</sup> Esta “cuarta” cuestión, que versará sobre la autoridad de la Iglesia al determinar la fecha de la muerte de Cristo, no se recoge como tal en la enumeración de las argumentaciones a favor del 25 de marzo como día de la muerte de Cristo que el autor realiza en el capítulo XVII, sino que se inserta en la tercera cuestión, que sostiene que tanto la Iglesia como los Padres defienden que Cristo murió el día vigesimoquinto de marzo. Vendría a ser como la segunda parte de esa tercera cuestión. De hecho, en los inicios del capítulo LXXXI se aborda el tratamiento de la siguiente cuestión, referente a la aprobación de las obras de Agustín por la Iglesia, calificándola también como la “cuarta” cuestión, en cuyo caso sí es cierto que es la cuarta si examinamos la referida enumeración del capítulo XVII.

<sup>430</sup> Comienza el tratamiento del concepto de Iglesia, que desembocará en la doctrina conciliar y que será una de las cuestiones fundamentales en el *Defensorio*. Por su parte, el Tostado redactó algunos escritos en los que trataba el tema de la Iglesia y su gobierno, de forma monográfica y no colateral, como en el *Defensorio*, si bien por desgracia no han llegado hasta nosotros. Nos referimos a títulos tan sugestivos como *Sobre el poder del Papa* o *Sobre el Concilio General*, en los cuales cabría esperar un desarrollo pormenorizado de las ideas que en el *Defensorio* sólo se esbozan. Véase nota 72.



De este modo y en relación con ello, se ha de saber que, de la misma manera que señaló Agustín que a los libros de la Sagrada Escritura que se denominan canónicos se ha de otorgar tanta fe como para sostener que ninguno de sus autores haya podido mentir, así también a la Iglesia se ha de profesar tanta fe que igualmente creemos que no puede errar. No en vano uno de los artículos de fe incluidos en el Símbolo de los Apóstoles es tener fe en la Santa Iglesia “Católica”, es decir, “Universal”<sup>431</sup>.

De todo esto se sigue que es necesario considerar que la Iglesia Universal es santa. Y para que la verdad de los artículos de fe permanezca por siempre en cualquier momento que apelemos a ellos, sostenemos que es necesario que la Iglesia Universal perpetuamente permanezca santa, porque, de lo contrario, si en algún momento la Iglesia Universal no fuera santa o dejara de existir la Iglesia Universal, suponiendo que profesáramos el Símbolo de los Apóstoles este artículo sería falso, es decir, el “creo en la Santa Iglesia Católica”, esto es, en la Santa Iglesia Universal. Y no sólo la Iglesia Universal es santa en todo momento, sino que también resultaría imposible que en algún momento dejara de serlo, porque, llegado ese momento, quien profesara el Símbolo de los Apóstoles hablaría en falso y falso sería el artículo de fe. Pero, como resulta imposible que la falsedad penetre dentro de la fe, es necesario en todo punto que la Iglesia Universal sea santa siempre, igual que no resulta posible que en algún momento deje de existir o que pierda la santidad.

---

<sup>431</sup> Católico significa “universal”. Dice Isidoro (*Etimologías* VII, 14) que el término “católico” procede del griego *katholikón* y quiere decir “universal” o “general”.

## CAPITULUM XXII

**In quo declaratur firmissime quod Ecclesia Universalis non potest errare in necessariis ad salutem, scilicet, in fide nec in moribus, et ibi de conditione fidei et quod tantum creditur determinationi Ecclesiae Universalis sicut Evangelio, quod in Sacra Scriptura determinatio Ecclesiae vocatur “evangelium”**

Ex hoc autem sequitur quod Ecclesia Universalis non potest errare. De ecclesiis particularibus et de praelatis ecclesiarum, quod possint errare non est dubium, sicut dicitur extravaganti *De sententia excommunicationis* ex capitulo “A nobis”, scilicet, “Ecclesia militans fallit et fallitur”, scilicet, ecclesia particularis. Nec de hac est nobis sermo, nam notanter dicitur in Symbolo “Sanctam Ecclesiam Catholicam”, id est, Universalem, ista igitur Universalis Ecclesia errare non potest, scilicet, in necessariis ad salutem.

Quod patet, quia aut erraret in fide, aut in moribus. Si in fide, esset infidelis vel haeretica, et sic non esset ei salus, quia nullus haereticus potest salvari, quia, sicut sine fide impossibile est placere Deo (ad Haeb. 11), ita cum falsa fide impossibile est placere ei, cum ipse sit ipsa veritas (Ioan. 15). Non potest etiam Ecclesia errare in moribus, quia qui errat sic malus est et, consequenter, non sanctus. Si igitur Ecclesia Universalis erraret in fide vel in moribus, iam non esset sancta, sed execrabilis et nefanda, et tamen necesse est Universalem Ecclesiam sanctam esse, quia est articulus fidei, ergo impossibile est errare Universalem Ecclesiam in fide vel in moribus. Et sic, quidquid illa asserverit tenendum est verum esse et necessario credendum, sicut si in canone Sacrae Scripturae reperiretur a Christo vel ab Apostolis scriptum.

Item patet hoc, quia, quandocumque dubitamus circa aliquid quod tenendum est, Ecclesia determinat an hoc vel illud tenendum sit, et tamen, si Ecclesia posset errare, non essemus certi an ea, quae credimus vera sunt vel falsa, et sic iam non haberemus fidem, sed opinionem, quae est adhaesio uni parti facta cum formidine ad aliam. De ratione, autem, fidei est duo habere, scilicet, quod credamus et quod firmiter atque sine dubitatione credamus. Qui autem credit aliquam propositionem esse veram et tamen putat posse esse falsam, non habet fidem de illa, quia manet in quodam dubio. Et talis

ita est haereticus vel infidelis, sicut si nullo modo assentiret illi propositioni vel si expresse negaret eam. Sic patet extravaganti *De haereticis*, capitulo “Dubius”, scilicet: “dubius in fide, infidelis est”.

Oportet, igitur, quod eis quae credimus tantam fidem adhibeamus ut non solum credamus ea esse vera, sed etiam quod credamus nullo modo posse esse falsa nec habeamus aliquam formidinem ad partem oppositam. Non potest, tamen, homo habere talem certitudinem et firmitatem de aliqua propositione nisi quando ille a quo accepit propositionem est talis qui errare non potest, nam si sciat, vel credat, quod auctor propositionis illius potest errare, credet quod aliquando forte errabit. Et, dato quod non contingat eum errare, cum tamen possit errare, erit semper dubius an erraverit, et sic nunquam firmam adhaesionem habebit ad propositionem illa. Et tamen de ratione fidei necesse est quia firmiter adhibeatur sine formidine ad partem contrariam et putetur quod ita est vera propositio illa quod impossibile est eam esse falsam vel decipi in illa.

Apparet, igitur, ex his quia necesse est quod nos credamus Ecclesiam Universalem non posse errare in fide, vel, si credamus eam posse errare, nunquam poterimus habere fidem de determinatis ab ea et, tamen, ab Ecclesia fiunt determinationes in materia fidei et declarantur aliqui articuli dubii, sicut in Concilio Niceno determinatum est de substantialitate contra Arium et in aliis conciliis determinatum est et contra alios haereticos, quia fere non est aliquod Concilium Generale de antiquis in quo non extirparetur aliqua haeresis et non diffiniretur aliquis articulus tenendus. Ergo, credendum est Universalem Ecclesiam non posse errare.

Item patet hoc ex eodem fundamento in confectione novorum articulorum, quia non solum Ecclesia Universalis potest diffinire circa dubia quae occurrunt in materia fidei, sed etiam circa illa quae nunquam venerunt in contentionem, potest novum articulum statuere et diffinire, sicut in multis accidit quae hodie tenet Ecclesia iam determinate. Et tamen in istis firmissimam fidem adhibemus, ergo credimus Ecclesiam Universalem quae ista determinat non posse errare.

Item patet hoc, quia non solum credimus dicta ab Ecclesia sicut dicta ab hominibus, sed sicut dicta a Christo, sicut ergo, si in Evangelio aliquid reperiatur scriptum, non solum credimus illud esse verum, sed etiam tantam firmitatem habemus de illo quod

credimus nullo modo posse esse falsum, sed potius posse destrui caelum et terram quam illud esse falsum, sicut dixit Christus (Matt. 24 et Lc. 21): “caelum et terra transibunt, verba autem mea non transient”. Et non habemus aliquam formidinem ad propositionem oppositam.

Ita est de determinatis ab Ecclesia, sic Beatus Gregorius dicit in *Registro* et habetur in *Decreto* (dist. 15, cap. “Sicut Sancti Evangelii”), ubi ait Gregorius quod sicut ipse tenet firmiter quatuor Concilia Generalia, scilicet, Nicenum, Sardicense, Calcedonense et Constantinopolitanum. Non ergo licet ullo modo dubitare de his quae Ecclesia determinat, et sic credendum est eam non posse errare.

Item, patet hoc, quia Apostolus vocat “evangelium” ipsam determinationem Ecclesiae, nam Gal. 2 dixit quod Cephas non ambulabat recte ad veritatem evangelii, scilicet, quia cum illis de circumcissione observabat legalia in cibis, per hoc gentilibus innuens quod custodienda erant adhuc legalia. In Evangelio autem non reperitur aliquid de hoc, quia tamen Sacrum Concilium Apostolorum et seniorum et tota Ecclesia diffinierat (Act. 15) non obligari gentiles ad observationem legalium et Cephas faciebat contra hoc, dicebatur facere contra evangelium vel non ambulare recte ad veritatem evangelii, et sic determinatio illa Ecclesiae vocatur evangelium.

Item patet quod Ecclesia Universalis non possit errare, quia Beatus Petrus et alii Apostoli obligabantur stare determinationi Ecclesiae, quia illam determinationem factam in illo concilio omnes susceperunt. Etiam omnes Apostoli obediebant Ecclesiae, nam Beatus Petrus, qui erat papa et princeps, obediebat Ecclesiae, ut patet Act. 8, ubi illi qui congregati erant et faciebant Ecclesiam in Hierosolymis miserunt Beatum Petrum et Beatum Ioannem in Samariam et illi ad mandatum Ecclesiae iverunt. Si tamen Ecclesia Universalis posset errare, non essent subiecti Apostoli determinationibus eius. Cum Apostoli erant tales qui non poterant errare, cum essent confirmati per Spiritum Sanctum, ergo non poterat Ecclesia Universalis errare in fide.

## CAPÍTULO XXII

**Donde se declara firmemente que la Iglesia Universal no puede errar en temas necesarios para la salvación, ni en los que conciernen a la fe ni en los que conciernen a los actos, así como se reflexiona sobre la condición de la fe y se concluye que una determinación de la Iglesia Universal merece tanto crédito como el Evangelio, dado que en la Sagrada Escritura a la determinación de la Iglesia se le denomina “evangelio”**

De lo referido se sigue que la Iglesia Universal no puede errar. Respecto a las iglesias individuales y a los preladados de la Iglesia, por el contrario, no hay ninguna duda de que pueden errar, tal como se observa en la extravagante *De sententia excommunicationis*<sup>432</sup>, dentro del capítulo “A nobis”, cuando se dice que “la Iglesia militante engaña y se engaña”, es decir, la iglesia particular<sup>433</sup>. Y no es algo que nosotros afirmemos, pues es de sobra conocido que se dice en el Símbolo “Santa Iglesia Católica”, esto es, Universal, por lo que es esa Iglesia Universal la que no puede errar, a saber, en las cosas necesarias para la salvación.

Ello es lógico, puesto que, en caso de errar, erraría en la fe o en los actos. Si lo hiciera en la fe, sería infiel y herética, por lo que no garantizaría la salvación, puesto que ningún hereje puede salvarse, porque, de igual modo que sin fe es imposible agradar a Dios (Heb. 11), también con una falsa fe es imposible agradarle, al ser Él la misma verdad (Jn. 15). Tampoco puede la Iglesia errar en sus actos, porque quien yerra de este modo es malo y, en consecuencia, no es santo. Por lo tanto, si la Iglesia Universal errara en la fe o en los actos, ya no sería santa, sino execrable e impía, y sin embargo es necesario que la Iglesia Universal sea santa, porque eso es un artículo de fe, razón por la

---

<sup>432</sup> Decretal de Gregorio IX.

<sup>433</sup> Desde tiempos antiguos se distingue entre la Iglesia terrenal o militante, formada por los mortales, y la Iglesia celestial o triunfante, formada por los santos, ángeles y almas de los que se salvaron y presidida por el mismo Cristo, quien le confiere la certeza de todo cuanto dispone, al ser un juez que nunca se engaña. Como se expondrá en los capítulos siguientes, en la Iglesia terrenal sólo el Concilio General participa del carácter infalible de la Iglesia celestial, aunque únicamente en cuestiones de fe o de prácticas, excluyéndose por tanto el conocimiento de los asuntos particulares de las personas.

cual es imposible que la Iglesia Universal yerre en fe o en actos. Y así, cualquier cosa que haya afirmado ha de tenerse por verdadera y necesaria, igual que si apareciera escrita en el canon de la Sagrada Escritura como procedente de Cristo o de los Apóstoles.

Desde otro punto de vista también se comprueba lo que venimos afirmando, puesto que, cuando tenemos duda sobre lo que ha de ser admitido, la Iglesia determina si debe ser aceptado esto o aquello, mientras que, si la Iglesia pudiera errar, no estaríamos seguros acerca de la verdad o falsedad de las cosas que creemos, de manera que ya no tendríamos fe, sino creencia, la cual implica la adhesión a una postura pero con duda respecto a la posición contraria. En cambio, para que exista la fe se precisan dos circunstancias, a saber, que creamos y que creamos firmemente y sin ninguna vacilación. Así, quien cree que alguna proposición es verdadera y sin embargo piensa que puede ser falsa, no tiene fe en ella, porque mantiene cierta duda. Por eso, actúa igual que un hereje o un infiel, como si de ningún modo aceptara aquella proposición o incluso la negara explícitamente. Así es como queda reflejado en la extravagante *De haereticis*<sup>434</sup>, en el capítulo “Dubius”, cuando se dice que “el que duda en la fe, infiel es”.

Es necesario, pues, que mostremos tanta fe en aquellas cosas que creemos que no sólo las consideremos verdaderas, sino que incluso creamos que bajo ninguna circunstancia puedan ser falsas y que no tengamos ninguna duda respecto a la tesis contraria. Sin embargo, un hombre no puede poseer tal certeza y firmeza en relación a una proposición salvo que aquel de quien ha escuchado la proposición sea de tal condición que no pueda errar, puesto que si sabe, o cree, que el autor de la proposición en cuestión puede errar, pensará que en ocasiones lo hace. Por ello, aun suponiendo que no lo haga esa vez, al poder errar, persistirá en el futuro la duda sobre si lo ha hecho, por lo que nunca se logrará una adhesión firme a esa proposición. Y, sin embargo, para que exista fe es necesario que se produzca una aceptación firme y sin temor a la tesis contraria, de tal modo que se piense que es tan verdadera aquella proposición que se nos presente como imposible el que sea falsa o que nos podamos engañar con ella.

---

<sup>434</sup> Decretal de Gregorio IX que no tiene el carácter de extravagante en la ordenación jurídica del *Corpus Iuris Canonici*. Véase nota 308.

Por todo esto, pues, parece necesario que debemos creer que la Iglesia Universal no puede errar en la fe, puesto que, en caso de que creamos que puede errar, nunca podremos tener certeza sobre sus determinaciones y, sin embargo, por parte de la Iglesia se llevan a cabo ciertas determinaciones en materia de fe y se aclaran algunos artículos dudosos, tal como ocurrió en el Concilio de Nicea, donde se fijó el concepto de la consustancialidad, en contra de la doctrina de Arrio, así como también en otros concilios se han determinado temas en contra de otros herejes, dado que apenas existe un Concilio General entre los antiguos en el que no se extirpara alguna herejía y no se definiera algún artículo como dogma de fe. Por ello, se debe tener por seguro que la Iglesia Universal no puede errar.

De igual modo se aprecia lo que decimos con ocasión del tema de la proclamación de nuevos artículos, ya que la Iglesia Universal puede resolver no sólo las dudas que surjan en materia de fe, sino que además puede definir cuestiones en las que nunca se ha planteado polémica alguna, igual que puede establecer y definir un nuevo artículo, como sucede en muchos temas que hoy la Iglesia tiene desarrollados. En todos estos asuntos tenemos una firmísima fe, por lo que creemos que la Iglesia Universal no puede errar en aquello que determina.

De la misma manera se evidencia lo expuesto si tenemos presente que no defendemos lo que afirma la Iglesia como algo dicho exclusivamente por los hombres, sino también como algo dicho por Cristo, lo mismo que sucede si en el Evangelio se halla algo escrito, lo cual no sólo lo consideramos verdadero, sino que adquirimos tanta firmeza sobre ello que de ningún modo pensamos que pueda ser falso, puesto que antes podría ser destruido el cielo y la tierra a que aquello fuera falso, tal como afirmó Cristo (Mt. 24 y Lc. 21): “el cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras permanecerán”. Así que no tenemos ninguna sospecha en favor de la proposición contraria.

Esto es lo que ocurre con las determinaciones de la Iglesia y así lo declara San Gregorio en su *Registro*<sup>435</sup>, siendo también recogido en el *Decreto* (dist. 15, cap. “Sicut Sancti Evangelii”), donde sostiene Gregorio que en la misma estima que al Evangelio tiene él a cuatro Concilios Generales, a saber: el Niceno, el Sardicense, el Calcedonense

---

<sup>435</sup> Véase nota 347.

y el Constantinopolitano<sup>436</sup>. No hay lugar, pues, para cuestionar aquello que la Iglesia determina, por lo que se debe mantener que no puede errar.

Por otro lado, también se observa esto en el hecho de que el Apóstol denomina “evangelio” a una determinación de la Iglesia, pues en Gál. 2 dice que Cefas no andaba rectamente conforme a la verdad del evangelio al observar las ceremonias legales en las comidas con los circuncidados, insinuando a los gentiles con su actitud que para ellos todavía era necesario que las ceremonias legales fueran respetadas, cuando en el Evangelio, por el contrario, no se encuentra nada de esto, dado que el Sacro Concilio de los Apóstoles y de los ancianos<sup>437</sup> y con él toda la Iglesia habían decidido (Act. 15) que los gentiles no estaban obligados a la observancia de la ley, si bien Cefas no respetaba esto, lo que, en cualquier caso, se califica como actuar contra el evangelio o no andar rectamente conforme a la verdad del mismo, por lo que aquella determinación de la Iglesia es denominada evangelio.

En otro aspecto puede verse que la Iglesia Universal no puede errar y es en el hecho de que San Pedro y otros Apóstoles estaban obligados a acatar cualquier determinación de la Iglesia porque a todos concernía la determinación tomada en aquel concilio. De esta manera, todos los Apóstoles debían obedecer a la Iglesia, pues incluso Pedro, que era papa y el príncipe de ella, obedecía a la Iglesia, tal y como muestra en Act. 8, cuando aquellos que habían sido congregados y que constituían la Iglesia en Jerusalén enviaron a San Pedro y a San Juan a Samaria y ellos acudieron al mandato de la Iglesia. Sin embargo, si la Iglesia Universal pudiera errar, no estarían sujetos los Apóstoles a

---

<sup>436</sup> Esta referencia corresponde a una carta sinodal incluida en el *Registro* y en el *Decreto de Graciano* y dirigida a los patriarcas orientales en el año 591. No obstante, la cita es errónea, pues no es cierto que sean esos ni los concilios que cita el papa Gregorio en la carta ni los que realmente existieron en su época, pues en realidad fueron el niceno, el constantinopolitano primero, el efesio y el calcedonense. El Concilio de Sárdica tuvo lugar entre los años 343 y el 344, ubicándose por lo tanto entre el de Nicea (325) y el de Constantinopla I (381), pero no tiene consideración de general (ecuménico) y no aparece en la cita de Gregorio. Por su parte, nótese en esta enumeración de Alfonso de Madrigal la omisión del concilio de Éfeso.

<sup>437</sup> Alusión al llamado “Concilio de Jerusalén”, asamblea celebrada en torno al año 50 d.C. con la presencia de los Apóstoles. En ella se trató, entre otros temas, la cuestión referida a si los nuevos cristianos procedentes del paganismo estaban obligados a seguir las prescripciones mosaicas. En el *Defensorio* se hallan varias referencias a este concilio. Véase nota 10.



sus disposiciones. Pero, como los Apóstoles eran de tal condición que no podían errar, al estar inspirados por el Espíritu Santo, es evidente que la Iglesia tampoco podía errar en materia de fe.

## CAPITULUM XXIII

**In quo pulchre declaratur quod, licet omnes articuli fidei sunt necessarii, ita quod nullus eorum posset esse falsus, tamen articulus de Ecclesia Universali quod non possit errare est primus et magis necessarius quam omnes, et quod maior est auctoritas Ecclesiae quam librorum Sacrae Scripturae et quod Ecclesia Universalis dat auctoritatem sacris libris**

Considerandum ulterius, quod, licet omnes articuli fidei sint necessarii et nullus eorum possit esse falsus, tamen articulis iste, scilicet, quod Ecclesia Universalis est sancta et quod non potest errare, est certior quodammodo et magis necessarius et prior aliis in via generationis.

Patet primum quia, sicut est in geometricis et in omnibus mathematicis et quibuscunque scientiis demonstrativis, tam principia quam conclusiones sunt necessaria, ita quod impossibile sit aliter se habere, et tamen principia dicuntur magis necessaria quodammodo quam conclusiones, quia necessitas conclusionum provenit ex necessitate principiorum. Ita, etiam conclusio in demonstrativis est vere scita nec potest de aliqua re maior certitudo haberi, quia, tamen conclusio scitur per principia, dicuntur principia magis scita vel magis credita quam conclusio, ut patet *Ethicorum* 6 de scientia.

Ita nunc, licet omnes articuli sint necessarii, tamen articulus de Universali Ecclesia quod non possit errare est magis necessarius, quia ex illo videntur caeteri necessitatem habere. Hoc patet quia nos credimus quod Deus creavit mundum et quod eduxit israelitas de Aegypto et dedit illis legem, quia hoc scriptum est in libris Moysi, et tamen nos nesciremus quod isti erant libri Moysi vel quod erant authentici, nisi Ecclesia assereret, nam, si quando nos incipimus aliquid intelligere, dicerent nobis omnes Christiani quod isti libri in quibus continebantur ista non erant libri Moysi, sed quod confecti fuerunt ab aliquo, false assumente sibi rationem prophetae, nos non possemus per aliquam rationem convincere an essent illi libri Moysi, qui fuisset verus propheta, vel alicuius seductoris, et crederemus rationabiliter communi assertioni, vel, si nollemus credere, omnibus idem asserentibus, saltem maneremus in dubio an deberet aliqua fides

adhiberi istis libris vel non, cum non appareret aliqua ratio motiva ad hoc, et sic non crederemus firmiter contenta in illis et, consequenter, nullam adhiberemus eis fidem.

Nunc, autem, credimus firmissime vera esse omnia quae continentur in illis libris et conscripta esse a Moyse, maximo prophetarum, quia omnes nobis Christiani hoc concorditer dicunt. Ergo nos adhibemus fidem libris ipsius Moysi propter Ecclesiam hoc asserentem et, consequenter, maior fides adhibetur Ecclesiae, quam libris Moysi.

Item confirmatur quia ego credo quod contenta in libris Moysi ita sunt vera, quod nullo modo potest eis falsum subesse, nec habeo formidinem ad oppositam partem et istam fidem habeo, quia Ecclesia asseruit illos esse libros Moysi et esse eis fidem adhibendam.

Detur, autem, quod ego credam Ecclesiam Universalem posse errare, sequitur quod potuerit errare in asserendo istos esse libros Moysi et dicendo quod eis magna fides erat adhibenda et consequenter ego manebo dubius an debeat fides certissima adhiberi istis libris. Et tamen suppositum est quod ego credo istis libris fidem firmissimam esse adhibendam, ergo necesse est quod credam Ecclesiam Universalem, quae hoc asseruit, non posse errare.

Item patet quia, quandocunque aliqua duo sic se habent quod unum illorum probat alterum esse et dat ei esse necessarium, et non ex contrario, magis necessarium est illud quod dat alteri necessitate. Et tamen libri Moysi recipiunt necessitatem fidei ab Ecclesia et Ecclesia Universalis non recipit ab illis. Quod patet quia, dato quod libri Moysi essent, non constabat quod esset aliqua universalis Ecclesia, vel saltem quod, illa existens, non posset errare. Et tamen Ecclesia existens dat fidem libris Moysi, quia, ex eo quod ipsa asserit illos esse confectos a Moyse propheta et debere eis adhiberi fidem, adhibetur sibi fides.

Item patet hoc, quia in Veteri Testamento sunt multi libri, quorum aliqui sunt legales et prophetales et habent maximam fidem, alii sunt hagiographi, quibus fides adhibetur, sed non sub tanta necessitate, et alii sunt apocryphi, quibus licet recipere eos vel contemnere aequali facilitate. Isti tres gradus librorum Veteris Testamenti distinguuntur a Beato Hieronymo in prologo *Galeato*, qui incipit: "Vigintiduas literas". Manifestum

est autem quod ista distinctio graduum fidei non assumitur ex eis quae continentur in istis libris, quia in omnibus continentur res sacrae et mirabiles, quae non possunt probari per aliquam causam, sed solum adhibetur eis fides propter auctores. Est, ergo, distinctio ista facta ab Ecclesia Universali, quae concorditer tenet illam distinctionem factam a Beato Hieronymo, nam ista tenebatur a iudaeis fidelibus ante Christi adventum et fuit postea continuata in Ecclesia.

## CAPÍTULO XXIII

**Donde se declara abiertamente que, aunque todos los artículos de fe son necesarios, de tal modo que ninguno de ellos puede ser falso, sin embargo el artículo referente a que la Iglesia Universal no puede errar es el principal y más necesario de todos, puesto que es incluso mayor la autoridad de la Iglesia que la de los libros de la Sagrada Escritura, al ser la propia Iglesia Universal quien proporciona la autoridad a los libros sagrados**

Profundizando más en nuestro tema, también se debe tener presente que, aunque todos los artículos de fe sean necesarios, de tal manera que ninguno de ellos podría ser falso, no obstante este artículo, a saber, que la Iglesia Universal es santa y que no puede errar, es de alguna forma más cierto, necesario y fundamental que los otros en lo que respecta a un orden que podemos denominar “generativo”<sup>438</sup>.

Resulta obvio ante todo, igual que ocurre en geometría y en todas las ciencias matemáticas, así como en general en cualquier ciencia demostrativa, que, aunque tanto los principios como las conclusiones son necesarios, lo cual no puede ser de otro modo, no obstante parece que los principios se consideran de alguna manera más necesarios que las conclusiones, por cuanto que la necesidad de las conclusiones se fundamenta en la necesidad de los principios. Del mismo modo es evidente con relación a la conclusión, en el caso de las ciencias demostrativas, que, aunque aparezca absolutamente determinada y no quepa mayor certeza de ninguna otra cosa que de ella, no obstante y puesto que se deriva de los principios, se considera que estos principios son más evidentes o más firmes que la propia conclusión, tal como queda reflejado en *Ética 6* al hablar de la ciencia<sup>439</sup>.

De esta forma, y volviendo a nuestro tema, aunque todos los artículos resulten necesarios, el referido a que la Iglesia Universal no puede errar es el más necesario,

---

<sup>438</sup> En tanto que a partir de él se “generan” los otros artículos de fe, los cuales sólo tienen validez si admitimos la veracidad del primero.

<sup>439</sup> *Ética VI, 3.*

porque los demás parecen obtener de él su necesidad. Esto se constata cuando nosotros mantenemos que Dios creó el mundo y que sacó a los Israelitas de Egipto y les otorgó la ley en base a que todo ello aparece escrito en los libros de Moisés, aunque sin embargo desconozcamos si esos eran realmente libros de Moisés y si eran auténticos, de no ser porque la Iglesia así lo asegura, pues, en caso contrario, cuando nosotros creyéramos saber algo de esto y sin embargo nos dijeran todos los cristianos que esos libros en los que se recogían esas cosas no eran libros de Moisés, sino que fueron redactados por alguien haciéndose pasar por un profeta, nosotros no podríamos determinar de ningún modo si aquellos libros eran de Moisés, quien fue un verdadero profeta, o de algún embaucador haciéndose pasar por un profeta, por lo que a buen seguro que seguiríamos la creencia común o, si no lo estimáramos oportuno, a pesar de mantener todo el mundo ese punto de vista, al menos permaneceríamos en la duda sobre si se debería profesar alguna fe a estos libros o no, al no poseer ninguna razón manifiesta para aceptarlos, con lo que no consideraríamos incuestionables los asuntos contenidos en los mismos y, consecuentemente, ningún crédito les otorgaríamos.

Por el contrario, nosotros creemos firmísimamente que es verdadero todo lo que se contiene en esos libros y que todo ello ha sido escrito por Moisés, el mayor de los profetas, algo que todos los cristianos comparten. Y el que nosotros aceptemos como materia de fe el libro del propio Moisés se debe a que la Iglesia así lo indica. Por tanto, mayor fe se debe a la Iglesia que a los libros de Moisés.

Sobre esta base se puede confirmar el que yo crea que los relatos contenidos en los libros de Moisés son verdaderos y que nunca puede subyacer la falsedad en ellos, como también el que no tenga ninguna inclinación hacia la verdad contraria y el que posea esa certeza. Todo ello, pues, se debe a que la Iglesia ha asegurado que aquellos son libros de Moisés y que se les debe crédito.

Por contra, suponiendo que yo pensara que la Iglesia Universal puede errar, se derivaría de eso el que yo haya podido errar al asegurar que esos libros son de Moisés y que a ellos se les debe una gran credibilidad, por lo que, en consecuencia, yo me mantendría en la duda respecto a si se debe mostrar una fe indubitable a estos libros. No obstante, se ha visto que yo considero que a estos libros se les debe otorgar una fe total,

así que es necesario que crea que la Iglesia Universal, que es quien asegura esto, no puede errar.

Es lo mismo que sucede cuando existen dos cosas de tal manera que una de ellas posibilita a la otra y le otorga su necesidad, sin darse la relación contraria, siendo más importante aquella que proporciona a la otra su necesidad. Sin embargo, los libros de Moisés reciben su fe necesaria de la Iglesia, mientras que la Iglesia Universal no la recibe de ellos. Esto se aprecia por cuanto que, admitiendo la existencia de los libros de Moisés, ello no implica la existencia de ninguna Iglesia Universal o, en caso de existir, que no pudiera errar. Por el contrario, la Iglesia existente da fe a los libros de Moisés, debido a que en virtud de esto, al asegurar ella que han sido redactados por el profeta Moisés y que se le debe dar crédito, ellos obtienen la fe.

Lo que venimos diciendo también se aprecia en el hecho de que en el Antiguo Testamento existen múltiples libros, algunos de los cuales tienen carácter jurídico o profético y poseen un reconocimiento total, mientras que otros son hagiográficos, poseyendo una gran credibilidad, mas no con un carácter tan necesario, y otros son apócrifos, a los cuales se puede aceptar o rechazar aleatoriamente. Esos tres tipos de libros integrantes del Antiguo Testamento son los que distingue San Jerónimo en el prólogo *Galeato*, que comienza así: “Veintidós letras...”. No obstante, resulta evidente que esa distinción entre grados de fe no se sostiene desde la perspectiva del contenido de esos libros, porque en todos estos se recogen asuntos sagrados y admirables que no pueden ser demostrados de ninguna manera, por lo que reciben la fe únicamente a causa de sus autores. Así, pues, esa diferenciación ha sido establecida por la Iglesia Universal, la cual se aviene a respetar aquella distinción realizada por San Jerónimo, que ya era respetada por los fieles judíos antes de la venida de Cristo y que después fue mantenida por la Iglesia.

## CAPITULUM XXIV

### **In quo declaratur quod Ecclesia Universalis non solum dat fidem et auctoritatem libris Veteris Testamenti, sed Evangeliiis, quod quondam fuerunt octo Evangelia et Ecclesia reiecit quatuor et quod maior est auctoritas Ecclesiae quam librorum utriusque Testamenti**

Apparet, igitur, quod Ecclesia Universalis non solum dat fidem libris sacris, sed etiam dat illis certum gradum fidei et firmitatis, et illum tenent et non ampliorem. Si autem ipsa posset errare faciendo ista, tota certitudo scripturarum et fidei periret, ideo necesse est tenere quod Ecclesia Universalis non possit errare. Item patet hoc quantum ad libros Novi Testamenti, quia ea quae sunt in Evangeliiis sunt firmissima et non habent tantam firmitatem nisi propter Ecclesiam, quod patet quia aliquis diceret Christum praedicasse et fuisse mortuum et surrexisse, posset alius negare. Ille tunc probaret per libros Evangeliorum, alius poterat dicere quod nullius firmitatis erant scripta illa vel quod non erant illa Evangelia Beati Matthaei et Ioannis et aliorum Evangelistarum qui recipiuntur, non habebat tunc iste aliquem recursum probationis, nisi ad auctoritatem Ecclesiae, scilicet, quia Ecclesia dixit Evangelia Matthaei, Ioannis, Marci et Lucae suscipienda esse sub fide maxima et veneratione. Et si aliquis negaverit ista quae nos allegamus esse illorum quatuor Evangelistarum, sola auctoritas Ecclesiae probat quod sunt istorum Evangelistarum.

Et patet hoc quia Ecclesia separavit alia quatuor Evangelia, nam erant octo libri Evangeliorum, scilicet, isti quatuor qui nunc habentur et quatuor alii confecti a viris haereticis sub nomine Andreae et Thadaei et aliorum duorum Apostolorum. Et alii multi libri Evangeliorum fuerunt, de quibus Hieronymus in quodam prologo super Evangelia, qui incipit: "Plures fuisse...". Et illa recitabant historiam Christi, sicut nostra Evangelia, sed inferebant aliquos paucos errores. Si, tamen, isti octo libri Evangeliorum fuissent traditi alicui viro pollenti naturali ingenio ut iudicaret de eis, non inveniret aliquam causam quare istos magis quam illos reciperet vel reiiceret, quia utrique continebant puram historiam, quae probari non poterat ex aliquo fundamento naturae, nisi forte diceres quod vir ille indicans reciperet libros illos qui convenirent naturae et illos qui in aliquo repugnarent reiiceret. Sed tunc oporteret quod reiiceret omnes octo libros



Evangeliorum, quia in quolibet illorum continebantur aliqua quae erant supra vires naturae. Ecclesiae tamen recipit ista quatuor Evangelia quae habemus et reiecit alia quatuor, dicendo illa falsum continere et ab haereticis confecta. Ergo Ecclesia dedit fidem Evangelii, et hoc est quod dicit Augustinus in libro qui intitulatur *Fundamentum*, sive *Liber contra epistolam fundamenti*, scilicet: “ego Evangelio non crederem nisi Ecclesiae auctoritas me moveret”, scilicet, quia ipsa asserit istud vel illud esse Evangelium, cui fides adhibenda est. Dicendum, igitur, quod maior est auctoritas Ecclesiae quam sacrorum librorum Veteris vel Novi Testamenti.

Item, dicendum quod Ecclesia dat auctoritatem libris utriusque Testamenti et, consequenter, quod non potest errare, nam si potuisset Universalis Ecclesia errare circa fidem, potuisset recipere quatuor Evangelia confecta ab haereticis et reiicere Evangelia quatuor quae nunc habemus, et tunc tota fides nostra esset erroribus plena et tamen asserimus, quod impossibile sit fidei subesse falsum, ergo necesse est dici quod Ecclesia Universalis non potest errare circa fidem.

## CAPÍTULO XXIV

**Donde se declara que la Iglesia Universal no sólo proporciona fe y autoridad a los libros del Antiguo Testamento, sino también a los Evangelios, así como que en un principio fueron ocho los Evangelios y la Iglesia rechazó cuatro y que es mayor la autoridad de la Iglesia que la de los libros de ambos Testamentos**

Así, pues, se ve que la Iglesia Universal no sólo proporciona fe de forma genérica a los libros sagrados, sino que además les otorga un determinado grado de fe y firmeza, grado que es el que mantienen, no pudiendo ampliarlo. Por ello, en el supuesto de que la Iglesia pudiera cometer un error a la hora de realizar esta tarea, desaparecería toda certeza sobre las Escrituras y sobre la fe, por lo que es necesario mantener que la Iglesia Universal no puede errar. Esto mismo se aprecia en lo que respecta a los libros del Nuevo Testamento, porque los relatos que se recogen en los Evangelios son incuestionables y no tendrían esa firmeza de no ser por la Iglesia, lo que se comprueba si tenemos en cuenta que, si alguien dijera que Cristo predicó, murió y resucitó, otro podría negarlo, en cuyo caso el primero lo demostraría sobre la base de los libros de los Evangelios, si bien el otro podría argumentar que esos escritos no tenían ninguna consistencia o que aquellos Evangelios no procedían de San Mateo, San Juan y de los otros Evangelistas a los que se les atribuyen, y entonces el primero no tendría ningún otro modo de probar su afirmación, salvo la autoridad de la Iglesia, es decir, el hecho de que la Iglesia haya reconocido que los Evangelios de Mateo, Juan, Marcos y Lucas han de ser considerados objeto de una fe y veneración sublimes. De modo que, si alguien niega los relatos que nosotros sostenemos que proceden de esos cuatro Evangelistas, únicamente la autoridad de la Iglesia confirma que, efectivamente, son de esos Evangelistas.

Esto se percibe igualmente si tenemos presente que la Iglesia rechazó cuatro Evangelios, pues eran ocho los libros de los Evangelios, a saber, los cuatro que ahora son reconocidos y otros cuatro redactados por personajes heréticos bajo el nombre de Andrés, de Tadeo y de otros dos Apóstoles. También existieron muchos otros libros de los Evangelios, de los que trata San Jerónimo en un prólogo suyo sobre los Evangelios,

el cual empieza: “Muchos fueron...”<sup>440</sup>. Y todos ellos narraban la historia de Cristo, igual que lo hacen nuestros Evangelios, aunque incurrieran en algunos pequeños errores. No obstante, si esos ocho libros de los Evangelios hubiesen sido entregados a algún hombre de gran ingenio natural para que los examinara, no encontraría ningún motivo para que se aceptaran o rechazaran unos más que otros, porque unos y otros contenían únicamente relatos que no podían probarse a partir de ningún fundamento objetivo, a no ser que se dijera que el hombre en cuestión aceptaba los libros que se avenían al devenir de la naturaleza y rechazaba aquellos que en algo la contravenían. Pero entonces resultaría inevitable que rechazara los ocho libros de los Evangelios en su totalidad, porque en cualquiera de ellos se contenían algunos elementos que escapaban a las fuerzas de la naturaleza. Sin embargo, la Iglesia acepta los cuatro Evangelios que tenemos y rechaza los otros cuatro, argumentando que estos últimos contienen falsedad y que han sido confeccionados por herejes. De modo que es la Iglesia quien otorga fe a los Evangelios, siendo esto lo que afirma Agustín en un libro que se intitula *Fundamento o Libro contra la epístola del fundamento*<sup>441</sup>, cuando sostiene que “yo no tendría fe en el Evangelio de no ser porque la autoridad de la Iglesia me induce a ello”, esto es, que es la Iglesia quien asegura que el Evangelio es esto o aquello, a lo que la fe debe adherirse. En consecuencia, se debe concluir que es mayor la autoridad de la Iglesia que la de los libros sagrados, tanto los del Antiguo como los del Nuevo Testamento.

De igual manera, se ha de decir que la Iglesia confiere autoridad a los libros de ambos Testamentos y, en consonancia con ello, no puede errar, pues si la Iglesia Universal pudiera errar en cuestiones de fe, hubiera podido aceptar los cuatro Evangelios elaborados por herejes, así como rechazar los cuatro Evangelios que ahora admitimos, por lo que toda nuestra fe estaría plagada de errores y, sin embargo, afirmamos que es imposible que la falsedad subyazca a la fe<sup>442</sup>, por lo que resulta obligado reconocer que la Iglesia Universal no puede errar en materia de fe.

---

<sup>440</sup> *Prólogo al Evangelio de San Mateo*.

<sup>441</sup> *Fundamento*, 5.

<sup>442</sup> En el fondo, y como ya se ha visto en asuntos como la fecha del nacimiento de Cristo, aunque el Tostado puede parecer en ocasiones muy sistemático y racional, no deja de ser un teólogo que antepone la fe a la razón.

## CAPITULUM XXV

**In quo declaratur an Ecclesia recipiat auctoritatem a libris sacris, sicut libri sacri recipiunt ab illa, quod auctoritas sua non est ex aliquo priori, sed tota auctoritas pendet ab ea, et quomodo probatur auctoritas eius per libros sacros**

Sed obiicietur quia dictum est supra quod Ecclesia dat firmitatem libris sacris et libri sacri non dant firmitatem Ecclesiae Universali et, tamen, videtur quod Ecclesia Universalis accipiat fidem ex libris sacris. Nam, quod non possit errare Ecclesia Universalis probatum est supra ex Symbolo Apostolorum, quem computamus inter Scripturas Sacras.

Dicendum quod libri sacri bene declarant firmitatem et dignitatem et impeccabilitatem Ecclesiae Universalis, tamen non probant illam tanquam a priori, id est, quod ex illis constet solum Ecclesiam non posse errare et non aliunde, quia potius Ecclesia dat auctoritatem illis scripturis per quas conamur probare quod ipsa non possit errare.

Nam tunc hoc probaremus ex Symbolo Apostolorum, posset aliquis negare illud dicendo quod nulla fides erat illi adhibenda, vel quod non erat illud Symbolum Apostolorum, sed confectum ab alio falso nomine. Ecclesia autem est quae declarat istud esse Symbolum Apostolorum et esse sibi fidem adhibendam, ideo cum ex libris sacris probamus Ecclesiam non posse errare, est demonstratio per circulationem. Proficit tamen, quia, postquam nos susceperimus libros Sacrae Scripturae in auctoritatem, poterit inde constare quod Ecclesia non potest errare, ad veritatem tamen non probatur auctoritas Ecclesiae ex libris sacris, sed potius in contrario. Et ipsa auctoritas Ecclesiae non debet probari ex aliquo priori, sed oportet esse per se nota, sicut in via scientifica oportet devenire ad aliquid quod non probatur ex alio priori, sed omnia probantur ex illo, et ibi est status in resolutorio syllogismo, sicut dicit Aristoteles (*Posteriorum* 1): “omnis notitia ex praeexistenti fit cognitione”, scilicet, quae praeexistit et non deducitur”.

## CAPÍTULO XXV

**Donde se analiza si la Iglesia recibe su autoridad de los libros sagrados, del mismo modo que los libros sagrados la reciben de ella, así como que su autoridad no procede de nada anterior, sino que toda esa autoridad emana de ella misma, y de qué manera se demuestra dicha autoridad a partir de los libros sagrados**

Pero se objetará que, a pesar de que antes se ha afirmado que la Iglesia otorga consistencia a los libros sagrados y que, por el contrario, los libros sagrados no otorgan consistencia a la Iglesia Universal, resulta evidente que la Iglesia Universal recibe la fe que posee de los libros sagrados. Así, el hecho de que la Iglesia Universal no pueda errar ha sido demostrado con anterioridad a partir del Símbolo de los Apóstoles, al que incluimos entre las Escrituras Sagradas.

A ello se ha de responder que los libros sagrados reconocen claramente la consistencia, dignidad e impecabilidad de la Iglesia Universal, aunque no lo derivan de ningún principio anterior, es decir, que de ellos se desprende únicamente que la Iglesia no puede errar, y nada más, por lo que en verdad hay que suponer que es la Iglesia la que otorga la autoridad a aquellas escrituras mediante las cuales intentamos fundamentar el hecho de que ella no puede errar<sup>443</sup>.

Además, si fundamentamos esa afirmación a partir del Símbolo de los Apóstoles, alguien podría replicarnos, diciendo que no hay por qué profesar ninguna fe al Símbolo, o que, en realidad, no era aquel el Símbolo de los Apóstoles, sino algo a lo que se le ha adjudicado un nombre falso. Pero entonces, al ser la Iglesia quien sostiene que ese es el Símbolo de los Apóstoles y que a él se le ha de guardar fe, cuando recurrimos a los libros sagrados para demostrar la idea de que la Iglesia no puede errar nos hallamos realmente ante un razonamiento circular<sup>444</sup>. Sin embargo, esto nos es útil porque,

---

<sup>443</sup> Es decir, los libros sagrados no justifican la autoridad de la Iglesia a partir de ningún fundamento, sino que se limitan a constatar tal autoridad; de ahí que el autor afirme que la Iglesia no debe su autoridad a esos libros, sino que es ella la que otorga la autoridad a los libros sagrados.

<sup>444</sup> La autoridad que la Iglesia da a los libros sagrados y la que estos a su vez proporcionan a la Iglesia podría ser un argumento circular, porque lo uno lleva a lo otro hasta el infinito. De este modo, diríamos

después de que nosotros hayamos aceptado los libros de la Sagrada Escritura como una autoridad, podrá evidenciarse mejor que la Iglesia no puede errar, si bien, en verdad, la autoridad de la Iglesia no se deriva de los libros sagrados, sino más bien al revés. Por su parte, la propia autoridad de la Iglesia no debe ser demostrada a partir de ningún principio, sino que conviene que surja por sí misma, igual que ocurre en el trabajo científico, donde resulta conveniente que se llegue a algo que no dependa de nada exterior a él y del que todo deba derivarse, tal como ha sido establecido en la definición de silogismo y según dice Aristóteles (*Analíticos segundos* 1): “realmente todo conocimiento se produce a partir de lo ya preexistente”, es decir, a partir de un conocimiento que ya existe y que en ningún caso es deducido<sup>445</sup>.

---

que la Iglesia no yerra porque así lo afirman los libros sagrados, pero a su vez la autoridad de esos libros vendría dada por cuanto que la Iglesia así lo reconoce.

<sup>445</sup> *Analíticos segundos* I, 1. Aquí el término “deducido” no tiene el significado filosófico que le caracteriza (conocimiento particular obtenido a partir de un principio general) y que se opone a “inducido” (principio general obtenido a partir de conocimientos particulares), puesto que entonces sí podríamos obtener un conocimiento particular “deducido” (derivado) a partir de nuestros conocimientos genéricos previos, sin necesidad de informaciones exteriores a nosotros. Por eso, es evidente que el autor utiliza el término deducido para referirse simplemente a un conocimiento derivado -precedente- de instancias ajenas al sujeto y que, por tanto, no preexistía en nuestro intelecto. En cualquier caso, el uso del término en este pasaje resulta poco apropiado por la confusión que puede generar, según estamos mostrando.

## CAPITULUM XXVI

**In quo declaratur quomodo Ecclesia Universalis dat auctoritatem verbis Christi et Apostolorum, licet non posset habere auctoritatem maiorem quam verba Christi, et quod Ecclesia non det auctoritatem illam de novo apponendo vel augendo, sed ostendendo illam esse**

Item obiicietur quod, supra dictus est quod Ecclesia dat auctoritatem libris sacris, quod non videtur satis convenienter dictum, scilicet, quod Ecclesia det auctoritatem Evangelio, cum illud sit de verbis Christi, quae habent maiorem necessitatem quam aliquid aliud quodcunque sit, sunt enim talia verba Christi, quae maiorem firmitatem habent quam totus mundus, ita ut facilius possit perire totus mundus quam deficere unum de verbis Christi, iuxta illud Matt. 24 et Lc. 21: “caelum et terra transibunt, verba autem mea non transient”.

De verbis autem Apostolorum et prophetarum, quanquam non sunt tantae auctoritatis sicut verba Christi propter auctorem, tamen non minorem necessitatem et firmitatem videntur habere ad manendum, quia illa dicta sunt per Spiritum Sanctum, sicut dicitur 2 Pe. 1, scilicet: “non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto dictante locuti sunt sancti Dei homines”. Sed quae Spiritus Sanctus dixit infallibilia sunt, quia ille Deus est, ergo non videtur convenienter dictum quod Ecclesia det auctoritatem istis libris, et sic nullis libris Sacrae Scripturae dabit auctoritatem Ecclesia.

Dicendum quod Ecclesia non dat auctoritatem aliquam verbis Christi, quia nulla maior auctoritas potest esse in aliquibus verbis vel in aliqua re quam in Christi verbis, quia, si consideretur auctor Christus est, si considereatur verba necessaria sunt, scilicet, quod non possunt deficere, eo quod ille sic voluit. Dictis etiam Apostolorum et prophetarum non potest dare Ecclesia auctoritatem, quia illa in se sufficientissimam habent auctoritatem, cum immutabilia sint et cum per Spiritum Sanctum dictata sint.

Non est, ergo, sensus quod Ecclesia det istis auctoritatem, ita quod ipsa prius auctoritatem nullam haberent si Ecclesia non daret illis, vel quod Ecclesia det eis

maiores auctoritatem quam prius habebant, quasi per modum cuiusdam confirmationis vel alias. Nihil enim istorum est, quia, etiamsi verba Christi a nullo homine fuissent acceptata, non propter hoc minus vera essent vel minus utilia, sicut nunc, dato quod non acceptentur apud infidels, non ideo minus utilia sunt fidelibus quam si totus mundus acceptasset ea, sicut dicit Apostolus Rom. 3, scilicet: “quid si quidam illorum non crediderunt? Nunquid incredulitas illorum fidem evacuavit? Absit”.

Sed est sensus quod Ecclesia dat auctoritatem Evangelio et omnibus libris Sacrae Scripturae, non quidem aliquid apponendo quod non habebant, sed ostendendo quod habebant. Et istud ostendere satis potest vocari dare auctoritatem, eo quod nunquam sciremus Evangelia aut alios libros Sacrae Scripturae alicuius auctoritatis esse nisi Ecclesia diceret, cum ex ipsis non posset patere veritas vel falsitas ipsorum, necessitas vel contingentia ipsorum, sed ex fide constat, fides autem ex auditu est Rom. 10, scilicet: “quomodo credent in eum de quo non audierunt?”.

Praedicatio autem ista ab Ecclesia fit et nos, propter auctoritatem eius, scilicet, quia credimus illam non posse errare, assentimus firmiter omnibus dictis suis. Et iste est modus introducendi fidem, ut colligitur Rom. 10. Et quantum ad hoc, ita dat Ecclesia auctoritatem Evangelii, sicut quibuslibet aliis libris Sacrae Scripturae, et sine hac auctoritate Ecclesiae nihil valent Evangelia ad utilitatem nostram.

Et ob hoc, praedicatores, qui annunciant nobis verba Christi et per illos credimus, dicuntur adiuvare Christum, quasi supplendo aliquid, quod deerat ei. Sic patet 1 Cor. 3, scilicet: “Dei enim adiutores sumus”, et loquebatur ibi Apostolus de se et aliis praedicantibus fidem.

Iste modus etiam reperitur in disciplinis mathematicis et naturalibus, nam aliqua conclusio est vera et necessaria, quam tamen discipulus non intelligit, ita quod nescit deducere veritatem eius et necessitatem, sed dubitat an sit falsa vel contingens. Illa enim propositio, si consideretur quantum ad se aequae vera et necessaria est, si cognoscatur sicut si non cognoscatur, et tamen quantum ad nos, quando non cognoscitur, non est alicuius auctoritatis, cum vero cognita fuerit veritas eius et necessitas per deductionem, quam facit magister, cognoscitur et iam reputatur a nobis inter propositiones necessarias. Magister ergo dedit sibi istam auctoritatem quam habet, non quidem dando



ei veritatem vel necessitatem, quia hoc facere non poterat, sed ostendendo illam necessitatem quam habebat.

## CAPÍTULO XXVI

**Donde se expone de qué modo la Iglesia Universal confiere autoridad a las palabras de Cristo y de los Apóstoles, aunque no pueda existir autoridad mayor que las palabras de Cristo, y que la Iglesia no proporciona aquella autoridad añadiendo ni acrecentando nada, sino sólo poniendo de manifiesto lo que ya existe**

Del mismo modo se objetará que, aunque antes se ha dicho que la Iglesia proporciona autoridad a los libros sagrados, no parece que sea correcto eso, a saber, que la Iglesia proporcione autoridad al Evangelio, al recoger el Evangelio precisamente las palabras de Cristo, que son de mayor autoridad que ninguna otra cosa, sea la que sea, pues las palabras de Cristo son de tal índole que tienen mayor consistencia que el mundo junto, hasta el punto de que podría sucumbir todo lo existente antes que faltar una sola de las palabras de Cristo, siguiendo aquello que aparece en Mt. 24 y en Lc. 21: “el cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán”.

Con relación a las palabras de los Apóstoles y profetas, aunque no posean tanta autoridad como las de Cristo en lo referente a su autoría, no parecen tener, sin embargo, menos necesidad y consistencia como para no permanecer, puesto que, al fin y al cabo, han sido dictadas por el Espíritu Santo, tal y como se afirma en 2 Pe. 1: “en verdad, no por medio de la voluntad humana ha sido anunciada a veces la profecía, sino que los hombres santos de Dios han transmitido el dictado del Espíritu Santo”. Y como las cosas que el Espíritu Santo ha dicho son infalibles, porque este se identifica con Dios, no parece conveniente sostener que la Iglesia confiera autoridad a esos libros, con lo que a ningún libro de la Sagrada Escritura le otorgará autoridad la Iglesia.

Ante ello, se debe decir que la Iglesia no proporciona autoridad alguna a las palabras de Cristo, porque en ningunas palabras ni en ninguna cosa puede haber una autoridad mayor que en las palabras de Cristo, dado que, si se acepta que su autor es Cristo, se aceptará que sus palabras son necesarias, es decir, que no se puede prescindir de ellas, puesto que él así lo quiso. A las palabras de los Apóstoles y profetas tampoco puede conferir la Iglesia autoridad, porque ellas ya tienen de por sí autoridad más que suficiente, al ser inmutables y haber sido dictadas por el Espíritu Santo.

Por tanto, no debe pensarse que la Iglesia les otorga autoridad a ninguna de ellas, ni que carezcan de autoridad si la Iglesia primero no se la confiere, como tampoco que la Iglesia les transfiriera mayor autoridad de la que antes tenían a manera de confirmación o similar. Nada de ello es así. Porque, aun en caso de que las palabras de Cristo no hubiesen sido aceptadas por ningún hombre, no por ello serían menos verdaderas ni menos útiles. De igual manera, si no fuesen aceptadas por los infieles, tampoco por eso serían menos útiles a los fieles que si todo el mundo las hubiese aceptado, tal como dice el Apóstol (Rom. 3): “¿y qué, si algunos de ellos no creyeron? ¿acaso la incredulidad de ellos ha anulado la fe? Nunca jamás”.

No obstante, siempre se ha considerado que la Iglesia otorga autoridad al Evangelio y a todos los libros de la Sagrada Escritura no añadiendo algo que antes no tenían, sino mostrando lo que tenían. Y el hecho de mostrar lo que tenían bien puede ser denominado conceder autoridad, ya que nunca sabríamos que los Evangelios ni los demás libros de la Sagrada Escritura poseen autoridad alguna de no ser porque la Iglesia lo afirmara, no pudiendo derivarse de ellos su verdad o falsedad, ni tampoco su necesidad o contingencia, sino que ello sólo se capta mediante un acto de fe, fe que, por su parte, procede del oído (Rom. 10): “¿cómo creerán en alguien de quien nada han oído?”.

Esa predicación fue realizada por la Iglesia, de modo que nosotros, en virtud de su autoridad, es decir, porque creemos que ella no puede errar, aceptamos sin vacilación todo lo que dice. Y este es la forma de edificar la fe, según se desprende de Rom. 10. Así, la Iglesia confiere autoridad al Evangelio, como también a cualquier otro de los libros de la Sagrada Escritura, mientras que sin esta autoridad de la Iglesia los Evangelios no nos reportan utilidad alguna.

Por causa de esto, los predicadores que nos anuncian las palabras de Cristo, en virtud de los cuales tenemos fe, se considera que colaboran con Cristo, como culminando algo que a él le faltaba. Así se recoge en 1 Cor. 3: “en verdad, nosotros somos colaboradores de Dios”, y el Apóstol se refería allí a sí mismo y a otros predicadores de la fe.

Este procedimiento es el que se halla en las ciencias matemáticas y en las naturales, donde una determinada conclusión es verdadera y necesaria, aunque el discípulo no la

comprenda y no sepa extraer la verdad y necesidad de ella, llegando incluso a tener dudas en relación a si es falsa o contingente. Así ocurre igualmente con aquella proposición que se considera que es de por sí verdadera y necesaria, tanto si se conoce como si no se conoce, pero que, en lo que respecta a nosotros, cuando no se conoce no posee ninguna autoridad, mientras que, sin embargo, cuando se ha mostrado su verdad y se ha tenido conocimiento de su necesidad mediante la deducción que el maestro nos muestra, ya nos es conocida e incluida por nosotros entre las proposiciones necesarias. En este caso, por tanto, el maestro le proporcionó esa autoridad que tiene, pero evidentemente no otorgándole directamente su veracidad y necesidad, puesto que eso no lo podía hacer, sino únicamente mostrando aquella necesidad que ya tenía.

## CAPITULUM XXVII

**Quod determinatio Ecclesia est duplex, scilicet, quod aliquid tanquam verum tenendum sit et aliud aliquid agendum vel cavendum est, et in primo modo Ecclesia nunquam potest variare, et quod si Ecclesia, id est, Concilium Generale, diffiniret semel aliquam propositionem circa fidem, nullum aliud concilium potest determinare contrarium**

Considerandum ulterius circa praedicta, quod Ecclesia Universalis, quae errare non potest, determinare potest aliquid dupliciter. Uno modo determinat aliquid ut credendum vel tenendum pro vero. Alio modo determinat aliquid ut agendum vel fugiendum.

Primo modo, Ecclesia Universalis non potest errare, nec etiam potest variari sua determinatio. Et sic in determinationibus fidei nunquam est variatio. Ratio huius est quia determinare quod aliquid est credendum est dicere quod illud est verum. Illud autem quod semel est verum in aeternum est verum, sive sit res illa determinata de rebus quae in se ipsis necessitatem aliquam habent vel de illis quae in se habent contingentiam, etiam ad utrumlibet.

De necessariis, manifestum est quod illud quod absolute est necessarium omni tempore est necessarium. De contingentibus ad utrumlibet, probatur quia quando aliqua res est vera, quantumcunque sit contingens, post determinationem efficitur immediate praeterita. Cum autem praeterita fuerit, habet veritatem necessariam, quia impossibile est praeterita non praeterisse. Et iuxta sententiam Aristotelis et Agatonis (*Ethicorum* 6), scilicet: “hoc solo privatur Deus: quod non potest facere ingenita quae iam sunt facta”.

Accipiatur ista propositio: “Sortes currit hodie”. Ista est maxime contingens antequam fiat, sed, postquam semel fuerit verum quod Sortes currit, necessaria est, quia impossibile est non cucurrisse. Ita, ergo, quandocunque Ecclesia determinaverit aliquid tenendum esse vel credendum tanquam verum, illud verum est saltem tunc, quia aliter Ecclesia erraret. Cessante autem determinatione, iam res efficitur perfecta. Praeterita ergo veritas illa manet iam necessaria. Et ista est causa quare, postquam Ecclesia semel

determinaverit de aliquo tenendo in fide, non potest in alio concilio, etiam si sit plurium privari et maioris sapientiae, determinari contrarium, quia alias sequeretur quod alterum eorum non erat Generale Concilium congregatum legitime Universalem Ecclesiam repraesentans vel quod etiam posset errare, quod falsum est.

Et ob hoc, quodocumque per aliquod concilium determinatum fuerit circa aliquam veritatem fidei, nunquam Ecclesia patitur illam veritatem determinatam venire in contentionem, ita quod de illa dubitetur.

## CAPÍTULO XXVII

**Que una determinación de la Iglesia se puede referir a dos cosas, a saber, a lo que ha de ser tenido por verdadero y a lo que se ha de hacer o evitar, y que en lo primero la Iglesia nunca puede variar, por lo que si la Iglesia, esto es, el Concilio General, definiera una vez alguna proposición acerca de la fe, ningún otro Concilio puede determinar lo contrario**

Profundizando más en lo tratado antes, se debe indicar que la Iglesia Universal, que no puede errar, puede establecer algo de dos maneras. De una parte, determina algo con el fin de que se crea o se tenga por verdadero. De otra parte, determina algo con objeto de que se lleve a cabo o se evite.

En el primer caso, la Iglesia Universal no puede errar, ni tampoco puede ser modificada ninguna determinación suya. Así, en las determinaciones de la fe nunca se produce variación alguna. La razón de esto es que el determinar que algo se ha de creer equivale a afirmar que aquello es verdadero. Por su parte, aquello que es verdadero una vez será verdadero perpetuamente, ya se refiera a cosas que poseen algún tipo de necesidad intrínseca o a cosas que tienen un carácter contingente hacia ambos lados<sup>446</sup>.

En relación a las cosas necesarias, es manifiesto que aquello que es completamente necesario lo es en todo momento. En relación a las cosas contingentes hacia ambos lados, es evidente que cuando una cosa se constata como verdadera, por mucho que antes fuese contingente, inmediatamente después de esa constatación se vuelve pasada y, posteriormente, cuando se trate de algo ya pasado, se mantiene como verdad necesaria, porque es imposible que el pasado no hay pasado. A ello se refiere la sentencia de Agatón que recoge Aristóteles (*Ética* 6): “sólo de esto es privado Dios: de hacer que no sea lo que ya ha sucedido”<sup>447</sup>.

---

<sup>446</sup> La expresión “contingencia hacia ambos lados” alude a las dos posibilidades que existen en algunos hechos (precisamente por eso calificados de “contingentes”), tanto de que los mismos se produzcan (primera posibilidad o “lado”) como de que no se produzcan (segunda posibilidad o “lado”). El autor explica detalladamente el sentido de la expresión en el capítulo siguiente.

<sup>447</sup> *Ética* VI, 2.

Tómese esta proposición: “Sócrates corre hoy”, la cual es totalmente contingente antes de que se produzca, si bien después de que haya sucedido que Sócrates corra, ya es necesaria, puesto que sería imposible que no hubiera corrido. De igual modo, cuando la Iglesia ha establecido que algo se ha de mantener o creer como verdadero, al menos en ese momento eso es verdadero, porque de no ser así la Iglesia erraría. Por su lado, nada más terminar de llevarse a cabo la determinación en cuestión, se convierte en algo pasado. Así, aquella verdad pasada permanece en adelante como necesaria. Y esa es la causa por la cual, una vez que la Iglesia ha determinado en un momento dado que algo debe ser objeto de fe, no puede en otro Concilio determinarse lo contrario<sup>448</sup>, incluso si ello conlleva ser privado de más conocimientos y de mayor sabiduría<sup>449</sup>, porque de ser así habría que reconocerse que aquel Concilio General no estaba reunido legítimamente representando a la Iglesia Universal o que incluso podía errar, algo que es falso.

Por este motivo, siempre que por parte de cualquier Concilio se haya determinado algo acerca de una verdad de fe, nunca la Iglesia permite que aquella verdad establecida llegue a ser combatida, así como tampoco que se dude de ella.

---

<sup>448</sup> Aunque antes se ha afirmado que en los concilios antiguos se tomaron determinaciones por parte de la Iglesia, esta constituye la primera referencia explícita en el *Defensorio* al Concilio como lugar en el que la Iglesia toma sus deliberaciones.

<sup>449</sup> Ello se refiere mayoritariamente a cuestiones de fe y de prácticas, que son los temas en que la Iglesia no puede errar, como expone el autor en los siguientes capítulos. No obstante y como también se indicará, el autor reconoce que en lo referente a prácticas o costumbres sí es posible que un concilio modifique lo establecido por otro anterior si eso sirve para adaptarse a las circunstancias sociohistóricas de las distintas épocas. Pero esto no significa que el primer concilio actuara de modo incorrecto o erróneo, pues ambos dictaron unas normas que se adecuaban a su época.



## CAPITULUM XXVIII

**In quo declaratur quod propositio quae semel est vera semper est vera, sive sit necessaria sive contingens ad utrumlibet, sive de praeterito sive de praesenti sive de futuro, et an ob hoc tollatur contingentia propositionum et inducatur aliqua necessitas**

Est autem manifestum fundamentum huius, scilicet, quia omnis propositio, tam affirmativa quam negativa, contingens vel necessaria, quae semel est vera in aeternum est vera, referendo ad idem tempus, quia alias propositiones affirmativae quarum veritas est contingens non manerent semper verae, sicut ista est vera: “Sortes currit hodie” et tamen post tres dies non erit verum dicere: “Sortes currit hodie”. Erit autem vera si referatur ad illud tempus pro quo currebat, quod iam transivit, et dicatur: “Sortes cucurrit ante tres dies”.

Istud autem quod dictum est de determinationibus factis circa propositiones de praesenti vel de praeterito, dicendum est esse idem circa propositiones de futuro, etiam si sint contingentes ad utrumlibet, licet de hoc aliquis nimium dubitabit. Et ratio huius est quia quando determinatur de veritate alicuius propositionis quae est praeterita, cum omne praeteritum maneat pro semper necessarium, non poterat veritas illius immutari. Idem de propositionibus quarum veritas determinatur esse praesens, quia immediate transeunt in praeteritum et postquam fuerit res praeterita est necessaria. Secus autem de propositionibus quarum veritas determinatur pro futuro, quia res pro futuro habent suam contingentiam, ideo videtur quod licet semel sit vera non semper sit vera, cum maneat contingentia.

Dicendum, tamen, quod hoc est etiam verum pro futuro contingenti. Et patet hoc quia, si aliqua propositio de futuro sit vera, aut considerabitur tempus quod est antequam adveniat assignatio, pro qua debet compleri veritas propositionis, aut tempus quod est post illam assignationem. Si consideretur tempus quod est ante, dicendum quod, sicut propositio est vera tunc quando asseritur, ita erit vera omnibus temporibus intermediis usque ad significandum tempus completionis. Et, sit in aliquo tempore intermedio non est vera, nunquam fuit vera nec erit in aeternum secundum eosdem

terminos. Si autem consideretur tempus post assignationem completionis, iam efficietur res praeterita et, tunc, omne praeteritum est necessarium.

Exemplum, ut si dicatur: “Sortes curret in die proximo Pentecotes”. Ista propositio est nunc vera, quia ita erit quod Sortes curret illa die et sicut nunc est verum quod Sortes curret die Pentecotes, ita in quolibet die vel tempore ante Pentecostem erit verum quod Sortes curret die Pentecotes. Et si detur quod aliqua die intermedia non sit vera ista propositio, sequitur quod non est vera hodie nec fuit aliquando vera nec erit in aeternum vera, quod patet quia, si aliquo tempore intermedio non est vera ista propositio: “Sortes curret die proxima Pentecotes”, hoc erit quia non erit sic quod die Pentecotes currat. Et si ita est, etiam sequitur quod hodie non est verum quod Sortes curret die proxime Pentecotes et nulla alia die ante Pentecostem erit verum quod Sortes curret die Pentecotes. Etiam post Pentecostem nunquam erit verum quod Sortes cursurus esset pro illa die Pentecotes.

Et si dicatur quod illa propositio est contingens et ob hoc potest mutari veritas eius, et, dato quod hodie sit vera de futuro, cras poterit esse falsa, dicendum quod est impossibile, non tamen propter hoc tollitur contingentia vel inducitur aliqua necessitas. Et patet in ista propositione: “Sortes curret die Pentecotes”, quae est vera et contingens, et vocatur vera quia ita erit quod die Pentecotes curret, et vocatur contingens quia toto tempore intermedio antequam currat, potest currere vel potest non currere et utrumque est sibi possibile, ideo vocatur contingens “ad utrumlibet”. Sortes tamen, licet posset facere unum vel alterum, quod maluerit, non potest tamen facere utrumque, ideo, licet contingens sit, tamen sic erit quod Sortes curret illa die, vel sic erit quod non curret. Ponatur quod illa die curret, tunc est vera positio ista, tamen propter hoc non tollitur quin possit se determinare ad oppositum usque ad illud tempus. Si autem sic est quod Sortes non curret illa die, licet toto tempore intermedio habeat potestatem ad currendum si vellet quousque transeat illud tempus, tamen quia sic futurum est quod ipse determinabit se ad non currendum et non ad oppositum, ista propositio “Sortes curret die Pentecotes” nullo modo est vera aliquo tempore ante diem Pentecostem proxime, sed ab aeterno fuit falsa et in aeternum est falsa referendo ad idem tempus, ut supra dictum est.

Patet, ergo, quod non solum in propositionibus de praesenti et praeterito est regula quod illa quae semel est vera semper est vera, sed etiam in propositionibus de future. Apparet, ergo, quod si Ecclesia semel diffinierit circa aliquem articulum quid sit tenendum, quod illud semper manet et nunquam potest determinari contrarium per Ecclesiam, pro illo tempore vel in aliquo alio tempore, sed manet determinatio illa firma.

## CAPÍTULO XXVIII

**Donde se declara que la proposición que una vez es verdadera siempre es verdadera, tanto si es necesaria como si es contingente hacia ambos lados, tanto si se refiere al pasado como al presente o al futuro, así como si por causa de esto desaparece la contingencia de las proposiciones y se impregnan de alguna necesidad**

Lo que venimos diciendo, es decir, que toda proposición, tanto afirmativa como negativa, tanto contingente como necesaria, que una vez es verdadera mantiene ese carácter perpetuamente, siempre y cuando nos refiramos a un mismo momento, es evidente que es cierto porque, de lo contrario, las proposiciones afirmativas cuya verdad sea contingente no permanecerían siempre como verdaderas. Así, si es verdadero aquello de que “Sócrates corre hoy”, pasados tres días ya no sería verdadero afirmar: “Sócrates corre hoy”. Por ello, será verdadera si se refiere a aquel momento en que transcurría, pero que ya pasó, aunque se debería decir en realidad: “Sócrates corrió hace tres días”.

Todo lo que se ha dicho sobre las determinaciones realizadas respecto a proposiciones del presente o del pasado se puede extrapolar a las proposiciones referidas al futuro, incluso en el supuesto de que sean contingentes hacia ambos lados, aunque acerca de esto alguien pueda tener serias dudas. La razón de ello es que cuando se establece la veracidad de una determinada proposición que tiene un carácter pretérito, puesto que todo lo pasado se mantiene por siempre como necesario, su carácter verdadero no podrá ser modificado. Lo mismo puede decirse de las proposiciones cuya veracidad se refiere a algo presente y que inmediatamente después se convierten en pasado, porque después de que haya tenido lugar ya se tiene por necesaria. Por su parte, respecto a las proposiciones cuya verdad se refiere al futuro, dado que lo relativo al futuro posee un carácter contingente, es fácil apreciar que, incluso si una vez ha sido verdadero, no siempre lo será, por lo que mantiene de algún modo su contingencia.

No obstante, se ha de señalar que lo que decíamos antes es válido también en lo que respecta a cualquier contingencia futura. Ello queda patente por el hecho de que, en caso

de que alguna proposición sobre el futuro sea verdadera, se podrá tener en cuenta bien el tiempo que hay antes de que se produzca lo establecido, en el cual debe constatarse la verdad de la proposición, o bien el posterior a lo establecido. Si se considera el tiempo anterior, hay que reconocer que, así como la proposición es verdadera en el momento en que se enuncia, de igual manera será verdadera todo el tiempo que transcurra hasta completarse la realidad enunciada. Y si en alguno de estos momentos intermedios no es verdadera, en realidad nunca fue propiamente verdadera ni tampoco lo será indefinidamente, al menos en los términos concretos en que se manifiesta. Por el contrario, si se considera el tiempo posterior a la realización del hecho, ya será algo pasado y, en ese caso, todo lo pasado es necesario.

Por ejemplo, si se dice: “Sócrates correrá el próximo día de Pentecostés”, esa proposición es ahora verdadera, porque ocurrirá que Sócrates correrá aquel día, de modo que ahora es verdadero que Sócrates correrá el día de Pentecostés, igual que cualquier día o momento anterior a Pentecostés también será verdadero que Sócrates correrá el día de Pentecostés. Y si se da la circunstancia de que en algún momento intermedio no sea verdadera esa proposición, se sigue que ni es verdadera hoy ni lo fue nunca ni lo será a perpetuidad, puesto que queda fuera de duda que si en algún momento intermedio no es verdadera la proposición: “Sócrates correrá el próximo día de Pentecostés”, esto significará que no será cierto que corra en el día de Pentecostés. Y, si es así, de ello se sigue que hoy no es verdadero que Sócrates correrá el próximo día de Pentecostés y que tampoco ningún otro día anterior a Pentecostés será verdadero que Sócrates correrá el día de Pentecostés. Tampoco nunca después de Pentecostés será verdadero que Sócrates hubiera de correr durante aquel día de Pentecostés.

Y si se dice que aquella proposición es contingente y que a causa de eso puede variar su verdad, debido a que, suponiendo que hoy sea verdadera en relación a un hecho futuro, mañana podrá ser falsa, debemos decir que esto es imposible, aunque no porque desaparezca su carácter contingente ni se entrevea alguna necesidad en ella. Esto queda demostrado en esta proposición: “Sócrates correrá el día de Pentecostés”, la cual es verdadera y contingente a la vez, verdadera porque sucederá que el día de Pentecostés correrá y contingente porque durante todo el tiempo intermedio que transcurra con anterioridad a que corra, podrá correr o podrá no correr, siendo posibles ambas opciones, por lo que se denominan contingentes “hacia ambos lados”. Sin embargo,

aunque Sócrates puede hacer una u otra cosa, según prefiera, sin embargo no puede hacer ambas, por lo que, aunque sean contingentes, sin duda se producirá sólo una de ellas, de modo que o bien correrá aquel día o bien no correrá. Supongamos que aquel día corre, entonces es verdadera esa afirmación, aunque no por ello se excluye que pueda actuar en sentido contrario hasta ese momento. Si, por el contrario, sucede que Sócrates no corre aquel día, aunque durante todo el tiempo intermedio tuviera la posibilidad de hacerlo si lo deseara hasta que finalice aquel período, no obstante, y como se trata de algo futuro, ya que él mismo determinará no correr y no lo contrario, esa proposición de “Sócrates correrá el día de Pentecostés” de ninguna manera es verdadera en ningún momento antes del día de Pentecostés, sino que siempre fue falsa y para siempre lo será refiriéndose a ese tiempo, tal y como ya se ha indicado.

De este modo, es manifiesto que no sólo en las proposiciones referidas al presente y al pasado es cierto que aquella que una vez es verdadera siempre lo será, sino que esto también sucede incluso en las proposiciones sobre el futuro. Así, pues, se nos muestra que si la Iglesia ha definido una vez algún artículo de fe que haya de ser observado, siempre se mantiene y nunca puede determinarse lo contrario por su parte, ni en ese momento ni en ningún otro, sino que aquella determinación permanece firme.

## CAPITULUM XXIX

**Quod Ecclesia Universalis non potest errare in moribus et quod in ponendo leges nunquam et, tamen, quod potest unum concilium tollere leges quas alterum posuit et non errabit, et, tamen, non potest tollere determinationem factam circa fidem, quia iam erraret, et cur hoc et ibi de mutatione legum an dicat indignitatem Ecclesiae**

Aliud membrum erat quod Ecclesia non determinat quid tenendum vel credendum sit, sed quid agendum sit, sicut in iuribus quae ordinantur per Ecclesiam. Et quia istud pertinet ad mores, dicendum quod Ecclesia Universalis errare non potest in moribus, quia alias, cum error in moribus causet malitiam, Ecclesia Universalis peccaret et induceret, imo, cogeret homines ad peccandum ponendo leges iniquas et sic non esset semper sancta, quod falsum est, quia est contra articulum fidei, ut supra dictum est. Ideo, quando Ecclesia condit canones, sive ad dirigendum vitam humanam sive pro moribus Ecclesiae regulandis, nunquam errat quidquid ordinaverit.

Dicendum, tamen, quod circa hoc potest facere mutationem, nam, licet nunc Ecclesia dederit unam legem circa negotia humana, scilicet, circa iudicia, potest dare postea contrariam. Et sic videmus quod mutantur quotidie leges et dantur contrariae, sive in negociis prophanis, sive in moribus et caeremoniis Ecclesiae. In hoc, autem, non errat Ecclesia Universalis, quia semper dat legem bonam, et leges contrariae diversis temporibus sunt bonae. Sicut, enim, non eadem leges positivae sunt apud omnes gentes, ut patet *Ethicorum* 5, et hoc quia diversis gentibus diversa vel contraria apparent bona vel mala, et non solum apparent, sed, secundum veritatem, quae apud quasdam gentes bona sunt non sunt bona apud alias. Ita de eisdem gentibus secundum diversa tempora diversa sunt bona et mala, et sic leges quae aliquando fuerunt bonae incipiunt iam esse nocivae.

Et, tunc, bonus legislator mutat legem, dando contrariam, in toto vel in parte, et sic Ecclesia mutat saepe leges cum videt secundum conditionem temporum et gentium expedire et semper bene agit, sicut dicitur extravaganti *De consanguinitate et affinitate*, capitulo “Non debet”, scilicet: “non debet reprehensibile iudicari si, secundum

varietatem temporum, statuta quoque varientur humana”. Et inducitur ibi ratio quia Deus sic fecit, nam aliquas leges posuit in Veteri Testamento quas mutavit in Novo, scilicet, quia iam non erant convenientes secundum conditionem humanam. Ob hoc, potest unum concilium ponere leges contrarias legibus alterius concilii et utrunque bene agit, quia utrunque ponit bonas leges, secundum conditionem temporis in quo conduntur, et non indicat aliquam indignitatem vel defectum iudicii in Ecclesia quod contrarias leges in diversis temporibus condant, cum hoc conditio rerum exigat. Imo, non esset laudanda si semper, ad ostendendum immutabilitatem suam, vellet leges semel positas semper manere, quia illae quae semel bonae fuerunt, aliquando inciperent esse malae, sicut non notatur in Deo aliquis defectus vel mutabilitas quia leges quas dederat in Veteri Testamento abstulit in Novo, dando contrarias vel desperatas, sic etiam medicus non vituperatur si non omni tempore eandem positionem vel idem curativum, sed secundum tempora, aetates, loca atque complexiones homini varia adhibeat curativa. In determinationibus autem circa fidem secus est, quia, quod semel iudicatum est verum, semper manet verum, et non potest dari aliquo tempore contraria vel devians determinatio. Ratio utriusque partis posita est.



## CAPÍTULO XXIX

**Que la Iglesia Universal no puede errar nunca ni en sus prácticas ni al dictar leyes, aunque, sin embargo, un Concilio pueda derogar las leyes que otro dictó y no por ello errar, si bien, no obstante, no puede anular ninguna determinación acerca de una cuestión de fe, porque en ese caso sí erraría, así como por qué se produce esto y si la modificación de las leyes denota una indignidad de la Iglesia**

Otro aspecto de la cuestión era no ya que la Iglesia determine qué se ha de mantener o creer, sino qué se ha de hacer, según las disposiciones que emanan de ella. Y, puesto que eso cae dentro de la esfera de las prácticas, se ha de sostener que la Iglesia Universal tampoco puede errar en lo referente a las prácticas, porque de no ser así, y puesto que dicho error en las prácticas provocaría el mal, la Iglesia Universal pecaría e induciría a pecar, debido a que arrastraría a los hombres a pecar estableciendo leyes inicuas, de manera que no permanecería por siempre santa, algo que es falso, porque atenta contra el artículo de fe, según antes se ha indicado. Por ello, cuando la Iglesia establece cánones, sea para encauzar la vida humana o para regular sus propias prácticas, nunca yerra en ninguna cosa que haya ordenado.

No obstante, se ha de indicar que respecto a estos temas sí se contempla la posibilidad de realizar modificaciones, pues, aunque en un momento concreto la Iglesia haya dictado una norma sobre un asunto humano, por ejemplo sobre los procedimientos judiciales, puede dar después una norma contraria a ella. Y así vemos que habitualmente se cambian leyes y se dan disposiciones contrarias a ellas, ya sea en los asuntos profanos o en las prácticas y ceremonias de la Iglesia. Al actuar así, sin embargo, no yerra la Iglesia Universal, puesto que siempre da la ley correcta, debido a que leyes que son opuestas entre sí son buenas en diferentes épocas. Por ello, pues, no se dan las mismas leyes positivas en distintos tipos de pueblos, tal como se recoge en *Ética* 5<sup>450</sup>, y esto es precisamente porque entre diferentes pueblos cosas distintas y a veces incluso contrarias parecen a unos buenas y a otros malas, y no sólo lo parecen, sino que es indiscutible que, mientras que son buenas para unas gentes, no lo son para otras.

---

<sup>450</sup> *Ética* V, 7.

También, en un mismo pueblo son distintas las cosas buenas o malas a lo largo del tiempo, por lo que, en consecuencia, las leyes que una vez fueron buenas pueden ser ahora nocivas.

En este caso, un buen legislador sustituye la ley, otorgando otra diferente, en todo o en parte, y de este modo la Iglesia modifica a menudo las leyes si lo considera oportuno para adaptarse a la evolución de los tiempos y las gentes y siempre actúa correctamente, tal y como se dice en la extravagante *De consanguinitate et affinitate*<sup>451</sup>, en el capítulo “Non debet”: “no se debe juzgar como reprehensible el que, con el paso del tiempo, se modifique la regulación de los asuntos humanos”. Y aquí se aduce el argumento de que Dios así actuó, puesto que introdujo algunas leyes en el Antiguo Testamento que luego modificó en el Nuevo, a saber, porque ya no se adecuaban a la condición humana. En virtud de esto, puede un Concilio establecer leyes que se opongan a las dictadas por otro y ambos actúan correctamente, porque ambos promulgan buenas leyes, acordes con la marcha de los tiempos en que son dadas, y con ello no se trasluce ninguna indignidad ni defecto de juicio en la Iglesia por el hecho de que se dicten leyes opuestas en diferentes épocas cuando lo exijan las circunstancias. Más aún, la Iglesia no debería ser elogiada si, para demostrar cierta inmutabilidad suya, deseara que las leyes, una vez dadas, permanecieran por siempre, ya que aquellas que una vez fueron buenas en algún momento empezarían a ser malas, como tampoco se observa en Dios ningún defecto o mutabilidad por el hecho de que las leyes que había dado en el Antiguo Testamento las suprimiera en el Nuevo, otorgando otras contrarias o improvisadas, de igual manera que el médico no es censurado porque no mantenga en todo momento la misma posición o remedio en la curación, sino que, según los momentos, épocas, lugares y complejiones, la curación adquiere tonos variados para el hombre. Por el contrario, en las determinaciones acerca de la fe ocurre de otro modo, ya que, lo que una vez se ha considerado como verdadero, siempre mantiene ese carácter, de forma que no puede darse en ningún otro momento una determinación contraria o diferente. La razón que explica la diferencia entre estos dos casos ya ha sido expuesta.

---

<sup>451</sup> Esta decretal no es una extravagante, sino que fue promulgada por Gregorio IX. Así consta en los índices de derecho canónico de Xaverio Ochoa y Aloisio Diez, publicados en Roma en 1964.

## CAPITULUM XXX

**Quod Ecclesia aliquando accipitur pro iudice particulari, sed non intelligitur de illo hic, quia illa potest errare, quod Papa potest in fide et in moribus errare et effici haereticum et quod non valet consequential: “Papa damnat aliquam conclusionem tanquam haereticam, ergo est haeretica”, et quomodo multi Summi Pontifices fuerunt haeretici**

Considerandum ulterius, quia dictum est de Ecclesia quod non potest errare, quae sit ista Ecclesia. Et, omissis multis modis accipiendi Ecclesiam, de quibus non est ad propositum, dicunt aliqui quod Ecclesia accipiatur pro praelato Ecclesiae. Sic enim accipimus cum dicimus quod Ecclesia excommunicat aliquem, id est, praelatus Ecclesiae, quia Ecclesia non facit hoc. Ita etiam accipitur extravaganti *De sententia excommunicationis*, capitulo “A nobis”, cum dicitur quod Ecclesia militans fallit et fallitur, scilicet, praelati Ecclesiae militantes, quia ibi agitur de sententia excommunicationis, quae aliquando fulminatur in eum quia nihil mali meretur et, tamen, iudex putat eum esse reum et hoc, quia Ecclesia fallit et fallitur.

Dicendum, tamen, quod hoc modo non potest accipi hic Ecclesia.

Primo, quia non competit sibi hoc, scilicet, quod non possit errare, nam potest errare et errat quilibet de talibus iudicibus ecclesiasticis, ut ibi dicitur quod Ecclesia militans fallit et fallitur. Et non solum est verum de iudicibus particularibus, sed etiam de Papa, qui frequenter errat ex ignorantia et fert iniquam sententiam, nam ipse dicit de se ipso, scilicet: “licet locum Dei in terris teneamus, de occultis tamen non cogimur divinare”.

Et non solum accidit hoc circa accidentia et particularia, factaque humana, quae Papa ignorat, sicut quilibet alius simplex homo, sed etiam circa fidem potest Papa ignorare, errare et effici haereticus, aliquando per ignorantiam, aliquando per aliam affectionem. Sic patet in *Decreto* (dist. 40, cap. “Si Papa”), ubi: “si Papa deprehenditur a fide devius, deponitur”.

Ex quo apparet quod iura supponunt Papam posse effici haereticum, et confirmatur experiment, nam papa Marcellinus fuit haereticus, imo, haeretico deterior, qui, cum esset Summus Pontifex, obtulit thura idolis, ut patet in *Decreto* (dist. 21, cap. “Nunc autem”). Item patet de papa Liberio, quem alii vocant papam Leonem, qui factus est arianus, item etiam de papa Ioanne XXII, qui tenuit haeresim circa visionem beatificam et postea coactus est publice illam revocare, ut patet in *Gestis Summorum Pontificum*.

Et quo apparet quod, dato quod Papa damnet aliquam conclusionem tanquam haereticam vel aliquem auctorem dicat haeretice sensisse, non sequitur necessario illam conclusionem esse haereticam vel auctorem illum haeretice sensisse, quia potest esse quod Papa erraverit, imo, quod ipse Papa forte sit haereticus et, per ignorantiam vel per affectionem aliquam passionalem, damnet conclusionem, sive dictum aut auctorem, sicut aliquos Summos Pontifices legimus haereticos factos per ignorantiam, per timorem vel per alias passions. Non ergo accipitur Ecclesia pro Papa vel aliquo praelato alio.

Secundo, non teneret ista acceptio, quia “Ecclesia” est nomen graecum et significat proprie “multitudinem”, non ergo convenit proprie uni homini. Et dicendo absolute “Ecclesia” non intelligitur unus homo, licet sit praelatus, sed multitudo. Si autem vocetur praelatus “Ecclesia” per analogiam, inquantum est caput vel princeps Ecclesiae, oportet poni aliquam connotationem restringentem, ut sciatur quod pro praelato accipitur, alioquin pro multitudine accipietur, nisi contextus orationis vetet sic accipi.

## CAPÍTULO XXX

**Que en ocasiones la Iglesia se entiende en el sentido de un juez individual, aunque aquí no debe entenderse así, puesto que en ese caso sí podría errar, que el Papa puede errar en la fe y en las prácticas y ser declarado herético, no admitiéndose como razonamiento: “el Papa condena una conclusión por herética, luego es ciertamente herética”, y cómo muchos Sumos Pontífices fueron herejes**

Puesto que se ha dicho acerca de la Iglesia que no puede errar, se debe profundizar más para determinar exactamente en qué consiste esa Iglesia. De esta forma, y omitiendo muchas maneras de entender la Iglesia, las cuales no nos sirven para nuestro propósito actual, se ha de indicar que algunos sostienen que por Iglesia se entiende el prelado de la Iglesia. Así ciertamente la entendemos cuando decimos que excomulga a alguien la Iglesia, es decir, el prelado de la Iglesia, porque la Iglesia como tal no puede hacer esto. Este sentido es el que se recoge en la extravagante *De sententia excommunicationis*, en el capítulo “A nobis”, cuando se dice que engaña y se engaña la Iglesia militante, es decir, los prelados militantes de la Iglesia, porque en este lugar se desarrolla el tema de la sentencia de excomunión, la cual en ocasiones se arroja contra alguien que no merece ningún mal pero a quien, sin embargo, el juez considera reo, siendo esto por lo que la iglesia engaña y se engaña.

Sin embargo, se debe indicar que aquí no se debe entender de este modo la Iglesia.

En primer lugar, porque en el sentido referido no se le podría aplicar aquello de que no pueda errar, puesto que cualquiera de esos jueces eclesiásticos puede errar y de hecho lo hace, tal como se comprueba cuando se afirma que la Iglesia militante engaña y se engaña. Y esto no sólo es verdad respecto a los jueces ordinarios, sino también respecto al Papa, quien con frecuencia yerra por ignorancia y emite una sentencia inicua, puesto que él mismo dice, refiriéndose a sí: “aunque ocupemos el lugar de Dios en la tierra, sin embargo no estamos capacitados para discernir lo oculto”<sup>452</sup>.

---

<sup>452</sup> Decretal de Gregorio IX *De officio archidiaconi*, cap. “Ut nostrum”.

Y no sólo sucede esto en lo referente a los hechos accidentales, ordinarios y humanos, los cuales el Papa ignora igual que cualquier otro hombre corriente, sino que incluso en cuestiones de fe el Papa puede ignorar, errar y convertirse en hereje, unas veces por desconocimiento y otras por otra afección. Así se muestra en el *Decreto* (dist. 40, cap. “Si Papa”), donde se dice: “si se descubre que el Papa se ha desviado de la fe, debe ser depuesto”.

Con lo cual se evidencia que las disposiciones jurídicas abren la posibilidad de que el Papa puede llegar a ser declarado herético, algo que se confirma en la práctica, pues el papa Marcelino fue declarado hereje, o, peor aún, inferior a un hereje, cuando, siendo Sumo Pontífice, ofreció incienso a los ídolos, según se desprende del *Decreto* (dist. 21, cap. “Nunc autem”)<sup>453</sup>. Lo mismo se observa en el papa Liberio, al que algunos denominan el papa León, quien se hizo arriano<sup>454</sup>, así como en el papa Juan XXII, que mantuvo una doctrina herética en relación a la visión beatífica y después fue obligado a retractarse públicamente a ella, tal como se recoge en las *Gestas de los Sumos Pontífices*<sup>455</sup>.

De lo expuesto se sigue que, suponiendo que el Papa condene alguna conclusión por herética o que afirme que algún autor ha discurrido heréticamente, no se deriva de ello necesariamente que aquella conclusión sea herética o que aquel autor haya reflexionado heréticamente, porque puede pasar que sea el Papa quien haya errado o incluso que el propio Papa sea el herético y que, sea por ignorancia o por alguna afección pasional, condene la conclusión, ya sea su contenido o su autor, de igual manera que leemos que hubo Sumos Pontífices que se convirtieron en herejes por ignorancia, por temor o por

---

<sup>453</sup> San Marcelino (papa desde el año 296 al 304 d.C.) tuvo un pontificado difícil, durante la época de las persecuciones de Diocleciano. En su época se obligó a los cristianos a realizar sacrificios a los dioses paganos, como prueba de su lealtad a Roma, y parece que el propio pontífice los hizo, si bien no hay certeza plena de tal hecho. Una tradición, no compartida por todos, le hace mártir.

<sup>454</sup> Liberio desempeñó el pontificado entre los años 352 y 366 d.C., una vez lograda la libertad de la Iglesia, aunque ahora esta se hallaba convulsionada por el arrianismo, doctrina a la que combatió el papa Liberio, siendo a causa de ello desterrado por el emperador filoarriano Constancio II. A su retorno del exilio pudiera haberse aproximado a posturas arrianas, si bien no se tiene constancia indubitable de eso y, de ser cierto, en esa actitud tendrían más peso los factores pragmáticos que los estrictamente doctrinales.

<sup>455</sup> Según la doctrina católica, los que mueren en estado de gracia ven a Dios ya a la espera del Juicio Final. Juan XXII sostuvo que las almas de los justos no ven a Dios sino después del Juicio Final.

otras pasiones. Por lo tanto, la Iglesia no se identifica con el Papa ni con ningún otro prelado individual.

En segundo lugar, esa acepción a la que nos referimos tampoco se mantendría porque “Iglesia” es un término griego y significa etimológicamente “multitud”, por lo que no resulta adecuado aplicar el vocablo a ningún hombre individual. Por eso, al decir “Iglesia” no se alude en ningún momento a un hombre, aunque sea un prelado, sino a una multitud. Por ello, si se denomina “Iglesia” a un prelado en base a una analogía, en tanto que es su cabeza o jefe, convendría que se añadiera alguna connotación restrictiva, para que se sepa que se refiere a ese prelado concreto, porque, de lo contrario, se entenderá en el sentido de multitud, salvo que el contexto de la afirmación impida que se entienda en este último sentido.

## CAPITULUM XXXI

**Quod aliquando accipitur in Sacra Scriptura Ecclesia pro multitudine aliqua particulari, sed de illa non intelligitur quando dicitur quod Ecclesia non potest errare, quia tales “ecclesiae” saepe errant, tam in fide quam in moribus**

Alio modo accipitur Ecclesia, pro multitudine hominum particulari pertinenti ad unum locum vel ad unam provinciam, sic dicimus ecclesiam toletanam vel salamantinam, id est, multitudinem urbis vel dioecesis toletanae aut salamantinae. Et non accipitur pro aedificiis vel redivibus ecclesiarum, sed pro hominibus. Sic ponit Apostolus (1 Cor. 1 et 2 Cor. 1), scilicet: “Paulus et Sosthenes frater ecclesiae Dei quae est Corinthi, sanctificatis in Christo Iesu, vocatis sanctis”. Et sic necesse est ibi poni “ecclesiam” pro hominibus, quia ponitur intransitive “ecclesiae” et “sanctificatis in Christo”, in quo innuitur quod ecclesia nil aliud erat nisi illi sanctificati. Sic etiam Gal. 1, scilicet: “Paulus ecclesiis quae sunt Galatiae: gratia et pax vobis a Christo, qui tradidit semet ipsum pro peccatis vestris”. Et sic ecclesiae accipiuntur pro hominibus, quia alias non esset verum quod Christus tradidisset se pro peccatis ecclesiarum, scilicet, domorum vel aedificiorum. Et isto modo accipitur proprie ecclesia. Quando autem accipitur ecclesia pro domo non est propria acceptio, sed per analogiam, scilicet, quia in domum illam convenit multitudo, sic accipitur 1 Cor. 11, scilicet: “convenientibus vobis in unum”, scilicet, in ecclesiam. Et sequitur: “nunquid domos non habetis aut ecclesiam Dei contemnitis?”, scilicet, domum sacram.

Dicendum, tamen, quod isto modo non accipimus hic Ecclesiam, quia tales ecclesiae, id est, multitudines particulares, possunt errare tam in fide quam in moribus, quia interdum accidit quod in una aliqua ecclesia nemo sit qui non deviet a recta fide, saltem quantum ad aliquem articulum. Sic fuit diebus nostris de bohemiis, qui in multis articulis deviaverunt. Sic etiam fuerat de graecis, armenis et multis aliis gentibus, quae Christum colunt, tamen, errant vel erraverunt circa aliquos articulos, ita quod omnes de nationibus illis errabant circa illos articulos. Vel, dato quod essent aliqui pauci qui non errarent, adhuc verum erat quod tota ecclesia talis errabat, eo quod ministri ecclesiarum errabant, et publice praedicabuntur illi errores, et nemo audebat resistere illis. Et hoc satis est ad



hoc quod tota aliqua ecclesia dicatur in fide errare, non ergo intelligitur de talibus ecclesiis, quod Ecclesia non potest errare.

## CAPÍTULO XXXI

**Que en ocasiones se entiende la Iglesia en la Sagrada Escritura como alguna multitud determinada, pero que a ella no nos referimos cuando decimos que la Iglesia no puede errar, porque tales “iglesias” a menudo yerran, tanto en la fe como en las prácticas**

También de otra manera se entiende la Iglesia, en el sentido de una multitud concreta de personas perteneciente a un lugar o a una provincia, y por eso hablamos de la iglesia toledana o de la salmantina, es decir, de la multitud de la ciudad o de la diócesis toledana o salmantina. Y con ello no nos referimos a los edificios o a las rentas de las iglesias, sino a las personas. Así lo entiende el Apóstol en 1 Cor. 1 y en 2 Cor. 1: “Pablo y el hermano Sóstenes a la iglesia de Dios que está en Corinto, a los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos”. Y aquí es necesario que se entienda iglesia en el sentido de personas, porque indica indistintamente “a la iglesia” y “a los santificados en Cristo”, con lo que se da a entender que la iglesia no era otra cosa sino aquellos que son santificados. Igualmente aparece en Gál. 1: “Pablo a las iglesias que están en Galacia: para vosotros la gracia y paz de Cristo, que se entregó a sí mismo por vuestros pecados”. Y así las iglesias se entienden en cuanto que personas, puesto que en caso contrario no sería verdadero que Cristo se hubiera entregado por los pecados de las iglesias si estas se entendieran en tanto que casas o edificios. Y de ese modo se entiende propiamente la iglesia. Por el contrario, cuando se entiende por iglesia el edificio no estamos ante su acepción propia, sino que utilizamos la analogía, esto es, por cuanto que en aquel edificio se congrega la multitud, tal como se entiende en 1 Cor. 11: “reuniéndoos vosotros en un lugar”, es decir, en la iglesia. Y sigue: “¿acaso no tenéis casas o menospreciáis la iglesia de Dios?”, es decir, la casa sagrada.

No obstante, se ha de decir que de esta manera tampoco entendemos aquí la Iglesia, porque tales iglesias, esto es, tales multitudes determinadas, pueden errar tanto en la fe como en las prácticas, porque a veces ocurre que en una iglesia determinada no hay nadie que no se aparte de la recta fe, al menos en algún artículo. Así ha sucedido en

nuestros días entre los bohemios, quienes se han desviado en muchos artículos<sup>456</sup>. Así también ha ocurrido con los griegos<sup>457</sup>, los armenios<sup>458</sup> y muchos otros pueblos que veneran a Cristo pero que, sin embargo, yerran o han errado en relación a algunos artículos, por lo que todos los fieles de aquellas naciones erraban en ellos. Incluso, suponiendo que existieran unas pocas personas que no erraran, habría que reconocer que el conjunto de esa iglesia erraba, puesto que sus ministros erraban, a la vez que se predicaban públicamente aquellos errores, de forma que nadie osaba despreciarlos. Y esto es suficiente para que se vea que una iglesia concreta puede errar en materia de fe, por lo que no nos referimos a tales iglesias, puesto que la Iglesia no pueda errar.

---

<sup>456</sup> Bohemia se adhirió al movimiento husita, aunque más por una motivación nacionalista que por una causa estrictamente teológica. El husismo fue fundado por Johan Huss (1369-1415), universitario en Praga, quien definió la Iglesia como la “comunidad invisible de los elegidos”, criticando la opulencia y corrupción del clero. Fue excomulgado y quemado en la hoguera.

<sup>457</sup> Desde el surgimiento del imperio bizantino, su Iglesia comenzó a separarse de la Iglesia Romana, produciéndose entre ambas multitud de roces y conflictos, por más que el cisma formal no se produjo hasta el año 1054, fecha en que surge oficialmente la Iglesia Ortodoxa o griega.

<sup>458</sup> Armenia se separa de la Iglesia Romana a raíz de la cuestión monofisita, tras el Concilio de Calcedonia, celebrado en el año 451 d.C. y que condenó dicha doctrina, doctrina que algunas iglesias orientales hicieron suya por motivos religiosos, pero también como arma político-nacionalista, caso de la Iglesia Armenia.

## CAPÍTULO XXXII

### **Quod Ecclesia Universalis est illa qua non potest errare et quomodo intelligitur quod Ecclesia fallit et fallitur**

Est, ergo, dicendum quod Ecclesia quae non potest errare non est aliqua nisi Ecclesia Universalis et ista proprie vocatur “Ecclesia” sine aliqua limitatione, quia est multitudo, non connotato aliquo loco vel tempore. Et isto modo accipit Apostolus saepe. Sic patet Eph. 5: “viri, diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam”. Ibi non potest accipi Ecclesia pro aliqua particulari, sed pro tota multitudine eorum qui credituri erant in ipsum. Et iterum eodem capitulo, cum loquitur de matrimonio, ait: “hoc est magnum sacramentum, ego dico inter Christum et Ecclesiam”, scilicet, Universalem, quia non est matrimonium inter Christum et Ecclesiam aliquam particularem, ut infra declarabitur.

Nemo tamen fallatur putans quod Ecclesia Universalis de qua loquimur possit errare vel decipi in fide et moribus, per illud quod dicitur extravaganti *De sententia excommunicationis*, capitulo “A nobis”, scilicet, quod Ecclesia militans fallit et fallitur, in quo innuitur quod sola Ecclesia triumphans est quae non fallitur. Ecclesia tamen Universalis de qua loquimur est Ecclesia militans, quia in Ecclesia triumphanti non erit distinguere Ecclesiam Universalem et particularem, quia tota erit ibi una Ecclesia unita, scilicet, beata societas hominum et angelorum.

Sed dicendum quod potest intelligi dupliciter. Uno modo sic, scilicet, quod Ecclesia militans fallit et caetera, scilicet, iudex in Ecclesia militanti fallitur et, tamen, iudex in Ecclesia triumphanti nunquam fallitur, ideo qui condemnatur in caelis est vere condemnatus, sed non semper qui condemnatur in terris.

Alio modo potest intelligi quod Ecclesia militans, scilicet, tota Ecclesia militans, tam Universalis quam particularis, fallit et fallitur, id est, errat, scilicet, circa veritatem humanorum negotiorum et accidentium particularium. Et in istis verum est quod Ecclesia, etiam Universalis, errare potest, nam etiam tota Ecclesia Universalis militans, qualitercunque accipiatur, non cognoscit veritatem negotiorum particularium et accidentia particularia omnia et in his potest errare faciliter.

Uterque istorum sensuum convenit literae illius capituli “A nobis”.

De primo patet, quia ibi agitur quando aliquis excommunicatur pro causa iusta, licet non vera, quia iudex non potest cognoscere veritatem. Et, licet tunc ille sit apud Ecclesiam militantem excommunicatus, non tamen est excommunicatus apud Ecclesiam triumphantem. Et dat causam, quia Ecclesia militans, id est, iudex Ecclesiae militantis, fallit et fallitur, id est, ipse decipit alios et decipitur. Decipit, quidem, quia quando iudex Ecclesiae militantis profert sententiam excommunicationis, innuit omnibus ad quos pervenit scientia eius quod ille qui excommunicatur est vere ligatus crimine illo pro quo excommunicatur et est in culpa, et sic decipit vel fallit illos, quia non est in culpa. Etiam fallitur, quia aliquando, coram iudice homine, potest accusatus convinci per falsos testes, et putat iudex illum vere convictum et esse in crimine de quo accusatur, sed non est, et sic fallitur et per istum errorem profert sententiam.

Iudex, autem, Ecclesiae triumphantis non fallit nec fallitur. Non quidem fallit, scilicet, alios, quia quodcumque iudex a Ecclesiae triumphantis condemnat aliquem de crimine, innuit omnibus quod ille sit criminosus et tunc verum est quod ille sit criminosus. Etiam non fallitur, id est, non decipitur per falsos testes, nec quomodocumque alias per ignorantiam veritatis, nam non possunt esse ibi falsi testes eo, quod ipse iudex est testis, ut patet Ier. 29, scilicet: “ego iudex et testis -dicit Dominus”. Etiam non potest falli illud iudicium per ignorantiam alicuius rei particularis, cum Dominus omnia videat (Prov. 15): “in omni loco oculi Domini contemplantur bonos et malos”. Et ad Haeb. 4: “omnia nuda et aperta sunt oculis eius”. Unde, qualitercumque homo se habeat, non se potest occultare a Deo, Ier. 23, scilicet: “si occultabit se vir et ego non videbo eum? Quia caelum et terram ego impleo -dicit Dominus”. Et sic dicebat David: “quo ibo a spiritu tuo? et a facie tua quo fugiam? Si ascendero in caelum, tu illic es, si descendero in infernum, ades, si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris, illic manus tua deducet me et tenebit me dextera tua, quia tenebrae a te non obscurabuntur et nox, sicut dies illuminabitur”.

Et iste sensus multum convenit. Hoc modo patet quomodo est discordia aliquando inter iudicium Ecclesiae militantis et triumphantis, de quo dicitur extravaganti *De sententia excommunicationis* (libro 6, cap. “Cum aeterni”), scilicet: “...cum aeterni tribunal iudicis illum reum non habeat quem iudex iniuste condemnat”.

## CAPÍTULO XXXII

### **Que Iglesia Universal es aquella que no puede errar y de qué manera debe interpretarse el que la Iglesia engaña y se engaña**

Por tanto, se ha de decir que la Iglesia que no puede errar no es ninguna iglesia particular, sino la Iglesia Universal, y que es a esa a la que con propiedad se denomina “Iglesia”, puesto que engloba a la multitud en su conjunto, sin restringirla a ningún lugar ni tiempo concretos. Y de este modo lo entiende con frecuencia el Apóstol. Así queda reflejado en Ef. 5: “maridos, amad a vuestras esposas, igual que Cristo amó a su Iglesia”. Y aquí no puede entenderse por Iglesia ninguna en particular, sino toda la multitud que había de creer en él. Y de nuevo en ese mismo capítulo, cuando habla del matrimonio, dice: “este es el mayor sacramento, y yo me refiero a Cristo y la Iglesia”, a saber, la Iglesia Universal, pues no existe matrimonio alguno entre Cristo y una determinada iglesia particular, como luego se explicará<sup>459</sup>.

No obstante, nadie se equivoca al pensar que la Iglesia Universal a la que nos referimos puede errar o equivocarse en la fe y las prácticas, en virtud de aquello que se dice en la extravagante *De sententia excommunicationis*, en el capítulo “A nobis”, a saber, que la Iglesia militante engaña y se engaña, donde se insinúa que únicamente la Iglesia triunfante es la que no se engaña. Sin embargo, la Iglesia Universal de la que hablamos es la Iglesia militante, porque en la Iglesia triunfante no se distinguirá entre Iglesia Universal y particular, de modo que allí toda será una única Iglesia unida, es decir, una sociedad santa de hombres y ángeles.

Pero hay que aclarar que esto puede entenderse de dos maneras. En primer lugar en sentido literal, es decir, que la Iglesia militante engaña y todo lo demás, en tanto que su juez se engaña en la Iglesia militante, mientras que, sin embargo, el juez de la Iglesia triunfante nunca se engaña, por lo que quien es condenado en los cielos es verdaderamente condenado, lo que no siempre se produce con quien es condenado en la tierra.

---

<sup>459</sup> Véase el capítulo XXXVI.

De otro modo puede ser interpretado el hecho de que la Iglesia militante, esto es, toda la Iglesia militante, tanto Universal como particular, engañe y se engañe, es decir, que yerre. Nos referimos al caso de la verdad de los asuntos humanos y de los accidentes particulares. Y en estos temas es cierto que la Iglesia, incluso la Universal, puede errar, debido a que ni siquiera la totalidad de la Iglesia Universal militante, de cualquier modo que esta se entienda, conoce la verdad sobre los asuntos particulares ni todas sus vicisitudes, por lo que en estas cosas puede errar fácilmente.

Cualquiera de los dos sentidos se ajusta al significado de aquel capítulo “A nobis”<sup>460</sup>.

En relación al primero es evidente, por cuanto que así ocurre cuando alguien es excomulgado por una causa justa, aunque realmente no sea acertada, ya que el juez no puede conocer la verdad. En este caso, aunque la persona en cuestión haya sido excomulgada de la Iglesia militante, sin embargo no lo ha sido de la Iglesia triunfante. Por ello, se puede dar la situación de que la Iglesia militante, es decir, el juez de la Iglesia militante, engañe y se engañe, esto es, que él mismo confunda a otros y se confunda a sí mismo. Confunde a otros, sin duda, porque cuando un juez de la Iglesia militante profiere una sentencia de excomunión, da a entender a todos a los que llega el conocimiento de ello que aquel que es excomulgado realmente está involucrado en aquel delito por el que es excomulgado y que además es culpable, por lo que les miente y engaña, dado que en realidad no es culpable. También se engaña, porque algunas veces, en presencia del juez humano, el acusado puede ser inculcado por falsos testigos, de forma que el juez piense que verdaderamente aquel es culpable y se le impute el delito del que es acusado, aunque en verdad no lo sea, por lo que se equivoca y en virtud de ese error dicta la sentencia.

Por el contrario, el juez de la Iglesia triunfante no engaña ni es engañado. Ciertamente no engaña, a saber, a otros, porque siempre que el juez de la Iglesia triunfante condena a alguien por un delito, da a entender a todos que aquel es un criminal, y entonces sí es claro que aquel es un criminal. Tampoco se engaña, es decir,

---

<sup>460</sup> Es última instancia, el autor viene a afirmar que la Iglesia Universal, aunque sea la militante, no puede errar ni en la fe ni en las prácticas, puesto que si lo hace es porque un juez suyo actúa erróneamente, el cual no constituye la Iglesia Universal, o porque la Iglesia Universal yerra en asuntos humanos particulares, algo que es ajeno a la fe y a las prácticas.

no es engañado por falsos testigos, ni siquiera por desconocimiento de la verdad, puesto que aquí no caben testigos falsos, ya que el propio juez es testigo, según se recoge en Jer. 29: “yo soy juez y testigo –dice el Señor”. Tampoco aquel juez puede ser engañado por desconocimiento de algún detalle particular, ya que el Señor conoce todas las cosas (Prov. 15): “en todo lugar los ojos del Señor contemplan a los buenos y a los malos”. Y en Heb. 4: “todo está desnudo y descubierto a los ojos de él”. De donde se sigue que, por mucho que el hombre se esconda, no se puede ocultar a Dios (Jer. 23): “si un hombre se ocultara, ¿acaso yo no le vería? Porque tanto el cielo como la tierra los lleno yo –dice el Señor”. Y así se expresaba David: “¿a dónde iré lejos de tu espíritu? ¿a dónde huiré de tu rostro? Si asciendo hasta los cielos, allí estás tú. Si descendiendo al infierno, allí te diriges. Si tomo mis alas al amanecer o si me retiro a los extremos del mar, también allí tu mano me guiará y tu diestra me aprehenderá, porque las tinieblas no te cegarán, de modo que la noche te iluminará como el día”<sup>461</sup>.

Así, este sentido resulta muy adecuado. Con ello queda patente que en ocasiones existe una discrepancia entre un juicio de la Iglesia militante y otro de la Iglesia triunfante, de lo cual se habla en la extravagante *Sobre de la sentencia de excomuni3n* (libro 6, cap. “Cum aeterni”<sup>462</sup>): “...no considerando el tribunal del Eterno Juez reo a aquel a quien el juez condena injustamente”.

---

<sup>461</sup> Sal. 139.

<sup>462</sup> El capítulo “Cum aeterni” no pertenece a la decretal *De sententia excommunicationis*, sino a la *De sententia et re iudicata*, promulgada por el papa Bonifacio VIII.



## CAPITULUM XXXIII

**In quo declaratur quod, licet Ecclesia Universalis non potest errare nec in fide nec in moribus, tamen potest in iudiciis interdum errare, condemnando aliquem iniuste, et, tamen, non errat tunc in fide nec in moribus et non agit malum, sed bonum, licet condemnet innocentem**

De secundo etiam sensu patet, quia in illo capitulo “A nobis” dicitur de ignorantia, per quam iudex profert iniquam sententiam, quae non est ignorantia iuris, sed ignorantia circa accidentia particularia, quae iudex non potest cognoscere. Et in his verum est quod tota Ecclesia militans errare potest. Nam, licet Ecclesia Universalis non erret in fide nec in moribus nec in iure, tamen in accidentibus particularibus tota Ecclesia Universalis potest errare.

Unde potest per hunc modum tota Ecclesia condemnare aliquem iniuste. Et patet per hoc quod Concilium Generale potest ferre sententiam per talem modum.

Et patet primo in casu illius capituli, inter alia, *De sententia excommunicationis*, scilicet, ubi alter coniugum scit esse consanguinitatem vel affinitatem in gradu prohibito, in quo matrimonium non tenet nec potest contrahi, tunc non debet debitum petere nec petenti reddere, quia debitum nullum est ubi matrimonium constare non potuit obstante gradu consanguinitatis. Alter coniugum petit ab Ecclesia ut cogatur coniux ad reddendum debitum, et iste obiicit consanguinitatem, sed probare non potest, tunc Ecclesia condemnat eum ad redditionem debiti, quia putat non esse consanguinitatem ex quo non potest constare coniux. Tamen, qui conscius est consanguinitatis, non debet reddere debitum, sed potius sustinere sententiam excommunicationis. Et sic tunc iniuste excommunicatur iste, cum verba obiiciat, et tota Ecclesia eum condemnat per errorem.

Secundo patet hoc in alio casu, utpote si aliquis accusetur coram Sacro Concilio de crimine, vel agatur aliqua causa civilis, et per falsos testes convincatur reus, Ecclesia condemnabit ibi eum contra quem testes deponunt et, tamen, iniuste condemnatur, et sic per errorem tota Ecclesia Universalis condemnat aliquem, et sic Ecclesia militans, etiam

Universalis, fallit et fallitur, scilicet, fallit alios innuendo esse reum criminis eum quem ipsa condemnat, et non est, et fallitur, sive decipitur, putando verum esse quod falsi testes deposuerunt et iudicando secundum illud, et, tamen, non est verum.

Sed tamen dicendum quod adhuc Ecclesia Universalis non errat damnabiliter in hoc casu, imo, bene agit, et, si secus ageret, male ageret, quia, cum iudex debeat iudicare secundum deducta in iudicium et probata, quia alias de veritate non posset sibi constare, et iura pro eodem habent aliquid non posse probari et non esse et pro eodem habent probari legitime et esse verum. Qui, ergo, iudicat per ea quae legitime probata sunt, est ac si iudicasset per meram veritatem, ideo, qui sic iudicat, non errat. Et sic dicendum quod Ecclesia tota, licet erret vel errare possit interdum circa talia iudicia, tamen bene agit nec errat in fide aut in moribus.

## CAPÍTULO XXXIII

**Donde se declara que, aunque la Iglesia Universal no puede errar ni en la fe ni en las prácticas, en ocasiones sin embargo cabe el error en sus procesos judiciales, condenando a alguien injustamente, aunque, no obstante, tampoco en ese caso yerre en la fe o en las prácticas ni actúe mal, puesto que, aunque condene a un inocente, en realidad actúa correctamente**

El segundo sentido también queda patente, puesto que en aquel capítulo “A nobis” se habla de la ignorancia, por efecto de la cual el juez profiere una sentencia inicua, la cual sin embargo no viene motivada por la ignorancia de la ley, sino por el desconocimiento de las circunstancias particulares, las cuales el juez no puede conocer. Y en este sentido es cierto que toda la Iglesia militante puede errar. Pues, aunque la Iglesia Universal no yerre ni en la fe ni en las prácticas ni en el procedimiento legal, no obstante, en lo que respecta a las circunstancias particulares, la Iglesia Universal puede errar.

De ello se deriva el hecho de que, por este motivo, la Iglesia pueda condenar a alguien injustamente. Y, por lo mismo, también el Concilio General puede dictar su sentencia de esta manera.

Lo primero queda evidenciado mediante el caso recogido, entre otros sitios, en aquel capítulo<sup>463</sup>, dentro de *Acerca de la sentencia de excomuni3n*, donde uno de los dos c3nyuges sabe que existe consanguinidad o afinidad en un grado prohibido, dentro del cual el matrimonio no tiene cabida ni puede ser contra3do, por lo que no debe ni solicitar el compromiso ni aceptar ninguna petici3n en ese sentido, puesto que no cabe ning3n compromiso cuando el matrimonio no puede existir al impedirlo el grado de consanguinidad. El otro c3nyuge solicita a la Iglesia que su c3nyuge sea obligado a aceptar el compromiso, pero ese aduce la consanguinidad, mas no puede probarla, entonces la Iglesia le obliga a aceptar el compromiso, porque piensa que no existe ninguna consanguinidad por la que no pueda darse el matrimonio. Sin embargo, el c3nyuge que es conocedor de la consanguinidad no debe aceptar el compromiso, sino

---

<sup>463</sup> Se refiere al cap3tulo “Inquisitioni”.

que es preferible que sufra la sentencia de excomunión. Y, de esta manera, es excomulgado injustamente, aunque se haya justificado verbalmente, y toda la Iglesia le condena por error.

Lo segundo se aprecia mediante otro caso, puesto que si alguien es acusado de un delito en presencia del Sacro Concilio, o se emprende alguna causa civil contra él, y, mediante falsos testigos, es declarado reo, la Iglesia condenará a aquel contra quien declaran los testigos, aunque sin embargo es injustamente condenado, de modo que toda la Iglesia Universal condena a una persona por un error, por lo cual la Iglesia militante, incluso la Universal, engaña y se engaña, es decir, engaña a otros indicando que aquel a quien condena es reo de un delito, sin que eso sea verdadero, y también se engaña, o se equivoca, pensando que es verdadero lo que los falsos testigos han declarado y juzgando sobre la base de algo que, no obstante, no es verdadero.

A pesar de todo, se ha de indicar que la Iglesia Universal no yerra en este caso de manera ignominiosa o, mejor aún, que en realidad actúa correctamente, de forma que, si actuara de forma diferente, actuaría entonces mal, porque un juez está obligado a deliberar en función de las cosas expuestas y probadas en el juicio, pues de otro modo no podría alcanzar ninguna verdad en virtud de lo que las normas jurídicas sostienen en relación con ello, esto es, que aquello que no puede probarse no es cierto, mientras que lo que se puede probar fehacientemente sí lo es. De manera que, quien juzga en base a las cosas que sí son probadas fehacientemente, lo hace como si hubiera juzgado poseyendo la mismísima verdad en sí, por lo que no yerra. Y, en consecuencia, se ha de afirmar que toda la Iglesia, aunque yerre o pueda errar a veces en tales procesos judiciales, no obstante actúa bien y no yerra ni en la fe ni en las prácticas.

## CAPITULUM XXXIV

**In quo declaratur quod aliquis potest condemnari iniuste, scilicet, qui est innocens et tamen iudex iuste eum condemnat, et quod, licet quis iniuste et sine causa noceat alteri, tamen ille iuste damnum patitur, et quod nullo modo possit sibi inferri damnum nisi mereretur illud**

Et tunc potest dici quod ille qui condemnatur, iniuste condemnatur, et tamen Ecclesia iuste eum condemnat vel iudex particularis qui iudicat. Nec valet consequentia, scilicet: “iste condemnatur iniuste a iudice, ergo iudex eum condemnat iniuste”. Committitur enim falsitas compositionis et divisionis, scilicet, quia illud adverbium “iniuste” potest determinare verbum prout respicit suum suppositum vel prout respicit eum in quem transit condemnatio. Uno modo est vera et alio modo est falsa quaecunque istarum propositionum, scilicet, “iudex condemnat istum iuste” et “iste condemnatur iniuste a iudice”. Sicut in ista propositione, “facio te servum entem liberum”, quae potest esse vera vel falsa secundum compositionem illius participii “entem” cum uno accusativo vel cum alio. Nec admiretur aliquis quod iudex possit aliquem iuste condemnare et quod tamen ipse iniuste condemnetur, quia ita accidit in multis aliis, nam saepe quis iniuste nocet alteri et tamen iuste nocetur illi. Et istud est circa omnia mala quae homines in hoc saeculo patiuntur, nam, licet unus homo iniuste noceat alteri, scilicet, quia nullam causam nocendi habet, tamen iuste nocetur illi, scilicet, quia ille meretur illud nocementum sibi inferri secundum iudicium Dei, pro multis quae ipse commisit contra legem Dei, licet nihil commisisset contra illum qui nocet ei nec contra legem humanam.

Nam si daretur quod aliquis homo esset qui nec nocuisset proximo nec, secundum iudicium Dei, mereretur aliquod malum sibi inferri, impossibile est aliquod malum sibi inferri, etiamsi totus mundus conaretur nocere illi, quia alias evacuaretur providentia Dei. Et istam propositionem satis deducit Boetius per totum quartum *De consolatione*, et, quodcumque aliquis homo sic punitur, Deus voluit quod sic puniretur, licet non ex hoc iustificatur actio nocentis, quia ille non egit ut instrumentum Dei, nec ut suscipiens ab eo mandatum nocendi, sed ex desiderio suae voluntatis iniquae.

Accidit tamen interdum quod Deus movet, per providentiam suam, ut aliqui qui non nocuerunt proximis suis, patiantur ab eis magna damna. Nec tamen proximi in hoc peccent, sicut quando quis occidit alium casu, non dante operam rei illicitae et adhibita omni diligentia, tunc non potest imputari ei culpa de illo casu, sed totum retorquendum est in Deum, qui sic fecit ut ille occideretur ab isto ignoranter, sic patet Ex. 21, cum dicitur quod si aliquis, non intendens nocere, occidit proximum a casu, debet confugere in unam de urbibus refugii et non debet pati aliquod malum. Et subditur ibi causa, scilicet: “ego enim tradidi illum in manus eius”, id est, “ego ordinavi totam illam circulationem ut ille caderet in manus alterius”, scilicet, occideretur ab eo.

Ita est in praesenti, quando aliquis innocens accusatur de crimine et convincitur per falsos testes, vel forte per testes erroneos, qui credunt se vera dicere et non dicunt, et iudex condemnat eum. Nam, licet ipse non meruerit malum aliquod pro illa causa et iudex malum ei inferat, meruit tamen malum in Dei iudicio pro aliquibus aliis quae commisit contra Deum, et voluit Deus quod accusaretur nunc et condemnaretur de crimine quod non fecit sive non fecerat, ut solveret poenas criminis quod egerat de quo non accusatur. Et tunc iudex non peccat, quia Deus tradidit illum in manus eius, et est sicut ille qui casu occidit hominem, dans operam rei honestae et adhibita omni diligentia necessaria et convenienti.

## CAPÍTULO XXXIV

**Donde se declara que alguien puede ser condenado injustamente, a saber, aquel que es inocente y a quien sin embargo el juez condena legítimamente, así como que, aunque alguien ocasione algún mal injustamente y sin motivo a otro, no obstante este sufre el daño de manera justa, puesto que de ningún modo se le podría ocasionar daño si no lo mereciera**

De esta manera puede decirse que aquel que es condenado es condenado injustamente, aunque, no obstante, le condena legítimamente la Iglesia o el juez específico que le juzga. De modo que no es admisible esta consecuencia, a saber: “alguien es condenado injustamente por el juez, luego el juez le condena injustamente”. En verdad, se puede producir falsedad tanto en la conjunción como en la separación, a saber, porque el adverbio “injustamente” puede calificar la acción del verbo en tanto que tiene en cuenta el hecho en sí o en tanto que tiene en cuenta aquel contra el que recae la condena. De igual forma, en un sentido es verdadera y en otro sentido es falsa cualquiera de estas proposiciones: “el juez condena a alguien justamente” y “alguien es condenado injustamente por el juez”, como también sucede con la proposición “te hago siervo siendo libre”, que puede ser verdadera o falsa en función de la conjunción de aquel participio “siendo” con un acusativo o con otro<sup>464</sup>. De manera que no debe sorprender a nadie que el juez pueda condenar a alguien justamente pero que, sin embargo, sea condenado injustamente, porque tal cosa les ocurre a muchos, pues, con frecuencia, alguien perjudica injustamente a otro, quien, sin embargo, es perjudicado justamente. Y eso tiene lugar con todos los males que sufren los hombres en nuestro tiempo, pues, aunque un hombre perjudique injustamente a otro, a saber, porque carece de motivo alguno para hacerlo, no obstante, se le perjudica justamente, a saber, porque aquel merece que el daño caiga sobre él en función del juicio de Dios por las muchas faltas que él cometió contra la ley divina, aunque nada haya hecho en contra de aquel que le daña ni tampoco contra la ley humana.

---

<sup>464</sup> En función de que el término “siendo” se refiera a “siervo” o a “libre” la expresión adquiere significados opuestos. Así, la expresión “te hago siervo, siendo libre” es opuesta a la expresión “te hago, siendo siervo, libre”, pues en el primer caso se pasa de la condición libre a la servil, mientras que en el segundo caso se pasa de la condición servil a la condición libre.

Pues si se diera la situación de que hubiera algún hombre que no hubiera hecho mal al prójimo ni que, en base al juicio de Dios, mereciera ningún mal, sería imposible que recayera sobre él mal alguno, incluso si todo el mundo intentara hacerle daño, porque de no ser así perdería su razón de ser la providencia divina<sup>465</sup>. Ya Boecio demuestra fehacientemente esa afirmación a lo largo de todo el capítulo cuarto de su *Sobre la Consolación*<sup>466</sup>, de modo que, siempre que un hombre es castigado de determinada manera, es porque Dios deseó que fuera castigado así, aunque no por ello se justifique el acto de hacer mal, porque la persona que causó el mal no actuó como instrumento de Dios, ni tampoco obedeciendo un mandato suyo de dañar, sino que ello es fruto del deseo de su voluntad inicua.

Con todo, a veces sucede que Dios provoca, mediante su providencia, que personas que no causaron ningún mal a sus semejantes, sufran grandes daños de parte de estos. Sin embargo, no por esto cometen pecado sus semejantes, lo que tampoco ocurre cuando alguien mata a otro de manera fortuita, al no haber tenido lugar nada ilícito y habiéndose tomado todas las precauciones, por lo que no puede ser achacada culpa por aquel suceso, sino que todo ha de ser atribuido a Dios, que fue quien provocó que alguien fuera matado por otro involuntariamente, según consta en Ex. 21, cuando se dice que si alguien, sin tener intención de hacer el mal, mata al prójimo por casualidad, debe refugiarse en una de los lugares de asilo y no debe sufrir ningún mal. También se indica a continuación la causa de tal hecho: “en realidad, yo le puse en las manos del otro”, esto es: “yo he dispuesto todos los hechos de forma que aquel cayera en manos de otro”, es decir, para que fuera matado por él.

Así es en el presente, cuando algún inocente es acusado de un delito y es inculpado por falsos testigos o incluso por testigos dementes, los cuales creen que dicen la verdad pero en realidad no la dicen, y el juez finalmente le condena. Pues, aunque él no sea merecedor de ningún mal por aquella causa y el juez le aplique la pena, no obstante ha

---

<sup>465</sup> El autor, como teólogo y fervoroso cristiano, acepta la providencia divina y el hecho de que los hombres actúen en ocasiones movidos por Dios.

<sup>466</sup> Boecio es un filósofo a caballo entre la Antigüedad y el Medievo. Aristotélico, tradujo y comentó obras de este autor y fue el transmisor de la filosofía griega al occidente medieval. Trabajó en la corte de Teodorico el ostrogodo y, caído en desgracia, fue encarcelado y decapitado. Su obra clave es *La consolación de la filosofía*.



merecido el mal en el juicio de Dios por algunas otras faltas que cometió contra él, de manera que Dios ha deseado que ahora fuera acusado y condenado de un delito que no cometió o no había cometido, para absolverle de las penas del delito que había cometido y por el que no fue acusado. Así, pues, el juez no peca, puesto que Dios le puso al reo en sus manos, por lo que ocurre aquí como con aquel que casualmente mató a un hombre, estando ocupado en asuntos honestos y habiendo tomado todas las precauciones necesarias y oportunas.

## CAPITULUM XXXV

**In quo declaratur quod, licet Christus dederit Ecclesiae Universali privilegium non posse errare in fide et in moribus, non dedit ei privilegium quod simpliciter in nullo errare posset, et quare non et quod nulli concessum est istud privilegium non errandi, nisi Ecclesiae Universali**

Sed adhuc dicet aliquis quod, licet talis error cadat in iudices particulares, tamen in Ecclesiam Universalem non debet cadere vel non convenienter conceditur quod cadat, quia iudices particulares agunt ut homines, Ecclesia autem specialiter dirigitur a Spiritu Sancto, qui promisit ei suam assistentiam, et dicitur esse in medio eius. Etiam quia ipsa Ecclesia, diffiniendo, dicit: “placuit Spiritui Sancto et nobis, congregatis in unum”, quod non competit iudicibus particularibus. Ideo, licet errent tales iudices, Ecclesia nunquam debet errare, quae Spiritum Sanctum habet gubernatorem.

Respondendum quod Deus concedit Ecclesiae suae Universali multa quae nulli hominum concedit, et privilegium non errandi concessit ei, non quidem absolute non errandi, id est, quod in nulla re possit errare, quia tunc necesse erat quod daret ei cognitionem omnis veritatis speculativae quae per omnes scientias haberi potest. Etiam daret ei scientiam omnium particularium contingentium. Et, quia Ecclesia non est nisi congregatio fidelium, haberent multi fideles ista dona, per quae iam essent felices, quae tamen nulli hominum sunt unquam communicate, et iam etiam Apostoli dum vivebant, licet essent confirmati in gratia Spiritus Sancti, non habebant cognitionem omnium particularium, sed, quando scientia aliquorum erat sibi necessaria, per Spiritum Sanctum habebant orando, et interdum sine oratione. Solus autem Christus Homo habuit cognitionem omnium particularium, ita ut in nullo fallere nec falli posset.

Non, ergo, concedit Deus Ecclesiae suae Universali, quamdiu manet in terris, talem gratiam et dona, quia istud pertinet ad gratiam beatitudinis, quando erit in patria. Concedit, tamen, ei quod non possit errare in his quae sunt necessaria ad salutem, scilicet, non potest errare in fide nec in moribus.

Quilibet tamen iudex particularis, et quilibet homo singularis potest in fide errare. Nam si Papa, qui est principale membrum totius Ecclesiae et est caput ministeriale Ecclesiae, potest in fide errare, ut probatum est supra, poterit errare quilibet alius homo, et, tamen, Ecclesia non potest errare. Etiam quilibet iudex particularis potest errare in moribus et effici iniustus, Ecclesia autem non potest errare in moribus, ita ut efficiantur iniusta, cum semper sit sancta. In iudicando, autem, potest quilibet iudex particularis errare ex intentione, scilicet, quia per munera et affectionem inordinatam potest pervertere iudicium, et hoc non potest Ecclesia Universalis, quia iste esset error in necessariis ad salutem. Etiam iudex particularis potest errare in iure et inique iudicare. Ecclesia autem Universalis non potest errare in iure, cum ipsa condat iura.

Licet, ergo, Ecclesia Universalis posset decipi et errare circa particularia accidentia, quia tamen iste error non est damnabilis nec culpabilis aliquo modo, quia non est in illis quae sunt necessaria ad salutem, dicitur absolute quod Ecclesia Universalis non potest errare.

## CAPÍTULO XXXV

**Donde se declara que, aunque Cristo haya otorgado a la Iglesia Universal el privilegio de no errar en la fe ni en las prácticas, no le ha dado el privilegio de no errar absolutamente en nada, así como por qué se produce esto y que a nadie le ha sido concedido ese privilegio de no errar, salvo a la Iglesia Universal**

Pero todavía hay quien sostendrá que, aunque tal error recaiga en los jueces individuales, sin embargo no debe recaer en la Iglesia Universal ni tampoco es conveniente que recaiga en ella, puesto que los jueces individuales actúan como hombres, mientras que la Iglesia es dirigida directamente por el Espíritu Santo, quien le prometió su asistencia, por lo que se dice que está situado en medio de ella. También porque la propia Iglesia, al definirse a sí misma, dice: “le pareció bien al Espíritu Santo y a nosotros, congregados aquí”<sup>467</sup>, algo que no puede aplicarse a los jueces particulares. Por ello, y aunque yerren tales jueces, la Iglesia nunca debe errar, porque tiene al Espíritu Santo como guía.

A esto se ha de responder que Dios concede a su Iglesia Universal muchas cosas que no concede a ningún hombre, y así le concedió el privilegio de no errar, si bien no de manera absoluta, es decir, que en nada pudiera errar, porque en ese caso era necesario que le proporcionara el conocimiento de todo el bagaje académico que puede alcanzarse por medio de todas las ciencias. Incluso le tendría que dar el conocimiento de todas las circunstancias particulares. Y, puesto que la Iglesia no es sino la congregación de los fieles, muchos de estos fieles poseerían esos dones, con los cuales serían dichosos, dones que, sin embargo, nunca han sido transmitidos a ningún hombre, ya que incluso mientras vivieron los Apóstoles, aunque estuvieran confirmados por la gracia del Espíritu Santo, no poseían el conocimiento de todos los asuntos particulares, sino que, cuando necesitaban el conocimiento de alguna cosa, lo obtenían del Espíritu Santo orando o, en ocasiones, sin oración. Únicamente Cristo Hombre poseyó el conocimiento de todos los asuntos particulares, por lo que en ningún tema pudo mentir ni ser engañado.

---

<sup>467</sup> Act. 15.

Así, pues, Dios no ha otorgado a su Iglesia Universal, mientras esta permanezca en la tierra, tal gracia y tales dones, debido a que eso pertenece a la gracia de la felicidad eterna, que se obtendrá cuando esté en su auténtica morada. No obstante, le concede el que no pueda errar en aquellas cosas que son necesarias para la salvación, a saber, que no pueda errar ni en la fe ni en las prácticas.

Sin embargo, cualquier juez individual, como también cualquier hombre particular, puede errar en la fe. Además, si el Papa, que constituye la principal figura de toda la Iglesia y es su cabeza directiva, puede errar en la fe, según antes se ha visto, con mayor razón podrá errar cualquier otro hombre, sin que por ello la Iglesia pueda errar. De igual modo, cualquier juez individual puede errar en las prácticas y establecer prácticas injustas, mientras que por el contrario la Iglesia, siendo siempre santa, no puede ni errar en las prácticas ni permitir que se establezcan prácticas injustas. No obstante, al juzgar cualquier juez individual puede errar deliberadamente, porque, por motivo del desempeño deshonesto de su función o por algún sentimiento deshonesto, puede pervertir el juicio, mientras que esto no puede hacerlo la Iglesia Universal, ya que ello atenta contra lo necesario para la salvación. También el juez individual puede errar en temas jurídicos y juzgar de manera inicua. Por contra, la Iglesia Universal no puede errar en los temas jurídicos, porque ella misma es quien establece las normas legales.

En definitiva, aunque la Iglesia Universal pueda equivocarse y errar en lo referente a los asuntos particulares, como no obstante ese error no es pernicioso ni tampoco se ha cometido de un modo consciente, puesto que no afecta a aquellas cosas que son necesarias para la salvación, se afirma en un sentido general que la Iglesia Universal no puede errar.

## CAPITULUM XXXVI

### **Quod Ecclesia Universalis aliquando accipitur pro Ecclesia congregata, aliquando pro Ecclesia vel multitudine dispersa per totum orbem et quod utroque modo accipitur in Sacra Scriptura et quod sit Ecclesia utroque modo**

Sciendum ulterius quod ista Ecclesia Universalis, de qua agimus, potest accipi dupliciter. Uno modo, pro Ecclesia dispersa. Alio modo, pro Ecclesia congregata. Primo modo, Ecclesia Universalis est universitas omnium christianorum per totum orbem dispersorum in fide Christi et sacramentis participantium et, isto modo, Ecclesia est quoddam corpus mysticum, fide Christi et divinis charismatibus vivificatum et regulatum. Secundo modo accipitur pro multitudine congregata et, tunc, Sacra quaelibet Synodus Generalis legitime congregata vocatur “Ecclesia Universalis”.

Istis duobus modis consuevit accipi Ecclesia modo vulgari et in Sacra Scriptura. De primo, satis manifestum est quia ille est modus communior, et sic accipitur Dt. 23, scilicet: “qui de scorto natus est, non intrabit in Ecclesiam Domini”, id est, non accipiet uxorem de tota multitudine Israel, quae erat quaedam multitudo dispersa per multa loca. Et sic vulgariter accipimus Ecclesiam. De secundo modo, patet per Aristotelem, secundo *Politicorum*, capitulo “De politia chalcedoniorum”, ubi dicitur quod chalcedonii Ecclesiam non faciunt, id est, congregationem populi ad concilium et tractandum de negociis.

Utroque modo istorum accipit saepe Apostolus Ecclesiam in Sacra Ecriptura. De primo patet Eph. 5, scilicet: “viri, diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam”. Et non est Ecclesia particularis, quia non dilexit aliquam unam Ecclesiam specialiter, sed totam dilexit. Etiam eodem capitulo dicitur de matrimonio: “hoc est magnum sacramentum, ego autem dico inter Christum et Ecclesiam”. Et, tamen, non est matrimonium ad quamlibet Ecclesiam particularem, et, cum illae multae sint, diceretur Christus multas uxores habere, et tamen falsum est, quia eodem capitulo dicitur quod Christus assumpsit sibi Ecclesiam unicam, non habentem maculam. Ergo, de Ecclesia Universali loquitur, ad quam est matrimonium Christi, qui est unus, inquantum est unum corpus mysticum, fide animatum et vivificatum et charismatibus divinis regitur.

De secundo modo, patet Act. 15, cum dicitur: “placuit Apostolis et senioribus et Universae Ecclesiae”, ubi non accipitur pro aliqua Ecclesia particulari, nec etiam pro Ecclesia Universali ut dispersa, quia illa non convenit in aliquem unum actum, sed pro Concilio Sacro Universali dicitur. Nam, eodem capitulo agitur de Concilio celebrato Hierosolymis super observatione caeremonialium et ipsum concilium vocatur ibi “Ecclesia”. Sic etiam accipitur Matt. 18, scilicet: “si te non audierit, dic Ecclesiae”, id est, Concilio Generali, quia ibi non potest accipi alio modo, ut infra patebit.

## CAPÍTULO XXXVI

### **Que la Iglesia Universal a veces se entiende como Iglesia congregada y otras veces como multitud dispersa por todo el orbe, que de ambas maneras se entiende en la Sagrada Escritura y en qué consiste la Iglesia en cada uno de los dos casos**

Se ha de saber, profundizando más en el tema, que esa Iglesia Universal de la que hablamos puede entenderse en un doble sentido. De una parte, en tanto que Iglesia dispersa. De otra parte, en tanto que Iglesia congregada. En el primer caso, la Iglesia Universal consiste en la comunidad de todos los cristianos dispersos a lo largo de todo el orbe que participan en la fe de Cristo y en los sacramentos, por lo que, según este sentido, la Iglesia viene a ser una especie de cuerpo místico, establecido y vivificado por la fe de Cristo y por los dones divinos. Por su lado, en el segundo caso se entiende en tanto que multitud congregada, por lo cual cualquier Sínodo Sagrado de carácter general y reunido legítimamente puede ser denominado “Iglesia Universal”.

De esos dos modos se ha entendido habitualmente la Iglesia, tanto en el habla coloquial como en la Sagrada Escritura. Respecto al primero de ellos, es evidente sin ninguna duda que es el más común, siendo el que aparece en Dt. 23: “quien haya nacido de una prostituta, no entrará en la Iglesia del Señor”, es decir, que no tomará esposa entre la multitud de Israel, que era una multitud dispersa por muchos lugares. Y así entendemos la Iglesia de modo coloquial. Respecto a la segunda manera, queda evidenciada a través de Aristóteles, en el segundo libro de su *Política*, dentro del capítulo “Acerca de la organización política de los calcedonios”, donde se dice que los calcedonios no poseen Iglesia, esto es, una congregación del pueblo para reunirse y tratar sus asuntos<sup>468</sup>.

De cualquiera de esas dos maneras también el Apóstol concibe a menudo la Iglesia en la Sagrada Escritura. El primer sentido queda reflejado en Ef. 5: “maridos, amad a

---

<sup>468</sup> Cita desconocida, que no aparece en el lugar referido, ni siquiera en la obra en cuestión. El error pudiera residir en la versión de la *Política* que manejó el autor, pues muchas de ellas contenían grandes imprecisiones e incluso errores sustanciales, más aún si se trata de traducciones de la obra a otra lengua distinta de la original. Para el problema de las citas en el *Defensorio*, véase el punto 4.2.12.



vuestras esposas, como Cristo amó a su Iglesia”. Y aquí no se refiere a la Iglesia particular, puesto que no amó especialmente a ninguna Iglesia determinada, sino que amó a todas ellas. Igualmente, en ese capítulo se habla sobre el matrimonio: “este es un gran sacramento, mas yo lo digo en relación a Cristo y su Iglesia”. Y, sin embargo, no se refiere al matrimonio con ninguna Iglesia en particular, pues, siendo estas muchas en número, más bien se diría que Cristo tenía muchas esposas, lo que por su parte es falso, porque en el mismo capítulo se afirma que Cristo tomó para sí la Iglesia única, la cual no presenta mancha. Por lo tanto, se refiere a la Iglesia Universal, que es con la que se produce el matrimonio de Cristo, quien por su lado es uno, por cuanto que uno es el cuerpo místico, animado y vivificado por la fe y regido por los dones divinos.

El segundo sentido queda reflejado en Act. 15, cuando se dice: “decidieron los Apóstoles, los ancianos y toda la Iglesia...”, donde esta no se entiende como ninguna Iglesia particular, ni tampoco como la Iglesia Universal en tanto que dispersa, puesto que esta no se congrega para un acto determinado si no es en el llamado Sacro Concilio Universal. Así, en ese mismo capítulo se hace referencia al Concilio celebrado en Jerusalén sobre el tema de la observación de los ceremoniales, siendo el propio Concilio denominado allí “Iglesia”. Así también se interpreta en Mt. 18: “si no te escucha, dilo a la Iglesia”, esto es, al Concilio General, porque aquí esta no puede ser entendida de otro modo, como luego se mostrará<sup>469</sup>.

---

<sup>469</sup> Véase el capítulo LXX.

## CAPITULUM XXXVII

**Quod Ecclesia, ut est universitas christianorum dispersorum per totum orbem, non potest errare in fide nec in moribus, et quod Ecclesia Universalis, prout multitudo congregata, scilicet, Concilium Generale, non est realiter Ecclesia Universalis, sed per sufficientem representationem illius Ecclesiae, quae est vere universalis**

Accipiendo primo modo Ecclesiam Universalem, verum est quia illa non potest errare in necessariis ad salutem, scilicet, in fide et in moribus, nam non potest esse quod omnes christiani errent circa aliquem articulum fidei, etiam non potest errare in moribus, quia nunquam dabitur quod omnes christiani sint in peccato mortali.

Licet enim quilibet quandiu vivit possit peccare, Christus tamen, qui Ecclesiam suam dilexit ut corpus suum, praeservat eam divinis charismatibus et regulat ut, licet aliqua membra eius sint interdum in peccato mortali, tota tamen nunquam peccet. Hoc autem patet, quia omni tempore verum est dicere quod Ecclesia Universalis est sancta, iuxta illum articulum “Sanctam Ecclesiam Catholicam”, id est, Universalem, et tamen, si aliquo tempore tota Ecclesia esset in peccato mortali, non esset tunc Ecclesia sancta, quod est impossibile ut non tollatur veritas articuli, qui tamen perire non potest.

Item hoc magis declarat Apostolus Eph. 5, scilicet, quod Christus assumpsit sibi Ecclesiam unicam, non habentem maculam nec rugam. Hoc autem designat totalem puritatem, ideo Ecclesia purissima est. Si, tamen, Ecclesia posset errare in fide et in moribus, et aliquando erraret, non esset iam sine macula et ruga, sed multas maculas et rugas haberet. Non ergo potest errare Universalis Ecclesia ut est dispersa.

Accipiendo secundo modo Ecclesiam Universalem, pro Generali Synodo, etiam convenit sibi quod non possit errare. Sciendum, tamen, quod universitas christianorum dispersa est proprie Universalis Ecclesia militans, autem Generalis Synodus legitime congregata non est realiter Universalis Ecclesia, sed per representationem sufficientem. Et sic patet ex superscriptionibus quibus utuntur Generales Synodi, in hac forma, scilicet, “Sacrosancta Synodus Generalis, in Spiritu Sancto legitime congregata,

Concilium Generale faciens, Ecclesiam Universalem repraesentans”. Et, quia Concilium Generale sufficienter repraesentat Ecclesiam Universalem, potest omnia quae potest Ecclesia Universalis, quae est tota universitas christianorum, si illa ad aliquid faciendum conveniret et habet omnes conditiones Universalis Ecclesiae.

## CAPÍTULO XXXVII

**Que la Iglesia, que es la totalidad de los cristianos dispersos por todo el orbe, no puede errar en la fe ni en las prácticas, y que la Iglesia Universal, en tanto que multitud congregada, es decir, el Concilio General, no constituye en realidad la Iglesia Universal, pero sí una representación adecuada de dicha Iglesia, la cual es verdaderamente universal**

Interpretando del primer modo la Iglesia Universal, es innegable que aquella no puede errar en las cosas necesarias para la salvación, es decir, en la fe y en las prácticas, pues no puede concebirse que todos los cristianos yerren acerca de algún artículo de fe, igual que tampoco puede errar en lo relativo a las prácticas, porque nunca se dará la circunstancia de que todos los cristianos se hallen en pecado mortal.

De esta manera, y aunque cualquiera pueda pecar a lo largo de su vida, Cristo, que amó a su Iglesia como cuerpo suyo que es, la preserva mediante sus dones divinos y establece que, aunque algunos de sus miembros caigan a veces en pecado mortal, eso nunca pueda sucederle a la Iglesia en su conjunto. Por otro lado, esto es evidente si tenemos en cuenta que en todo momento resulta verdadero afirmar que la Iglesia Universal es santa, según reza aquel artículo de fe “Santa Iglesia Católica”, esto es, Universal, y, no obstante, si en algún momento estuviera toda la Iglesia en pecado mortal, no sería por siempre santa, por lo que entonces sería imposible que no se violara la verdad de un artículo que, sin embargo, bajo ningún concepto puede suprimirse.

Del mismo modo también proclama esto el Apóstol en Ef. 5, al decir que Cristo tomó para sí la Iglesia única, no teniendo esta mancha ni arruga, lo que denota una pureza total, por lo que la Iglesia es totalmente pura. No obstante, si la Iglesia pudiera errar en la fe y en las prácticas, y de hecho a veces lo hiciera, ya no estaría sin mancha ni arruga, sino que tendría muchas manchas y arrugas. Por lo tanto, no puede errar la Iglesia Universal en tanto que dispersa.

Entendiendo la Iglesia Universal de la segunda manera, es decir, en calidad de Sínodo General, también en este caso es preciso que no pueda errar. No obstante, se ha

de indicar que la totalidad dispersa de los cristianos constituye propiamente la Iglesia Universal militante, mientras que, en cambio, el Sínodo General legítimamente congregado no constituye realmente la Iglesia Universal, sino una representación, aunque adecuada, de la misma. Y así se aprecia en las intituciones de las que se sirven los Concilios Generales, bajo esta forma: “el Sacrosanto Sínodo General, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, constituyéndose en Concilio General y representando a la Iglesia Universal”. Y, puesto que el Concilio General representa adecuadamente a la Iglesia Universal, puede hacer todo lo que puede hacer la Iglesia Universal, la cual consistiría en la totalidad de los cristianos, actuando por ello como si estos se reunieran para hacer algo y poseyendo todas las características de la Iglesia Universal.

## CAPITULUM XXXVIII

**Quod, licet tam Ecclesia Universalis, quae est dispersa per totum orbem, quam Concilium Generale non potest errare in fide nec in moribus, quando tamen dicitur Ecclesia non potest errare, non intelligitur proprie pro Ecclesia dispersa, sed pro Concilio Generali, et quod ad eum pertinet proprie diffinire in dubiis circa fidem, quod nihil tam proprie convenit ei quam diffinire in fide et determinatio sua est firma sicut Evangelium**

Dicendum tamen quod, licet non posse errare in fide et in moribus convenit verae Ecclesiae Universali, quae est universitas christianorum dispersorum per totum orbem, tamen magis hoc dicitur pro Concilio Generali, quia errare est in eis in quibus potest bene fieri et sic in fide et in moribus dicitur posse errare vel non posse errare qui aliquam operationem regulatam circa fidem et mores habere potest. Et tamen Ecclesia Universalis, prout est universitas christianorum, non habet aliquem actum, quia nunquam omnes christiani conveniunt ad aliquid de fide determinandum. Etiam circa mores non competit toti Ecclesiae Universali unus actus, quia nihil est in quod omnes conveniant ad faciendum, ita quod ille actus dicatur actus omnium christianorum. Cum, ergo, errare vel bene agere sit ibi ubi est agere et toti Ecclesiae Universali, ut est quaedam universitas, non competat aliquis unus actus singularis in fide aut in moribus, non dicetur proprie de Ecclesia Universali quod non potest errare.

De Concilio autem Generali dicitur hoc proprie et convenienter quod non possit errare in fide nec in moribus, quia competit ei aliqua operatio una circa fidem et circa mores. De fide manifestum est quid ad Concilia Generalia pertinent proprie diffinire de fide, condendo novos articulos fidei et determinando dubia quaecunque eveniant in fide, et non est aliquis actus tam proprius Generalium Conciliorum quam determinare de fide. Istud autem patet ex Conciliis Generalibus in Ecclesia a principio suo, et patet de illo famoso Concilio quod tenuerunt Apostoli, seniores et reliqua Ecclesia in Ierusalem, in quo determinata est una veritas fidei, scilicet, quod non tenentur conversi ad Christum de gentilitate observare legalia (Act. 15). Primum etiam Generale et famosissimum Concilium quod post tempora Apostolorum celebratum est tempore Constantini, scilicet, nicenum, factum est ad determinandum veritatem consubstantialitatis Patris et

Filii et circa arianos, ut patet ex primo libro *Historiae tripartitae*. Sic fuit de omnibus aliis conciliis antiquis quae fuerunt post nicenum, quia omnia congregabantur solum, vel saltem principaliter super aliquo facto fidei. Patet hoc ex toto discursu *Historiae tripartitae*. Patet etiam abundantius ex libro Hilarii de synodis et magis in libro Isidori de synodis.

Tanta autem fuit semper in Ecclesia auctoritas Generalium Conciliorum quod nunquam fiebat aliqua determinatio circa fidem nisi in Generali Concilio. Et de hoc vere dicimus quod non potest errare circa fidem. Et sic, quidquid dubii occurrat in fide ad Concilium Generale legitime devolvitur, et, si Concilium determinat aliquam conclusionem esse haereticam vel, quomodocunque, erroneam circa fidem, ita illud firmiter verum est, ut nullo modo possit esse falsum. Ideo, quicumque per Concilium Generale haereticus iudicatur, vere haereticus est.

Hoc Christus concessit Ecclesiae suae, quam Concilium Generale repraesentat, quia, alias, fluctuarem in fide, scilicet, quia multa dubia et divisiones circa fidem evenire debebant. Sic dixerat Apostolus (1 Cor. 11): “oportet haereses esse, ut qui probati sunt manifesti fiant”. Si, ergo, non maneret in Ecclesia militanti unum tribunal, quod errare non posset circa fidem, dubitarem in fide et, licet aliquid determinaretur esse tenendum, non crederem firmiter illud esse verum, sed maneret nobis semper scrupulus dubitationis, cum sciremus, aut putarem, determinatorem posse errare, et sic tota fides periret, cum de ratione fidei non solum sit assentire alicui conclusioni, sed etiam firmiter adhaerere, ita ut nullus scrupulus dubitationis maneat, ut supra declaratum est. Et hoc modo esset Ecclesia male ordinata, cum nullum aliud remedium esset ad certitudinem habendam de dubiis fidei.

Datum est, ergo, Concilium Generale, repraesentans sufficienter Universalem Ecclesiam, quod errare non posset circa fidem, et ad illud pertineret determinare de dubiis fidei. Et determinatio ab eo facta esset ita firma sicut si fieret ore Dei. Ita dixit imperator Constantinus quando vidit sententias datas in Concilio Niceno super consubstantialitate Patris et Filii. Dixit quo ita venerabatur illas sententias ac si ore divino promulgatae forent. Ita dixit Beatus Gregorius et habetur in *Registro* (dist. 13) et in *Decretis* (dist. 15, cap. “Sicut sancti Evangelii”), scilicet, quod ita venerabatur determinata per quatuor Sacra Generalia Concilia sicut quatuor libros Sancti Evangelii

et, tamen, sententiae quatuor librorum Evangelii divino ore, scilicet, ore benedictissimo Christi, promulgatae fuerunt.



## CAPÍTULO XXXVIII

**Que, aunque tanto la Iglesia Universal, que se halla dispersa por todo el orbe, como el Concilio General no pueden errar en la fe ni en las prácticas, no obstante, cuando se dice que la Iglesia no puede errar, con ello no se entiende propiamente la Iglesia dispersa, sino el Concilio General, que es a quien le corresponde propiamente resolver las dudas acerca de la fe, así como que no hay nada tan propio de él como establecer las cuestiones de fe y que cualquier determinación suya es tan incuestionable como el Evangelio**

Sin embargo, se debe indicar que, aunque el hecho de que no pueda errar en la fe ni en las prácticas se predica en relación a la verdadera Iglesia Universal, que consiste en la totalidad de los cristianos dispersos por todo el orbe, esta afirmación, sin embargo, es pertinente ante todo en lo que concierne al Concilio General, porque la posibilidad de errar se aplica a aquellos que pueden hacerlo, siendo así que se dice que en la fe o las prácticas puede o no puede errar quien pueda tener alguna tarea encomendada acerca de dicha fe y de dichas prácticas. No obstante, es evidente que la Iglesia Universal, concebida como la totalidad de los cristianos, no tiene capacidad para realizar ningún acto, puesto que nunca se reúne la totalidad de los cristianos para determinar ninguna cuestión de fe. Para el tema de las prácticas tampoco tiene cabida ningún acto concreto realizado por la totalidad de la Iglesia Universal, porque no existe ninguna ocasión en que todos se reúnan para determinar algo, de manera que ello se pueda considerar un acto común de todos los cristianos. Así, pues, como tanto el errar como el proceder correctamente sólo tienen cabida donde hay posibilidad de actuar y como a la Iglesia Universal, que es una especie de universalidad, no le concierne ningún acto singular en relación a la fe o a las prácticas, no se dirá propiamente de la Iglesia Universal que no puede errar.

En cambio, del Concilio General sí se afirma propia y adecuadamente que no puede errar en la fe ni en las prácticas, porque a él sí le concierne llevar a cabo algún acto determinado sobre estos temas. Respecto a la fe, es evidente que es competencia de los Concilios Generales delimitarla, estableciendo nuevos artículos en relación con ella y dispersando todas las dudas que se susciten en esta materia, de modo que no existe

función más característica de los Concilios Generales que la de definir las cuestiones de fe. Esto es patente en los Concilios Generales de la Iglesia desde sus orígenes y queda evidenciado en aquel famoso Concilio que celebraron los Apóstoles, los ancianos y el resto de la Iglesia en Jerusalén, en el que fue establecida una verdad de fe, a saber, que los conversos a Cristo procedentes del paganismo no estaban obligados a observar las leyes (Act. 15). También el primer, y famosísimo, Concilio General que tuvo lugar después de la época de los Apóstoles se celebró en tiempos de Constantino, a saber, el niceno, y fue convocado para determinar la verdad de la consustancialidad del Padre y del Hijo, así como para tratar el tema de los arrianos, según se desprende del libro primero de la *Historia tripartita*<sup>470</sup>. Lo mismo ocurrió con todos los demás concilios antiguos que hubo después del niceno, puesto que todos eran reunidos exclusiva, o al menos principalmente, para tratar alguna cuestión de fe. Esto queda reflejado en todo el texto de la *Historia tripartita*. Igualmente se recoge con profusión en el libro de Hilario referente a los sínodos<sup>471</sup> y, más aún, en el libro de Isidoro sobre estas asambleas sinodales<sup>472</sup>.

Tan grande fue siempre en la Iglesia la autoridad de los Concilios Generales que nunca se tomaba ninguna determinación en materia de fe de no ser en un Concilio General. Y es por ello por lo que verdaderamente decimos que este no puede errar en materia de fe. Y así, cualquier clase de duda que surja en la fe es enviada legítimamente al Concilio General, de modo que, si el Concilio establece que alguna doctrina es

---

<sup>470</sup> *Historia tripartita* I, 21.

<sup>471</sup> San Hilario de Poitiers es uno de los Padres de la Iglesia primitiva. Vivió en el siglo IV d.C. y fue uno de los más furibundos luchadores contra el arrianismo. Además de sus escritos antiarrianos, escribió *De synodis seu de fide Orientalium*, poco después del Concilio de Nicea, con el fin de extender el credo niceno. En la obra se trata sobre las asambleas conciliares de la época.

<sup>472</sup> No hay constancia de la existencia de ninguna obra de San Isidoro sobre los sínodos, si bien en el *Defensorio* se alude varias veces a ella. Por eso, la referencia debe apuntar a la conocida como *Hispana*, colección de cánones y decretos conciliares que en la época medieval se atribuía a San Isidoro, por más que hoy se dude de su autoría. También pudiéramos estar ante una referencia al capítulo que en las *Etimologías* se dedica a “Sobre los cánones de los concilios” (capítulo 16 del libro VI de la obra). Sin embargo, las alusiones que se hacen, cuando en el *Defensorio* se habla de esta “obra” isidoriana, al detallismo con que en ella se trata el tema de los concilios antiguos nos llevaría a pensar que se refiere a la *Hispana*, pues en el citado capítulo de las *Etimologías* sólo se recogen unas indicaciones vagas a los concilios primitivos de la Iglesia.

herética o, en cualquier caso, errónea con relación a la fe, esa determinación es totalmente verdadera y de ninguna manera puede ser falsa. Por tanto, cualquiera que sea declarado herético por un Concilio General, verdaderamente lo es.

Cristo concedió esta certeza a su Iglesia, a la que el Concilio General representa, porque, en caso contrario, vacilaríamos en la fe, dado que siempre se producirían muchas incertidumbres y divisiones en cuestiones referentes a ella. Así había hablado el Apóstol (1 Cor. 11): “conviene que haya disensiones entre vosotros, para que se manifiesten los que son de virtud probada”. Por tanto, si no existiera en la Iglesia militante un tribunal único, el cual no pueda errar en la fe, dudaríamos sobre ella, razón por la cual, aunque se determinase que algo ha de aceptarse, no creeríamos firmemente que aquello es verdadero, sino que permanecería siempre en nosotros la sombra de la duda, al saber, o al menos existir la posibilidad de ello, que quien lo ha determinado puede errar, de modo que toda fe perecería, pues la función de la fe no consiste únicamente en aceptar una determinada conclusión, sino también en adherirse firmemente a ella, de manera que no permanezca ninguna sombra de duda, como antes se ha puesto de manifiesto. De este modo la Iglesia estaría deficientemente instituida, no contando con ningún instrumento específico para poder resolver las dudas en materia de fe.

Por ello, se ha otorgado al Concilio General, que representa adecuadamente a la Iglesia Universal, la virtud de no poder errar en la fe, de manera que a él le corresponde resolver los problemas en cuestiones de fe. En base a esto, cualquier determinación tomada por él posee tanta solidez como si hubiese salido de la boca de Dios. Así lo expresó el emperador Constantino cuando examinó las disposiciones emanadas del Concilio Niceno referentes a la consustancialidad del Padre y del Hijo, diciendo que veneraba aquellas disposiciones como si hubieran sido emitidas por boca de Dios<sup>473</sup>. En idéntico sentido habló San Gregorio, y así consta en el *Registro* (dist. 13) y en los *Decretos* (dist. 15, cap. “Sicut Sancti Evangelii”), a saber, que veneraba lo establecido por los cuatro Sagrados Concilios Generales tanto como lo establecido por los cuatro libros del Santo Evangelio y, por su parte, las disposiciones de los cuatro libros del Evangelio fueron proferidas por la boca divina, esto es, por la boca bendita de Cristo.

---

<sup>473</sup> *Vida de Constantino III*, 20.

## CAPITULUM XXXIX

### **Quare Deus non reliquit in Ecclesia aliquem modum manifestum ad certificandum de omnibus dubiis, tam circa fidem quam circa cultum, sicut fecit in Veteri Testamento et qui et quot modi fuerunt inter hebraeos certificandi de dubiis vivente Moyse**

Sed obiiciunt quidam, dicentes: “cur Christus non reliquit in Ecclesia aliquod remedium manifestum ad determinationem dubiorum quae occurrerent quotidie, sicut in Veteri Testamento fecerat?”, nam ibi erat facile remedium ad certificationem de omnibus dubiis, tam circa fidem et cultum religionis quam circa alia multa. Et patet de toto tempore quo duravit status iudaicus.

Coepit enim status iste quando Deus eduxit israelitas de Aegypto. Nam tunc accepit illos in populum sibi et dedit eis legem (Ex. 19) et pepigit cum eo foedus (Ex. 24). Et in principio huius status fuit Moyses princeps huius populi, per quem Deus certificabat hebraeos de omnibus dubiis quae accidebant inter eos, et hoc fuit dupliciter, scilicet, quia aut ante fabricationem sanctuarii quod in monte Sinai fabricatum est, aut post fabricationem.

Si ante fabricationem fiebat, sic certificatio quod extra castra israelitarum erat quaedam parva domus, quae vocatur “Tabernaculum Foederis”, in qua manebat Moyses et puer eius Iosue, et quando veniret ad Moysen de castris ut ingrederetur domum illam, descendebat columna nubis super domum illam et loquebatur ibi Deus Moysi, vidente toto populo Israel quod Deus loqueretur ei, ut patet Ex. 33, et ibi de omnibus dubiis certificabatur.

Si autem consideremus tempus post fabricationem sanctuarii, dicendum quod intra sanctuarium erat quaedam domus parva, in occidentali parte sanctuarii, quae vocabatur “Sancta Sanctorum”, in qua erat Arca Foederis, cum duobus cherubim, de qua habetur Ex. 25 et 26, quandocumque Moyses dubitaret in aliquo et vellet habere responsum, intrabat in Sancta Sanctorum et audiebat vocem loquentis ad se de propitiatorio quod erat super Arcam, de medio duorum cherubim. Patet Num. 7. Isto modo Moyses

habebat Deum sibi promptum ad respondendum de quibuscunque dubiis, quandocunque vellet.

Istud duravit aliquanto tempore, postea vero cum quaestiones et negocia populi Israel tantum crescerent ut Moyses solus non posset sufficere ad respondendum. Deus dixit quod acciperet septuaginta seniores de populo et acciperet Deus de spiritu prophético qui erat in Moyse et daret illis. Et sic factum est, quia, cum praesentati fuissent illi seniores coram Domino, cecidit super illos spiritus propheticus et coeperunt prophetare postea, ut patet Num. 11, et ex tunc coeperunt etiam illi septuaginta seniores respondere ad quaestiones populi et, quando illi respondebant, non erat dubitandum de dictis illorum, qui loquebantur prophétice per Spiritum Sanctum, cum dicatur Num. 11 quod prophetaverunt et postea inde quod cessaverunt et, tamen, postquam isti coeperunt prophetare et iudicare populum, non cessavit Moyses iudicare populum et quaerere saepe coram Domino de dubiis populi, sicut prius intrando in Sancta Sanctorum.

Erat, tamen, distinctio inter Moysen et istos septuaginta seniores, sic quod ipse consulebat Dominum super maioribus negociis solum, illi autem in magnis et parvis, sicut erat differentia inter Moysen et alios iudices populi qui non erant prophetae, scilicet, decanos, quinquagenarios, centuriones et tribunos, quia illi solum de parvis iudicabant. Moyses autem de arduis (Ex. 18 et Dt. 1). Et patet quia postea Moyses consuluit Dominum super factis populi, nam Num. 27, cum esset quaestio de filiabus Salphaad an deberent succedere patri, quia non reliquerat ille mares, sed tantum foeminas, detulit Moyses quaestionem ad divinum oraculum et dixit Deus quod succederent. Iterum etiam Num. 36, cum filii Manasse conquererentur quod filiae Salphaad, quae erant de tribu sua, si acciperent viros de alia tribu, diminueretur fors tribus Manasse, detulit Moyses quaestionem ad Dominum et ait quod acciperent viros de tribu Manasse.

## CAPÍTULO XXXIX

**Por qué Dios no ha establecido en la Iglesia ningún modo claro para disipar todas las dudas, tanto las relativas a la fe como al culto, como sí hizo en el Antiguo Testamento, así como cuántas y qué maneras de resolver las dudas existieron entre los hebreos en vida de Moisés**

A pesar de todo, algunos plantean la cuestión de por qué Cristo no dejó establecida en su Iglesia algún modo claro para la determinación de las cuestiones dudosas que surgieran habitualmente, como sí había hecho en el Antiguo Testamento, pues aquí resultaba fácil resolver todas las dudas, tanto en materia de fe y culto religioso como respecto a otros muchos temas, lo que queda patente durante todo el tiempo en el que se prolongó la condición judaica.

En realidad, esa condición comenzó en el momento en que Dios hizo salir a los israelitas de Egipto. Pues fue entonces cuando les consideró su pueblo y les otorgó la ley (Ex. 19) y estableció con él un pacto (Ex. 24). Y durante los primeros tiempos en esta condición fue Moisés el guía de ese pueblo, por medio de quien Dios resolvía a los hebreos todas las dudas que surgían entre ellos, lo cual tuvo lugar de dos distintas maneras, a saber, una anterior a la construcción del santuario que se levantó en el monte Sinaí y otra posterior a dicha construcción.

Si hablamos de antes de la construcción, la solución se daba del siguiente modo: en los alrededores del campamento de los israelitas había cierto habitáculo pequeño, que era denominado “Tabernáculo de la Alianza”, en el que permanecía Moisés y su hijo Josué, de manera que, cuando llegaba alguien a Moisés procedente del campamento y entraba en aquel recinto, una columna de polvo descendía sobre aquella tienda y entonces hablaba Dios a Moisés, siendo conocedor todo el pueblo de Israel de que Dios le hablaba, tal y como aparece en Ex. 33, por lo que el pueblo era sacado de todas sus dudas.

Por el contrario, si consideramos el tiempo posterior a la construcción del santuario, se ha de indicar que dentro del santuario, en su lado occidental, había un recinto

pequeño, que era denominado “Sanctasanctórum”, en el que se hallaba el Arca de la Alianza, con dos querubines, de lo que se trata en Ex. 25 y 26, por lo que, siempre que Moisés dudaba sobre algo y deseaba obtener una respuesta, entraba en el Sanctasanctórum y escuchaba una voz dirigiéndose hacia él desde el propiciatorio que estaba sobre el Arca, en medio de los dos querubines. Así se muestra en Núm. 7. De esa manera Moisés tenía a Dios presto para sacarlo de cualquier duda que tuviera, en cualquier momento que deseara.

Esta situación se mantuvo algún tiempo, pero posteriormente aumentaron tanto los problemas y las preocupaciones del pueblo de Israel que Moisés solo no era capaz de resolverlas, por lo cual Dios le dijo que eligiera setenta ancianos del pueblo y que tomaría del don profético que había en Moisés y se lo transmitiría a ellos. Y así fue realizado, porque, habiendo sido presentados aquellos ancianos ante el Señor, cayó sobre ellos el don profético y a continuación comenzaron a profetizar, tal y como aparece en Núm. 11, y desde entonces aquellos setenta ancianos también empezaron a responder a las cuestiones planteadas por el pueblo y, cuando respondían, no cabía dudar de lo que habían dicho, puesto que hablaban proféticamente por medio del Espíritu Santo. Así, se afirma en Núm. 11 que profetizaron y que después ya no volvieron de hacerlo, aunque, sin embargo, después de que ellos comenzaran a profetizar y a juzgar al pueblo no cesó Moisés de juzgar también al pueblo y de formular frecuentemente preguntas ante el Señor sobre las dudas del pueblo, igual que antes lo hacía entrando en el Sanctasanctórum.

No obstante, existía una diferencia entre Moisés y esos setenta ancianos, a saber, que él consultaba al Señor únicamente sobre cuestiones relevantes, mientras que aquellos lo hacían tanto sobre las cuestiones grandes como sobre las pequeñas, la misma diferencia que existía entre Moisés y los otros jueces del pueblo que no eran profetas, a saber, decanos, quincuagenarios, centuriones y tribunos, porque estos sólo juzgaban los temas triviales, mientras que, por el contrario, Moisés lo hacía con los asuntos arduos (Ex. 18 y Dt. 1). Esto último queda corroborado por el hecho de que poco después Moisés consultó al Señor sobre este tipo de problemas del pueblo, pues en Núm. 27, al plantearse la cuestión sobre si las hijas de Salfad debían suceder a su padre, puesto que aquel no había regresado de los mares y sólo había dejado mujeres, Moisés planteó la cuestión al oráculo divino y Dios le dijo que le sucedieran. De nuevo también aparece

en Núm. 36, cuando los hijos de Manasés se quejaron de que si que las hijas de Salfad, que eran de su misma tribu, tomaban a los hombres de otra tribu, se vería disminuido el patrimonio de la tribu de Manasés, ante lo cual Moisés planteó la cuestión al Señor y este le dijo que tomaran a los hombres de la tribu de Manasés.



## CAPITULUM XL

### **De sex modis consulendi Dominum quos habuerunt israelitae post mortem Moysi, primus fuit per prophetas et ibi multa de differentia et gradu prophetica cognitionis, quia non omnes eodem modo revelationes accipiebant**

Post tempora Moysi manserunt israelitis multi modi consulendi Dominum super dubiis suis, scilicet, sex. Primus per prophetas, tres per sacerdotes, quintus per somnia et sextus per sortes.

De primo, dicendum quod semper in Israel erant multi prophetae per quos Deus respondebat israelitis de omnibus suis dubiis, et non solum de dubiis circa legem et cultum Dei, sed etiam circa negocia populi. Et non solum circa magna, sed etiam circa parva, quae erant quasi nullius valoris. Patet quia Saul, cum perdidit asinas patris sui, ivit ad Samuelem ad quaerendum an invenirentur et respondit ei quod sic (1 Sam. 9). Et ibi innuitur ex verbis pueri Saulis quod quicumque perdebat aliquid vel dubitabat ibat ad Samuelem et respondebat ei et nunquam errabat in responsionibus. Idem patet de Abia Syllonite, ad quem ibant israelitae ad quaerendum de negotiis responsum divinum et, cum iam caligarentur oculi eius, ivit ad eum uxor regis Ieroboam, mutato habitu, ad consulendum super vitam filii sui, qui languebat, et respondit ei (1 Re. 14). Idem patet de Ieremia, a quo saepe quaerebat Sedecias rex, dum esset Ierusalem obsessa, de eventu obsidionis, ut patet Ieremiae a 36 usque ad 40. Et, mortuo Dodolia, iudaei qui manserunt in Iudaea subiecti regi Babylonis quaesierunt an descenderent in Aegyptum vel non, et respondit eis (Ier. 42).

Isti prophetae habebant se multipliciter. Nam aliquando, antequam quis consuleret eos, ipsi sciebant, Deo revelante, quid petendum erat ab eis. Sic patet de Samuele quando iturus fuit Saul ad eum ad consulendum eum super asinabus patris sui, nam una die scivit ante quod venturus esset Saul et quid quaerebat, nam dicitur 1 Sam. 9 quod Deus dixit Samueli: “cras hac hora ipsa quae nunc est mittam ad te virum de Benjamin, ipsum unges in principem populi mei”. Sic etiam patet de Abia Syllonite, quando venit ad eum uxor regis Ieroboam, nam cum intraret per portam, habitu dissimulato, dixit ei Abia: “ingredere uxor Ieroboam, cur te aliam simulas?” (1 Re. 14). Et tunc dixit ei illa

quae ipsa venerat quaesitura. Idem erat de Elisaeo, nam, quando aliquis venturus erat ad consulendum eum super aliquot, consueverat Deus revelare ei prius quaestionem et responsum et, ob hoc, quando venit ad eum sunamita et prostravit se ad pedes eius, et ipse adhuc nesciebat quod illa petitura venerat, miratus est quomodo Deus non revelaverat ei quaestionem, ut patet 2 Re. 4 cum dixit ad Giezi, puerum suum: “dimitte illam, quia anima sua amaritudine est, et Dominus celavit a me nec indicavit mihi”.

Aliquando, autem, prophetae respondebant mox ut quaerebantur, licet prius non scivissent quaestionem, et sic solitus erat facere Elias, ut colligitur 2 Re. 1 et 2. Sic saepe faciebat Elisaeus, ut colligitur 2 Re. 4, 5, 6 et 7.

Aliquando, autem, prophetae nesciebant respondere mox ut quaerebantur ab eis, sed post aliquantulum respondebant. Sic patet de Elisaeo quando rex Israel, rex Iuda et rex Amon quaesiverunt de penuria aquarum et ipse stetit modicum et mandavit venire coram se psalterem, id est, citharistam, et, cum caneret citharista, facta est manus Domini super eum et respondit (2 Re. 3).

Aliquando, autem, prophetae non respondebant statim, ut consulebantur, sed petebant inducias aliquorum dierum, in quibus vacabant orationi et ieiunio, et tunc Deus respondebat eis. Sic patet de Ieremia, quando iudaei manentes in Iudaea post captivitatem Babylonis et destructionem Ierusalem, mortuo Dabshal, quaesiverunt an descenderent in Aegyptum et quid eis eveniret, et Ieremias oravit decem diebus et in ultimo Deus respondit ei (Jer. 42). Sic etiam erat de Daniele quando voluit scire de fine captivitatis Babylonicae et de eventuris populo suo, ut intelligeret quasdam visiones sibi demonstrates, et ieiunavit tribus hebdomadis, panem desiderabilem non comedens et abstinens se ab omnibus deliciis, et in fine trium mense apparuit ei vir Gabriel, qui revelavit ei quod petebat, ut patet Dan. 9 et 10.

Iste modus fuit tam vulgatus apud hebraeos quod fere nihil erat de quo homo vellet habere responsum a Deo de quo non haberet.

## CAPÍTULO XL

**Sobre las seis maneras de consultar al Señor que tuvieron los israelitas después de la muerte de Moisés, dándose el primero de ellos a través de los profetas y produciéndose muchas variaciones en el grado de conocimiento profético, puesto que no todos los profetas recibían las revelaciones del mismo modo**

Después de la época de Moisés permanecieron entre los israelitas múltiples maneras de plantear al Señor sus dudas, concretamente seis. La primera a través de los profetas, tres más por medio de los sacerdotes, la quinta mediante los sueños y la sexta a través de las suertes.

Respecto a la primera, se ha de indicar que siempre hubo en Israel múltiples profetas a través de los cuales Dios resolvía a los israelitas todas sus dudas, y no únicamente las referidas a la ley o al culto de Dios, sino también las que concernían a los asuntos cotidianos del pueblo, y no sólo sobre los relevantes, sino también sobre los triviales, los cuales poseían un ínfimo interés. Esto se aprecia en el hecho de que Saúl, cuando perdió las burras de su padre, se dirigió a Samuel para preguntarle si las encontraría y este le respondió que sí (1 Sam. 9). Y se deduce de las palabras del niño Saúl que cualquier persona que perdía algo o que dudaba de algo se dirigía a Samuel, quien le respondía y además nunca erraba en sus respuestas. Lo mismo se observa respecto de Aijás el silonita, al que acudían los israelitas para obtener una respuesta divina a sus problemas y, al estar ya ofuscados los ojos de este, se dirigió hacia él la mujer de rey Jeroboam fingiendo ser otra, para consultarle sobre la vida de su hijo, quien languidecía, y él le dio una respuesta (1 Re. 14). Igualmente se constata esto en lo tocante a Jeremías, a quien a menudo consultaba el rey Sedecías sobre el asedio de Jerusalén mientras esta estuvo sitiada, tal y como se recoge en Jer. 36 a 40. Por su parte, una vez muerto Godolías, los judíos que permanecieron en Judea sometidos al rey de Babilonia le preguntaron si deberían descender a Egipto o no, respondiéndoles él (Jer. 42).

Estos profetas actuaban de varias maneras. A veces, antes de que alguien les consultara, ellos mismos conocían, al revelárselo Dios, qué les iba a ser solicitado. Así sucedió con Samuel cuando Saúl iba a dirigirse a él para consultarse sobre las burras de

su padre, pues el día anterior ya supo que Saúl habría de llegar y lo que deseaba, dado que se recoge en 1 Sam. 9 que Dios dijo a Samuel: “mañana a esta misma hora te enviaré a un hombre de la tierra de Benjamín y le ungirás como jefe de mi pueblo”. De igual modo, también se evidencia respecto a Ajías silonita, cuando llegó ante él la mujer del rey Jeroboam, pues al atravesar la puerta, fingiendo ser otra, Ajías le dijo: “entra, mujer de Jeroboam. ¿Por qué finges ser otra?” (1 Re. 14). Y entonces le comunicó todas las cosas que ella había ido a saber. Otro tanto ocurría con Eliseo, ya que, cuando alguien iba a presentarse ante él para consultarle sobre alguna cuestión, había tomado Dios la costumbre de revelarle la cuestión y su respuesta, por lo que, cuando llegó a él la sunamita y se postró a sus pies, como ignoraba lo que ella había venido a pedir, se sorprendió de que Dios no le hubiera revelado la cuestión, según se muestra en 2 Re. 4 al dirigirse a Guejazi, su criado: “déjala, porque tiene el alma amargada, aunque Dios me lo ha ocultado y no me lo ha indicado”.

Otras veces también los profetas respondían nada más ser solicitados, aunque, no obstante, antes de ese momento no hubieran tenido conocimiento de la cuestión, siendo esta la manera habitual de proceder por parte de Elías, según se desprende de 2 Re. 1 y 2. Así actuaba a menudo Eliseo, como se recoge en 2 Re. 4, 5, 6 y 7.

En otras ocasiones, por el contrario, los profetas no eran capaces de responder en el mismo instante en que eran solicitados por la gente, sino que lo hacían un poco después. Esto ocurrió con Eliseo cuando los reyes de Israel, Judá y Edom le consultaron sobre la escasez de agua, tras lo cual él permaneció indeciso unos momentos y mandó venir ante su presencia a un músico, en concreto a un citarista, de modo que, mientras este tocaba su instrumento, la mano del Señor se posó sobre él y pudo responder a la cuestión (2 Re. 3).

También podía ocurrir, sin embargo, que los profetas no respondieran en el momento en que eran consultados, por lo que solicitaban un período de algunos días, durante los cuales se dedicaban a la oración y al ayuno, tras lo cual Dios les proporcionaba la respuesta. Así se observa en el caso de Jeremías cuando los judíos que permanecían en Judea después de la cautividad de Babilonia y la destrucción de Jerusalén, una vez muerto Godolías, le preguntaron si deberían descender a Egipto y qué les pasaría, tras lo cual Jeremías oró durante diez días y fue en el último día cuando Dios le respondió (Jer.

42). Esto le ocurrió también a Daniel cuando deseó saber el momento en que finalizaría la cautividad babilónica y lo que habría de sucederle a su pueblo, de manera que, para interpretar algunas visiones que había tenido, observó la abstinencia durante tres semanas, no consumiendo alimento y rechazando todos los placeres, al final de las cuales se le apareció, bajo forma humana, el arcángel Gabriel, quien le comunicó lo que deseaba saber, tal y como se recoge en Dan. 9 y 10.

Este procedimiento profético, por tanto, fue tan común entre los hebreos que no había prácticamente ningún asunto sobre el que el hombre deseara obtener respuesta de parte de Dios que no la obtuviera.

## CAPITULUM XLI

### **De secundo modo consulendi Dominum, qui erat per sacerdotes et erat divisus in tres modos, et qui erant illi et quomodo fiebant**

Secundus modus consulendi Deum erat per sacerdotes et iste erat divisus in tres.

Primus erat faciendo quaestionem praesente veste sacerdotali. Erat autem modus quod Sacerdos Magnus indueretur vestibus suis sacris, praecipue illa quae vocabatur “rationale” et “ephod”, et tunc fiebat quaestio et illico Deus respondebat. Sic fecit David quando erat in Ceila et audivit quod Saul veniret ad capiendum eum, dixit ad Abiathar Summum Sacerdotem: “applica ephod”, quo applicato, dixit David: “Domine Deus audivit famam servus tuus quod descendat Saul ut destruat civitatem per me, si est ita an non?”. Et ait Dominus: “descendet Saul”. Et tunc dixit David: “si descenderit Saul, nunquid tradent me viri Ceilae in manus eius?”. Et respondit Dominus: “trident”. Quo cognito, fugit inde David antequam descenderet Saul (1 Sam. 23). Et iterum, cum latrunculi amalecitarum succendissent urbem Siceleg et captivas duxissent uxores David et omnia bona eius et virorum suorum, eo absente, dixit ad Abiathar Summum Sacerdotem: “applica ephod”, quo applicato, dixit David: “persequar latrunculos hos et comprehendam an non?”. Et ait Dominus: “persequere, absque dubio enim comprehendes eos et excuties praedam”. Et sic factum est (1 Sam. 30).

De istis quaestionibus, an fierent per quaerentem vel per sacerdotem et an in scripto vel in voce, et de multis aliis circumstantiis, declaratum est late 1 Sam. 23 et 30. Fiebant autem istae responsiones virtute cuiusdam vestis sacerdotalis quae vocabatur “rationale” vel “pectorale” et erat vestis quadrata ad magnitudinem unius palmi et ponebatur in pectore Summi Sacerdotis. De ista veste, quid esset et de virtute eius, declaratum est Ex. 28.

Secundus modus consulendi Dominum per sacerdotes erat quando ipsi intrabant in Sancta Sanctorum et hoc fiebat per solos Summos Sacerdotes. Hoc autem erat sicut diximus supra de Moyse, scilicet, quod intrabant in Sancta Sanctorum et audiebant vocem loquentis de propitiatorio. Erat tamen differentia inter Moysen et Summos

Sacerdotes, quia Moyses intrabat quodcumque volebat in Sancta Sanctorum, non praemissa aliqua caeremonia, ut colligitur Num. 7, nam ibi non dicitur ad aliud, nisi quod cum Moyses ingrederetur ut consuleret oraculum audiebat vocem loquentis ad se de propitiatorio de medio cherubim. Summus autem Sacerdos non poterat intrare quodcumque vellet in Sancta Sanctorum, sed solum semel in anno, in die propitiationis, quod erat die decima septimi mensis (Lev. 16), et tunc debebat secum portare vas plenum prunis et thymiamate, ut vapor crassus inde procedens obfuscaret oculos eius et non posset videre ea quae erant iuxta Sancta Sanctorum, et, tunc, loquebatur Deus ad illum. Quod colligitur quia eodem capitulo dicitur quod, quando Summus Sacerdos intraret in Sancta Sanctorum, nullus homo esset in exteriori tabernaculo, quod erat apud Sancta Sanctorum, et hoc non erat propter aliud nisi ut nemo audiret ea quae loquebatur Deus ad sacerdotem. De hoc magis declaratum est Lev. 16. Iste modus tamen consulendi rarior erat, quia non poterat fieri nisi semel in anno et solum super rebus pertinentibus ad statum totius populi, quia illa die expiatur pro peccatis totius populi et confitebatur Summus Sacerdos super caput capri emissarii peccata totius populi (Lev. 16).

Tertius modus consulendi per sacerdotes erat per vestes Sacerdotis Magni, scilicet, per ephod. Nam ephod erat quaedam vestis quae vocatur “superhumerales” et super duos humeros sacerdotis habebat duos sardonycos, et dicit Iosephus (*Antiquitatum* 3) quod, quando populus progressurus erat ad bellum, induebatur sacerdos ephod et ex fulgore illarum sardonycum sive onychinorum colligebatur manifeste an hebraei vincerent vel vincerentur. Iste modus consulendi non erat satis usitatus, sed solum erat quando populus iturus foret ad bellum.

## CAPÍTULO XLI

### **Sobre la segunda manera de consultar al Señor, la cual se llevaba a cabo a través de los sacerdotes y se dividía a su vez en tres clases, así como cuáles eran estas y en qué consistían**

La segunda forma de consultar al Señor se producía por medio de los sacerdotes, la cual a su vez podía revestir tres formas diferentes.

La primera consistía en realizar la consulta utilizando la vestimenta sacerdotal. El procedimiento consistía en que el Gran Sacerdote se vestía con su vestimenta sagrada, principalmente con aquella que se denominaba “racional” o “efod”, tras lo cual se planteaba la cuestión y al instante Dios respondía. De tal modo actuó David cuando estaba en Queila, pues, oyendo que Saúl vendría a apresarle, le dijo al Sumo Sacerdote Abiatar: “trae el efod”. Una vez hecho esto, dijo David: “Señor, tu siervo ha oído el rumor de que Saúl se dispone a bajar a Queila para destruir la ciudad por causa mía. ¿Es ello cierto o no?”. Y el Señor afirmó: “Saúl bajará”. Entonces David preguntó: “cuando Saúl haya bajado, ¿me entregarán los habitantes de Queila a sus manos?”. Y respondió el Señor: “te entregarán”. Una vez conocido esto, David huyó de allí antes de que descendiera Saúl (1 Sam. 23). Y de nuevo, habiendo incendiado la ciudad de Siceleg los ladronzuelos del pueblo de los amalecitas y habiéndose apoderado de las mujeres y los hombres de David, así como también de todos sus bienes, mientras este estuvo ausente, dijo al Sumo Sacerdote Abiatar: “trae el efod”. Una vez hecho esto, dijo David: “¿debo perseguir a estos ladronzuelos? ¿los alcanzaré o no?”. Y dijo el Señor: “persíguelos, porque sin duda los alcanzarás y les arrebatarás su presa”. Y así se hizo (1 Sam. 30).

En relación con estas prácticas, asuntos tales como si fueron llevadas a cabo por el solicitante o por un sacerdote o si fueron recogidas por escrito o de forma oral, además de otros muchos detalles, se exponen ampliamente en 1 Sam. 23 y 30. Esas respuestas eran dadas por obra de cierta vestimenta sacerdotal que era denominada “racional” o “pectoral” y que consistía en un atuendo cuadrado del tamaño de un palmo y se colocaba en el pecho del Sumo Sacerdote. Sobre esa vestimenta, en qué consistía y su virtud, se habla detalladamente en Ex. 28.



La segunda manera de consultar al Señor por medio de los sacerdotes se producía cuando ellos entraban en el Sanctasanctórum y en este caso se hacía exclusivamente a través de los Sumos Sacerdotes. El procedimiento ya lo detallamos antes al hablar de Moisés, a saber, que entraban en el Sanctasanctórum y escuchaban una voz hablando desde el propiciatorio, aunque existía una diferencia entre Moisés y los Sumos Sacerdotes, puesto que Moisés entraba en el Sanctasanctórum siempre que lo deseaba, aunque no fuese a realizar ninguna ceremonia, según se deduce de Núm. 7, dado que aquí no se especifica nada, salvo que cuando Moisés entraba para consultar el oráculo oía la voz del querubín dirigiéndose a él desde el medio del propiciatorio. En cambio, el Sumo Sacerdote no podía entrar en el Sanctasanctórum cuando lo deseara, sino únicamente una vez al año, el día de la propiciación, que era el día décimo del séptimo mes (Lev. 16), e incluso entonces debía llevar consigo un vaso lleno de brasas y timiama para que el denso humo procedente de ellos ofuscara sus ojos y no pudiera ver lo que había junto al Sanctasanctórum, hecho lo cual Dios le hablaba. Esto se confirma por cuanto que en ese mismo capítulo se dice que, cuando el Sumo Sacerdote entrara en el Sanctasanctórum, ningún hombre permanecería en el exterior del tabernáculo, el cual se hallaba situado junto del Sanctasanctórum, y ello no tenía otra explicación sino evitar que alguien oyera lo que Dios le decía al sacerdote. Sobre todo esto se habla extensamente en Lev. 16. No obstante, este segundo modo de consultar era poco usual, puesto que no podía realizarse sino una vez al año y sólo podía versar sobre aspectos concernientes a todo el pueblo, dado que en aquel día se expiaban los pecados de todo él, los cuales revelaba el Sumo Sacerdote sobre la cabeza del macho cabrío emisario (Lev. 16).

La tercera manera de consultar mediante los sacerdotes se realizaba también mediante los vestidos del Gran Sacerdote, es decir, mediante el efod. Este consistía en una especie de vestimenta que a veces se denominaba “sobrehumeral”, pues sobre los dos hombros del sacerdote tenía dos sardónicas, y dice Josefo (*Antigüedades* 3) que cuando el pueblo iba a emprender una guerra, el sacerdote se vestía el efod y por el brillo de aquellas sardónicas o de los ónices se intuía claramente si los hebreos vencerían o serían vencidos<sup>474</sup>. Este tercer modo de consultar tampoco era muy habitual, sino que sólo se utilizaba cuando el pueblo iba a comenzar una guerra.

---

<sup>474</sup> *Antigüedades* III, 8.9.

## CAPITULUM XLII

### **De quinto modo consulendi Dominum, per somnia, et qualia erant illa somnia et sexto modo consulendi, scilicet, per sortes, et de sortibus divisoriiis et consultoriis et quando erant licitae**

Quintus modus principales, in ordine, erat per somnia, qui erat satis frequentatus. Et non est putandum quod istud esset credere somniis nostris, nam ista est superstitio et Deus noluit observari somnia (Dt. 18 et in multis locis). Sed fiebat sic, quod quando quis habebat aliquod honestum quod urgebat eum, in quo rationabiliter desiderabat scire responsionem a Domino. Si non erat sibi in promptum alio modo scire, ieiunabat et orabat aliquot diebus et deinde ibat ad dormiendum. Et Dominus per somnium ostendebat ei declarationem illius dubii. Et ponitur a Sacra Scriptura iste modus inter modos consulendi Dominum, ut patet 1 Sam. 28, scilicet: “Saul consuluit Dominum et non respondit ei per sacerdotes nec per prophetas ne per somnia”.

Sextus modus consulendi Dominum erat per sortes. Sunt autem duplices sortes, scilicet, quaedam divisoriae et aliae consultoriae. De sortibus divisoriiis nihil est ad praesens, quia istae sunt quibus nos utimur quando volumus multas res inter multos dividere. Sors consultoria est quando volumus, de una aliqua re, scire cui ex multis proveniat vel quis ex multis illam rem fecit de qua quaeritur. Et isto modo Iosue, de mandato Dei, quaesivit per sortes quis peccasset in anathemate Ierico et divisit populum per tribus et capta est sorte tribus Iuda et illam divisit per familias et capta est familia Zare, et ista familia divisa est per domos et sors cecidit super domum Zabdi, et illa divisa est per viros et cecidit sors super Achor, et lapidatus est, ut patet Iosue 7.

Iste modus consulendi Dominum, maxime circa criminalia, erat valde periculosus et erat valde incertus, scilicet, quia nesciebatur an Deus concurreret cum sortibus ad ostendendum veritatem per illas, ideo nunquam iste modus veniebat in usum, nisi quando Deus expresse mandabat, quia tunc apparebat manifeste quod ipse concurreret cum sortibus ad ostendendum veritatem per illas. Et ob hoc non ponitur iste modus inter alios modos consulendi Dominum qui ponuntur 1 Sam. 28, scilicet: “Saul consuluit

Dominum et non respondit ei per sacerdotes nec per prophetas nec per somnia”. De sortibus quando sunt licitae declaravi Num. 24 et 26.

Isti modi erant valde convenientes, potissime quidam eorum qui erant valde faciles, ita ut in omni re posset homo scire per illos iudicium Dei, et, tamen, inter istos erant duo praecipui et faciliores, scilicet, per prophetas et per sacerdotes consulendo in “rationali”, et in hoc dicebatur esse virtus ad cognoscendum omnia dubia israelitarum. Sic dicitur Ex. 28, scilicet: “portabit Aaron iudicium filiorum Israel in pectore suo”. Portabat vestem, quae vocabatur “rationale”, et in virtute illius iudicabat de omnibus dubiis filiorum Israel, ut declaratum est.

## CAPÍTULO XLII

### **Sobre la quinta manera de consultar al Señor, a través de los sueños, y cuáles eran aquellos sueños, así como sobre la sexta manera de consultarle, a saber, mediante las suertes, y sobre las suertes divisorias y consultorias y cuándo eran lícitas**

La quinta manera básica, siguiendo el orden<sup>475</sup>, tenía lugar a través de los sueños, algo que se hacía con relativa frecuencia. Pero no por ello se ha de pensar que debemos creer en nuestros sueños, pues, en realidad, eso constituye una superstición y Dios nunca ha deseado que sean acatados los sueños (Dt. 18, entre otros lugares). No obstante, a veces sí se procedía así, por ejemplo cuando alguien tenía un problema honesto que le preocupaba y para el que, por una causa justificada, deseaba conocer la respuesta del Señor. En este caso, si no tenía otro medio para saberlo en breve, ayunaba y oraba durante algunos días y después se retiraba a dormir. Entonces, durante el sueño, el Señor le mostraba la solución a aquel problema. En la Sagrada Escritura se incluye este procedimiento entre los modos de consultar al Señor, como queda reflejado en 1 Sam. 28: “Saúl consultó al Señor y no obtuvo respuesta por medio de los sacerdotes, de los profetas ni de los sueños”.

La sexta manera de consultar al Señor era mediante las suertes. Ahora bien, las suertes son de dos tipos, a saber, divisorias y consultorias<sup>476</sup>. Las primeras son ajenas a nuestro tema, porque son aquellas de las que nos servimos cuando queremos repartir distintas cosas entre varias personas. La suerte consultoria hace referencia a cuando deseamos conocer, respecto a un determinado asunto, de quién procede o quién realizó aquella acción que estamos investigando. Fue de este modo como Josué, por mandato de Dios, indagó mediante las suertes quién había pecado contra el anatema de Jericó y

---

<sup>475</sup> Esto es, el orden de frecuencia de utilización de los medios de consulta al Señor.

<sup>476</sup> El derecho canónico distingue a su vez, dentro de las suertes consultorias, dos tipos de suertes: las consultorias propiamente dichas (a las que se recurre para “consultar” a Dios sobre un tema) y las divinatorias (a las que se acude para tratar de “adivinar” sucesos ocultos o futuros, siendo los encargados de hacerlo los adivinos y similares y existiendo en ellas un pacto, explícito o implícito, con el demonio). Las primeras serían lícitas, mientras que las segundas no lo serían. Sobre estas cuestiones trata la decretal de Gregorio IX *Sobre los sortilegios*.

dividió al pueblo en tribus y fue elegida al azar la tribu de Judá, a la cual dividió en clanes, siendo elegido el clan de Zare, y este clan fue dividido en familias y la suerte recayó sobre la familia de Zabdi, la cual fue dividida en individuos y la suerte recayó en Acán, quien fue lapidado, según consta en Josué 7.

Esta forma de consultar al Señor, sobre todo en lo que se refiere a actos delictivos, era muy arriesgada, además de incierta, pues no se sabía si Dios actuaría mediante las suertes para mostrar la verdad, por lo que nunca este procedimiento era usado, excepto cuando Dios expresamente lo ordenaba, porque entonces era evidente que sí actuaría mediante las suertes para mostrar la verdad a través de ellas. Por esta razón, este procedimiento no se incluye junto a las otras maneras de consultar al Señor que se detallan en 1 Sam. 28 cuando se dice: “Saúl consultó al Señor y no obtuvo respuesta por medio de los sacerdotes, de los profetas ni de los sueños”. Sobre cuándo son consideradas lícitas las suertes se habla en Núm. 24 y 26.

Estos modos referidos eran muy oportunos, principalmente algunos de ellos que resultaban muy asequibles, y mediante ellos el hombre podía conocer el juicio de Dios en relación a cualquier asunto, aunque, no obstante, es verdad que entre ellos había dos principales y más asequibles que el resto, a saber, el recurso a los profetas y, sobre todo, a los sacerdotes, mediante la consulta del “racional”. En este último método se decía que residía la virtud para resolver todas las dudas de los israelitas. Así se expresa en Ex. 28: “portará Aarón el juicio de los hijos de Israel en su pecho”. De este modo, portaba un vestido, que se denominaba “racional”, en virtud del cual resolvía todas las dudas de los hijos de Israel, según se declara en ese mismo capítulo.

## CAPITULUM XLIII

### **Quod omnes sex modi consulendi Dominum cessaverunt apud iudaeos multo tempore ante adventum Christi**

Cessaverunt, autem, isti modi consulendi Dominum apud israelitas aliquanto tempore antequam Christus veniret.

De principali modo, qui erat per prophetas, patet, quia tempore machabaeorum, quando Iudas Machabaeus et iudaei purificaverunt altare quod contaminaverant gentiles offerendo in eo porcos et immunda sacrificia diis suis, abstulerunt lapides altaris et posuerunt eos in monte, nec ausi fuerunt eos dimittere in altari tanquam mundos nec comminuere eos et convertere in calcem aut ponere in loco immundo tanquam pollutos et inutiles, sed posuerunt eos in montem et dixit Iudas Machabaeus quod manerent ibi lapides illi quousque veniret propheta Domini fidelis, qui diceret quid faciendum esset de eis. Et sic apparet quod tunc non erat aliquis propheta inter israelitas per quem scirent veritatem. De hoc 1 Mac. 4.

Nec legitur fuisse aliqui prophetae inter iudaeos post captivitatem Babylonis, nisi Esdras, Aggeus, Zacharias et Malachias, qui fuerunt immediate post captivitatem, ut colligitur ex libris suis. Residuo autem tempore usque ad Christi adventum, quod fuit sancta s quadringentorum annorum, non legitur habuisse prophetas nec poterant consulere Dominum per illos.

De alio modo, qui erat per ephod Sacerdotis Summi, scilicet, per sardonyces eius fulgentes, patet, quia Iosephus (*Antiquitatum* 3) dicit quod per ducentos annos antequam inciperet scribere librum *Antiquitatum* cessavit fulgor illarum sardonycum et sic iam non poterant scire dubia per illas, quia per fulgorem iudicabatur. Fuit tamen Iosephus paucis tempore post Christum et forte natus est Iosephus adhuc vivente Christo, nam Ierusalem eversa fuit a romanis quadraginta duobus annis post Christi mortem et, tamen, multo tempore ante eversam Ierusalem erat Iosephus dux belli iudaeorum contra romanos in urbe quae vocabatur Iotapata, ut ipse testatur in libro *De Bello Iudaico* quem

conscripsit. Et sic, plusquam per centum et quadraginta annos ante Christi nativitatem cessaret fulgor sardonycum.

De alio modo qui erat quando sacerdos intrabat Sancta Sanctorum et loquebatur ei Dominus de medio duorum cherubim super Arcam, dicendum quod cessaverat plusquam sexcentis annis ante Christi nativitatem, quia iudaei iam non habebant Arcam. Illa quippe ante captivitatem babylonicam per Ieremiam fuerat de templo educta et tulit eam in montem Phasga, ubi erat sepultus Moyses, et posuit eam in spelunca illa cum corpore Moysi, ut patet 2 Mac. 2. Non ergo posset iam Sacerdos Magnus audire Dominum loquentem super Arcam post captivitatem babylonicam.

De alio modo consulendi, qui erat per rationale sacerdotis, quod iam cessasset patet, quia sicut cessaverat virtus sardonycia quae erat in ephod Summi Sacerdotis, ita cessaret virtus ipsius rationalis, quia rationale et ephod quasi idem vestimentum erant, cum unum esset mixtum in alio, Ex. 28, scilicet: “rationale erat colligatum per catenulas et iuncturas fabrefactas in foramine quadrato ephod”.

De omnibus autem modis consulendi Dominum generaliter quod cessavissent iam tempore machabaeorum patet, quia quando Iudas Machabaeus posuit lapides pollutos altaris in monte (1 Mac. 4) dixit quod manerent ibi quousque venire fidelis propheta qui diceret quid de illis fieri debet. Si aliquis modus adhuc consulendi Dominum maneret, consulissent Dominum per illum quid agendum esset de lapidibus. Et, tamen, sub dubio reliquerunt eos in montem, ut futuris temporibus sciretur quid agendum foret de illis. Ergo non habebant aliquem modum per quem consulere possent Dominum.

Aliis autem temporibus saepe cessabant apud iudaeos omnes modi consulendi Dominum, scilicet, quia ipse iratus nolebant respondere per aliquem illorum. Et in tantum durabat hoc quod credebant iudaei quod nunquam amplius Deus responderet eis per aliquem modum. Sic patet Psal. 73, cum dicitur: “signa nostra non vidimus, iam non est propheta et nos non cognoscet amplius”. Et dicitur: “signa nostra non vidimus”, id est, non videmus responsonem Dei per aliquem de sex modis quibus solebamus consulere Dominum, quia isti modi erant signa inter Deum et populum, scilicet, signa se intelligendi, sicut voces nostrae vocantur signa mentis nostrae (*Peri Hermeneias* 1),

scilicet, quia sunt signa per quae mutuo nos intelligimus. Et dicitur “iam propheta non est”, id est, nullus propheta per quem consultus Deus respondeat.

Si obiiciatur quod iste qui componebat psalmum istum erat propheta, dicendum quod erat de illis prophetis per quos Deus pronunciabat laudes suas et psalmos, sed non de illis per quos consuleretur et responderet. Et talis erat David, quia ipse fecit plures psalmos quam omnes alii prophetae simul et, tamen, Deus nunquam respondebat per eum, sed potius ipse in dubiis suis consulebat Dominum per alios, scilicet, interdum per Sacerdotem Magnum, interdum per prophetas. Patet de Sacerdote Magno, nam ter consuluit David Deum per Abiathar Sacerdotem Magnum, ut patet 1 Sam. 23 et 30. De prophetis patet saepe, nam Deus non consueverat loqui per se ad David, sed per aliquem prophetam, sicut si loqueretur ad quemcunque profanum virum. Patet, nam, quando voluit aedificare templum, Nathan propheta fuit ad eum missus ut ne aedificaret (2 Sam. 7 et 1 Chron. 17) et quando peccavit cum Bethsabee et fecit occidi Uriam, missus est ad eum Nathan propheta (2 Sam. 12), et quando, post paenitentiam, Deus commutavit ei poenam, missus est iterum Nathan ad revelandum hoc (eodem capitulo). Item propheta Gad missus fuit ad eum ad nunciandum ut fugeret, cum sequebatur eum Saul (1 Sam. 22). Et quando peccavit numerando populum, missus est ad eum Gad denuncians poenam (2 Sam. 24 et 1 Chron. 21).

Et de multis aliis prophetis erat sic. Et, tamen, David vocatur propheta per excellentiam, quasi ipse fuerit summus omnium. De differentia istorum prophetarum, scilicet, qui canebant Dei laudes, et illorum per quos Deus, consultus, respondebat vel, non consultus, aliqua annunciari mandabat, declaratum est satis (1 Sam. 10 et 19 et 1 Chron. 25). Et dicitur ultra: “et nos non cognoscet amplius”, id est, nunquam iam veniet aliquis propheta qui nos cognoscat et respondeat nobis de dubiis. Hoc dicebatur quia tanto tempore fuerant sine prophetis et aliis modis consulendi Dominum quod quasi desperabant se iam habituros aliquando prophetas.

Isti modi quandiu manserunt fuerunt valde útiles, faciles et certissimi, cum per quemlibet eorum Deus responderet. Sed lex Novi Testamenti est perfectior Veteri Testamento et magis ordinata. Debuit ergo relinqui a Christo modus aliquis ita certus sicut unus de illis ad certificandum nos de omnibus dubiis, quae accidere possent in Novo Testamento. Et, tamen, nullus talis modus est in Novo Testamento ad



certificandum de dubiis, quia nec prophetas habemus nec vestes sacerdotales in quibus  
Deus consultus respondeat nec aliquid consimile.

## CAPÍTULO XLIII

### **Que las seis maneras de consultar al Señor dejaron de practicarse por parte de los judíos mucho tiempo antes del advenimiento de Cristo**

Sin embargo, esas maneras de consultar al Señor por parte de los israelitas desaparecieron bastante tiempo antes de la venida de Cristo.

Respecto a la forma principal, que era la que se realizaba a través de los profetas, no cabe ninguna duda de ello, puesto que en tiempo de los macabeos, cuando Judas Macabeo y los judíos purificaban el altar que los gentiles habían contaminado ofrendando en él cerdos y otros sacrificios inmundos a sus dioses, arrancaron las piedras del altar y las llevaron al monte, no atreviéndose ni a dejarlas en el altar como si estuvieran limpias ni a destruirlas y convertirlas en cal, como tampoco las pusieron en un lugar inmundo en tanto que impuras y nocivas, sino que las colocaron en el monte y dijo Judas Macabeo que aquellas piedras permanecerían allí hasta que llegara el profeta fiel del Señor, que diría lo que habría de hacerse con ellas. De este modo queda demostrado que en ese momento no existía ningún profeta entre los israelitas por medio del cual pudieran conocer la verdad. Sobre esto, véase 1 Mac. 4.

Por su parte, tampoco se lee que haya existido ningún profeta entre los judíos después de la cautividad de Babilonia, salvo Esdrás, Ageo, Zacarías y Malaquías, que vivieron inmediatamente después de la cautividad, según se desprende de sus respectivos libros. Igualmente, en el tiempo restante hasta la venida de Cristo, que comprendió más de cuatrocientos años, no se lee que haya habido profetas ni que pudieran consultar al Señor mediante ellos.

Sobre la otra manera, la que se realizaba a través del efod del Sumo Sacerdote, es decir, por las sardónicas resplandecientes de este, también se evidencia lo mismo, ya que Josefo dice (*Antigüedades* 3) que doscientos años antes de que empezara a escribir su *Libro de las antigüedades* cesó el fulgor de aquellas sardónicas, de manera que ya no podían resolver sus problemas a través de ellas, puesto que se juzgaba según ese

fulgor<sup>477</sup>. Sin embargo, Josefo vivió poco tiempo después que Cristo, e incluso puede que naciera en vida de este, puesto que Jerusalén fue saqueada por los romanos cuarenta y dos años después de la muerte de Cristo y, no obstante, ya mucho tiempo antes de la destrucción de Jerusalén estaba Josefo dirigiendo la guerra judía contra los romanos en la ciudad que se denominaba Jotapata, según él mismo declara en el libro *Sobre la guerra judía*<sup>478</sup> que compuso. Así es que con anterioridad a los ciento cuarenta años antes del nacimiento de Cristo cesaría el fulgor de las sardónicas.

En lo que concierne al procedimiento que consistía en que el sacerdote entraba en el Sanctasanctórum y Dios le hablaba desde un lugar en el medio de los dos querubines que había sobre el Arca, se ha de decir que había dejado de practicarse seiscientos años antes de que Cristo naciera, porque los judíos ya no disponían del Arca, pues con anterioridad a la cautividad de Babilonia había sido sacada del templo por Jeremías, quien la llevó al monte Pasga, donde había sido sepultado Moisés, y la colocó en la gruta junto al cuerpo de Moisés, según se desprende de 2 Mac. 2. En consecuencia, el Gran Sacerdote no podría ya oír a Dios hablando sobre el Arca después de la cautividad de Babilonia.

Respecto a otro procedimiento de consulta, el que se realizaba mediante el racional del sacerdote, es obvio que había cesado igualmente, puesto que, igual que se había extinguido la virtud sardónica que residía en el efod del Sumo Sacerdote, también habría desaparecido la virtud del propio racional, porque el racional y el efod constituían prácticamente una misma vestimenta, al estar el uno entremezclado con el otro (Ex. 28): “el racional estaba atado mediante cadenillas y ligaduras entrelazadas en el orificio cuadrado del efod”.

En términos generales, todos los procedimientos de consulta hacia el Señor ya habían desaparecido en la época de los macabeos, puesto que cuando Judas Macabeo colocó las piedras contaminadas del altar en el monte (1 Mac. 4) dijo que permanecerían allí hasta que llegara un fiel profeta que dijera qué se debe hacer con ellas. No obstante, si se hubiera mantenido en ese momento algún modo de consultar al Señor, lo hubiesen

---

<sup>477</sup> *Antigüedades* III, 8.9.

<sup>478</sup> *Sobre la guerra judía* III, 140-144.

utilizado para consultarle qué habría de hacerse con las piedras. Sin embargo, ante la duda, las abandonaron en el monte, hasta que en algún momento se supiera qué se habría de hacer con ellas. Por lo tanto, no disponían de ningún modo por el que pudieran consultar al Señor.

No obstante, hay que decir que también sucedía con frecuencia que en determinados momentos se interrumpían todas las vías que tenían los judíos para consultar al Señor, por ejemplo cuando este, enojado, no deseaba responder mediante ninguno de ellos. Y a veces se prolongaba tanto tiempo esta situación que los judíos pensaban que ya nunca más les respondería Dios mediante ninguno de los procedimientos. Así se evidencia en Sal. 73, cuando se dice: “no vemos nuestras señales, no existen ya profetas y nosotros no conoceremos más”. Y se dice “no vemos nuestras señales”, es decir, no vemos la respuesta de Dios a través de ninguno de los seis modos por medio de los cuales solíamos consultar al Señor, puesto que esos modos constituían señales entre Dios y su pueblo, esto es, señales de entendimiento, de igual manera que nuestras voces se consideran las respectivas señales de nuestra mente (*Sobre la Interpretación 1*), a saber, porque son señales mediante las cuales nos entendemos mutuamente. Y se dice que “no existen ya profetas”, esto es, no existe ningún profeta a través del cual Dios respondía cuando era consultado.

Si alguien objetara que quien componía este salmo era precisamente un profeta, se ha de decir que pertenecía a aquella clase de profetas por medio de los cuales Dios transmitía sus alabanzas y salmos, pero no a aquella otra mediante la cual era consultado y emitía su respuesta. Ese era el caso de David, puesto que él compuso muchos más salmos que todos los demás profetas juntos y, no obstante, Dios nunca respondía a través de él, sino que, por el contrario, era él quien le transmitía al Señor sus dudas a través de otros, a saber, a veces a través del Gran Sacerdote y otras veces a través de los profetas. Esto es evidente en el Gran Sacerdote, puesto que por tres veces consultó David al Señor por medio del Gran Sacerdote Abiatar, según se aprecia en 1 Sam. 23 y 30. Por su parte, también queda constatado con frecuencia en lo que respecta a los profetas, puesto que Dios se había habituado a hablar a David no de forma directa, sino mediante algún profeta, como si hablara a cualquier hombre común, lo que se percibe cuando deseó edificar el templo y el profeta Natán fue enviado a él para que no lo edificara (2 Sam. 7 y 1 Crón. 17), cuando pecó con Betsabé e hizo matar a Urías y fue

enviado a él de nuevo el profeta Natán (2 Sam. 12) o cuando, después de la penitencia, Dios le conmutó la pena y fue enviado otra vez el profeta Natán para decírselo (mismo capítulo). De igual modo, cuando Saúl le perseguía, el profeta Gad fue enviado ante él para pedirle que huyera (1 Sam. 22). Y cuando pecó censando al pueblo, de nuevo Gad fue enviado a él para comunicarle la pena (2 Sam. 24 y 1 Crón. 21).

Lo mismo le ocurrió con muchos otros profetas. Y, no obstante, David es considerado el profeta por excelencia, como si hubiera sido el más grande de todos. La diferencia entre estos profetas, es decir, los que cantaban las alabanzas a Dios, respecto a aquellos a través de los cuales Dios respondía cuando era consultado o, aunque no hubiera sido consultado, cuando ordenaba que se transmitiera algún mensaje, ha sido desarrollada por extenso en 1 Sam. 10 y 19 y en 1 Crón. 25. Y se dice luego: “y nosotros no conoceremos más”, esto es, nunca ya vendrá ningún profeta que nos informe y responda a nuestras dudas. Todo esto se decía porque habían estado tanto tiempo sin profetas ni ninguno de los otros modos de consultar al Señor que prácticamente ya habían perdido toda esperanza de volver a tener profetas algún día.

Todos esos modos permanecieron vigentes durante todo el tiempo que se mostraron eficaces, asequibles e incuestionables, respondiendo Dios a través de cualquiera de ellos. Pero la ley del Nuevo Testamento resulta más perfecta y más clara que la del Antiguo Testamento, por lo que debió mantenerse por parte de Cristo alguna manera tan evidente como aquellas para sacarnos de todas las dudas que pudieran surgir en torno al Nuevo Testamento. Y, no obstante, ninguno de esos procedimientos está presente en el Nuevo Testamento para resolver las dudas, porque no hallamos profetas ni vestidos sacerdotales ni nada semejante mediante lo cual Dios responda cuando es consultado.

## CAPITULUM XLIV

**Quod status Novi Testamenti sit melius ordinatus et perfectior quam status Veteris Testamenti et in quo et quomodo lex vetus quaedam permittit, lex tamen nova nullum saltem minimum et quare non decuit dari iudaeis a principio legem perfectam sicut est lex nova et quod lex vetus est quasi media inter purum bonum et purum malum**

Respondendum quod lex Novi Testamenti et status iste est valde melius ordinatus quam status Veteris Testamenti. Quod patet quia per legem veterem nemo poterat deduci ad perfectionem, ut dicit Apostolus ad Haeb. 7, scilicet: “neminem ad perfectionem deduxit lex”. Et tamen in Novo Testamento est via ad perfectionem et saepe dicitur: “si vis esse perfectus, fac talia et talia”.

Item in Veteri Testamento permissa fuerant aliqua quae erant mala, ut dare ad usuram extraneo, etiam dare libellum repudii (Dt. 23 et 24). In Novo autem Testamento dixit Christus quod iam non esset sic. Unde Matth. 5 et 19 retulit Christus multa quae licita apud antiquos videbantur et emendavit ea, dicendo quod de caetero non fierent, sed magis limavit et restrinxit viam.

Haec autem differentia Novi et Veteris Testamenti non est tanquam ordinator Novi Testamenti sciverit dare bonas leges et disponere bene politiam suam et ordinator Veteris Testamenti, aut nesciverit bonas leges dare, aut potius malas sive imperfectas dare voluerit, sicut dixit Manichaeus, scilicet, quod Deus bonus dederat Novum Testamentum et Deus malus dederat legem Moysi, et Deus bonus fecerat lucem et masculum et Deus malus fecerat tenebras et foeminam. Abominanda enim haec sunt pariter et ridicula. Nam idem Deus et Dominus est qui dedit legem hebraeorum Moysi reducendo eos de Aegypto et qui in fine temporum, carne velatus, Novum Testamentum instituit. Sed istud longe excellentius fuit quam lex Moysi quia ipse conditor videbat sic expedire.

Erant enim iudaei populus rudis et incredulus et assuetus malis moribus a pueritia sua. Ideo, non erat ei danda lex confestim perfecta, quia non possent ad eam pervenire

transeundo subito et sine medio de extreme ad extremum. Lex autem Novi Testamenti data est tempore quo homines erant dispositi ad perfectionem, ideo debuit esse perfecta. Lex autem quae data est iudaeis debuit esse talis quae esset media inter purum malum et purum bonum. Purum malum erat conversatio gentilium in sacrificiis deorum suorum, in quibus non solum licebat malum, sed etiam quicumque mala plura faciebat plus placebat diis suis turpissimis. Purum bonum est lex Novi Testamenti, quae ita per omnia pura est sicut argentum igne examinatum, quae nec minimum malum permittit, sed ad omnem virtutem promovet et omne vitium detestatur. Et non solum detestatur vitia, sed etiam illa removet quae possunt esse vitiorum occasio, suadens hominibus venire ad perfectionem vendendo omnia et erogando pauperibus pro Christo et tollendo crucem et sequendo eum. Erat autem ista lex tam perfecta et sancta quod, si tradita fuisset iudaeis a principio, nullo modo potuissent eam tolerare et mox abiecissent et fieret prorsus inutilis. Debuit, ergo, dari lex quae esset media inter purum malum quod continebant institutiones deorum gentilium et purum bonum quod continet lex Christi. Talem autem legem necesse erat continere aliquid imperfectum, vel malum large loquendo, et aliquid bonum, ut sic participaret cum utroque extremo. Et sic fuit, quod aliqua praecepta continebant ibi bonum, per quod homo ordinabatur in rectam fidem et in cultum unius veri Dei, et alia praecepta, quae melius vocarentur permissions, continebant imperfectionem gentilitatis, scilicet, dare ad usuram, dare libellum repudii et quod homo occideret inimicum suum. Quia tamen, ubi aliquid de malo est, totum cui commiscetur malum est, cum bonum non possit consistere nisi ex causa integra convenientibus in unum omnibus circumstantiis bene ordinatis, et malum sit ex defectibus singularibus, ut ait Dionysius et colligitur *Ethicorum* 2. Oportuit quod ad hoc, quod tota lex iudaica non esset mala, quod ex concessione legislatoris fieret licitum id quod alias erat illicitum, et sic factum est quia dare libellum repudii, dare ad usuram et persequi inimicum ad mortem non fuit peccatum iudaeis quandiu duravit lex illa, licet aliqui contrarium velint, quod esset satis absurdum, de quo late disputavimus (Dt. 24).

## CAPÍTULO XLIV

**Que la ordenación del Nuevo Testamento es más clara y perfecta que la ordenación del Antiguo Testamento y en qué casos y de qué manera la antigua ley permite ciertas cosas que la nueva ley no permite bajo ningún concepto, así como por qué no resultó apropiado que se otorgara a los judíos desde el principio una ley perfecta como es la ley nueva y que la antigua ley está a medio camino entre el bien puro y el mal puro**

Debemos indicar que la ley del Nuevo Testamento, así como ordenación de este, es bastante más clara que la ordenación del Antiguo Testamento. Esto es evidente por cuanto que mediante la antigua ley nadie podía ser conducido a la perfección, tal y como dice el Apóstol en Heb. 7: “la ley no condujo a nadie a la perfección”. Y, sin embargo, en el Nuevo Testamento se halla el camino hacia la perfección y, de hecho, a menudo se indica tal circunstancia del modo: “si quieres alcanzar la perfección, haz tales y tales cosas”.

De igual manera, en el Antiguo Testamento habían sido permitidas algunas prácticas que eran negativas, como cobrar con interés al extranjero e incluso dar el libelo de repudio (Dt. 23 y 24). En el Nuevo Testamento, por el contrario, Cristo dijo que ya no sería así, por lo que en Mt. 5 y 19 Cristo tomó muchas cosas que se consideraban lícitas entre los antiguos y las modificó, estableciendo que en adelante no fueran realizadas, con lo cual delimitó y estrechó más el camino.

Esta diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento no se debe a que el ordenador del Nuevo Testamento haya sabido dictar leyes justas y desarrollar una política justa mientras que el ordenador del Antiguo Testamento no supo dictar buenas leyes o incluso pretendió dar unas imperfectas o incluso malas, que es lo que sostuvo Maniqueo<sup>479</sup>, a saber, que el Dios bueno había otorgado el Nuevo Testamento y el Dios malo había otorgado la ley a Moisés, así como que el Dios bueno había creado la luz y lo masculino y el Dios malo la oscuridad y lo femenino. En realidad, estas dos

---

<sup>479</sup> Véase nota 218.



afirmaciones han de ser desterradas a la vez por absurdas, pues es el mismo Dios y Señor el que otorgó la ley de los hebreos a Moisés al sacarlos de Egipto y también el que al final de los tiempos, hecho hombre, estableció el Nuevo Testamento. En verdad, la mayor excelencia de este respecto a la ley de Moisés viene dada porque su mismo creador estimaba que debía ser así.

Eran ciertamente los judíos un pueblo primitivo e incrédulo, habituado a las malas prácticas a causa de su inmadurez<sup>480</sup>. Así, pues, no era recomendable otorgarles una ley perfecta de modo súbito, puesto que no podrían alcanzar a cumplirla instantáneamente sin que hubiera una etapa intermedia entre ambos extremos. Por el contrario, la ley del Nuevo Testamento es otorgada en el momento en que los hombres ya estaban predispuestos a la perfección, por lo que la misma debía ser perfecta. Por otro lado, la ley que fue dada a los judíos debía ser de tal condición que estuviese en medio del mal puro y del bien puro. El mal puro venía representado por la práctica de los gentiles en los sacrificios a sus dioses, entre los cuales no sólo se permitía el mal, sino que quien hacía mayor mal causaba mayor agrado a sus dioses infames. El bien puro viene representado por la ley del Nuevo Testamento, la cual es tan pura para todas las cosas como la plata pasada por el fuego<sup>481</sup> y no tolera el mínimo mal, sino que despierta toda virtud y rechaza todo vicio. Y no sólo rechaza los vicios, sino que también aparta todo aquello que pudiera dar ocasión a ellos, persuadiendo a los hombres para que alcancen la perfección, lo que se logra vendiendo todas sus cosas y repartiendo el dinero entre los pobres por Cristo, llevando su cruz y siguiéndole. Esa ley era tan perfecta y santa que, si hubiese sido otorgada a los judíos desde el principio, de ninguna manera la hubieran podido soportar y pronto la hubieran rechazado, por lo que les habría sido entregada totalmente en vano. Por tanto, se les tuvo que proporcionar una ley que estuviese a medio camino entre el mal puro que contenían las prácticas de los dioses de los gentiles

---

<sup>480</sup> El autor, siguiendo una idea común entre los autores medievales, contraponen la barbarie del pueblo judío, común a todos los pueblos primitivos, al refinamiento de la civilización grecolatina, en la que vivieron los primeros cristianos. Por ello, como se expondrá repetidamente en los siguientes capítulos, la antigua ley judía era dura y contenía aspectos bárbaros, rasgos que no se hallan en la ley de Cristo, y es o porque cada una de las leyes se acomodó al pueblo al que iban destinadas, a saber, el judío y el cristiano respectivamente.

<sup>481</sup> Alusión al Salmo 12, donde se recoge la expresión “las palabras de Dios son sinceras, como plata refinada por el fuego”.

y el bien puro que contiene la ley de Cristo. Ante ello, resultaba necesario que dicha ley contuviera algo imperfecto, o incluso malo estrictamente hablando, a la vez que algo bueno, para que así participara de ambos extremos. Y así ocurrió, dado que algunos preceptos contenían algo bueno, en virtud de lo cual el hombre era encauzado en la recta fe y en el culto al único Dios verdadero, mientras que otros preceptos, que mejor se denominarían permisiones, contenían imperfecciones de los gentiles, a saber, practicar la usura, dar el libelo de repudio o el hecho de que un hombre pudiera matar a su enemigo. No obstante, allí donde se halla algo de mal todo se mezcla con él y se vuelve malo, puesto que el bien no puede tener sino sus características íntegras, acomodándosele sólo todo aquello que esté bien dispuesto, y el mal consiste en un defecto de alguna de ellas, según dijo Dionisio<sup>482</sup> y también se desprende de *Ética* 2<sup>483</sup>. Por ello resultó necesario, con el fin de que toda la ley judaica no fuese mala, que en virtud de una concesión del legislador fuera lícito lo que de otro modo sería ilícito, y por este motivo dar el libelo del repudio, practicar la usura o perseguir al enemigo hasta la muerte no se consideró pecado entre los judíos a lo largo de todo el tiempo que estuvo vigente aquella ley, aunque algunos hubieran deseado lo contrario, si bien esto último resultaba extremadamente absurdo, cuestión de la que hemos hablado ampliamente (Dt. 24)<sup>484</sup>.

---

<sup>482</sup> Se refiere al Pseudo Dionisio, autor bizantino que vivió entre los siglos V y VI d.C. y que se hizo pasar en sus escritos, para conferirles una mayor autoridad, por Dionisio el Aeropagita, discípulo de San Pablo en Atenas. Su obra más conocida es *Acerca de los nombres de Dios*, en cuyo capítulo IV aparece esta idea.

<sup>483</sup> *Ética* II, 6.

<sup>484</sup> Se trata en definitiva, además de preparar a los judíos para la perfección de la nueva ley, de legalizar algo detestable para que de esta manera esté regulado, lo que siempre será preferible a que un acto ya reprochable de por sí carezca de ordenación. Por su parte, y como se especifica, la cuestión es tratada ampliamente por el autor en su *Comentario al Deuteronomio*, XXIV.

## CAPITULUM XLV

**Quod lex nova, quae est simpliciter bona, fuisset iudaeis mortifera et inutilis et ibi tres optimae opiniones inter legem novam et veteram et quod non expedit pro civitate quaerere optimam politiam, sed utilior est illa quae est imperfecta, et quod non convenit dari optimas leges cuilibet politiae**

Ista lex, aliquantulum bona et aliquantulum imperfecta et, ut ita dicam, mala, data est iudaeis et convenienter data est, quia non decebat nec expediebat eis meliorem legem dare propter suam imperfectionem, sicut est in infantibus recenter natis, quibus lac dandum est et non cibus solidus, et, licet cibus solidus absolute melior sit et magis nutriat et immaneat membris, tamen pro infantibus, propter suam teneritatem, esset mors, quia non possent digerere illum et morerentur fame.

Istam comparationem ponit Apostolus loquens corinthiis, qui erant novi in doctrina fidei et, ob hoc, Apostolus non declarabat eis mox secreta et ardua fidei, sed ea quae planiora erant, ut patet 1 Cor. 3, scilicet: “ego, fratres, non potui loqui vobis quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus, tanquam parvulis in Christo. Lac vobis dedi potum et non escam, non enim poteratis, sed et nec nunc potestis”, scilicet, sumere escam. Quando autem iam est aliquis instructus et exercitatus, debent ei dici ardua et secreta fidei. Sic dicit Apostolus (1 Cor. 2), scilicet: “et ego, cum venissem ad vos, fratres, non veni in sublimitate sermonis, non enim scire me iudicavi inter vos, nisi Christum, et hunc crucifixum”. Et sequitur: “sapientiam autem loquimur inter perfectos”. Sic etiam patet 1 Pe. 2, cum dixit Beatus Petrus noviter conversis et adhuc rudibus in fide, scilicet: “quasi modo geniti infantes, lac rationabile concupiscite”, id est, non concupiscatis scire altitudinem secretorum fidei, quia ista sunt sicut solidus cibus, sed concupiscite lac rationabile, id est, doctrinam planam, quae est lac rationabile, id est, lac rationis et intellectus, et non est lac corporis. Vel dicitur lac rationabile, id est, conveniens quantum vos potestis capere.

Alia similitudo est vel comparatio sicut si quis comparet virum ad puerum, nam doctrina ac vita viri melior est, excellentior et liberior est quam vita et doctrina pueri, nam vir liber est, puer autem sub paedagogo est et timore et verberibus ad bonum

inducitur, vir autem solo amore et libertate. Sic comparat Apostolus istas duas leges (Gal. 4), dicens quod quanto tempore haeres parvulus est, nihil differt a servo, cum sit Dominus omnium, sed sub tutoribus et auctoribus est usque ad tempus praefinitum a patre. Ita dicit quod eramus nos cum essemus in statu Veteris Testamenti. Et subdit lex itaque paedagogus noster fuit in timore.

Alia similitudo est de ordinante politiam et leges pro illa, nam, inter politias quae distinguuntur per genera principatus, nulla est simpliciter melior quam illa quae, regitur principatu monarchico, quia iste est simpliciter bonus et convenit naturae, ut patet *Metaphysicae* 12, scilicet: “mala est pluralitas principum, bonus est unus princeps”. Et patet hoc magis *Ethicorum* 8 et *Politicorum* 3. Et, cum iste principatus sit simpliciter bonus, dicit Aristoteles quod melius et securius est politiis habere principatum democraticum quam aristocraticum vel monarchium, licet isti sint duo boni principatus et democraticus sit tertius de malis principatibus et imperfectis. Et hoc solum est propter imperfectionem eorum qui sunt in politia, nam non possent tolerare forte optimum principatum sine invidia et scandalis et istum, qui est imperfectus, quia est possibilis communicari omnibus, tolerant.

De legibus eodem modo est, quia, sicut non convenit pro qualibet politia quaerere optimum principatum, ita nec convenit ei dare leges optimas, quia optimae leges illae dicuntur quae plura mala vetant et pauciora vel nulla permittunt. Homines tamen imperfecti non possent tales leges tolerare, ideo convenit hominibus imperfectis dare leges imperfectas. Sic autem erant Iudaei quando exierunt de Aegypto, nam erant assueti ad cultum idolorum, ut declaratur Ezechielis 33. Et huius signum est quia, illico ut de Aegypto exierunt, petiverunt fieri sibi deos qui praecederent eos et fecerunt vitulum aureum (Ex. 32), scilicet, quia deus quem celebrant in Aegypto erat quidam bos qui, arte daemonum, apparebat vivens quolibet anno certo die et ambulabat ante aegyptios, de quo satis dictum est (Ex. 32). Erant etiam assueti ad omnem immunditiam gentilium, ideo non videbatur possibile eis transire de imperfectione subito, immo, de puro malo ad purum bonum, et sic data est eis talis lex.

## CAPÍTULO XLV

**Que la ley nueva, que es totalmente buena, hubiera sido mortífera e inútil para los judíos, a la vez que también se dan tres acertadas visiones sobre la ley nueva y la antigua, así como que no conviene a una comunidad pretender para sí un ordenamiento político óptimo, sino que resulta más eficaz aquel que es imperfecto, y que no conviene que sean dadas leyes óptimas a cualquier comunidad política**

Esa ley, en un sentido buena pero también en otro sentido imperfecta o incluso mala, fue concedida a los judíos y ello se hizo de forma acertada, puesto que no resultaba apropiado ni útil para ellos que se les proporcionara una ley mejor debido a su imperfección, igual que ocurre entre los niños recién nacidos, a los que hay que darles leche y no alimentación sólida, puesto que, aunque la alimentación sólida sea mucho mejor y más nutriente y ayude más a los miembros, no obstante, en los recién nacidos y a causa de su delicadeza, ello supondría la muerte, por cuanto que no podrían digerirla y morirían de hambre.

El Apóstol utiliza esta comparación al dirigirse a los corintios, quienes acababan de entrar en la fe, y a causa de ello el Apóstol no les comunicaba todavía los secretos y las cosas más complejas de dicha fe, sino las que eran más sencillas, como se dice en 1 Cor. 3: “y yo, hermanos, no he podido hablar con vosotros en calidad de espirituales, sino en tanto que carnales, como a niños en Cristo. Os he dado de beber leche, no alimento sólido, porque no lo podíais recibir, aunque tampoco ahora lo podéis hacer”, esto es, consumir alimento sólido. Por el contrario, cuando alguien ha sido instruido y ejercitado, ya se le deben decir las cosas complejas y los secretos de la fe. Así lo expresa el Apóstol (1 Cor. 2): “yo, hermanos, al llegar a vosotros, no he venido con capacidad para daros grandes discursos, pues nunca entre vosotros me consideré conocedor de nada, excepto de Jesucristo, y además crucificado”. Y prosigue: “predicamos la sabiduría entre los perfectos”. Así también se evidencia en 1 Pe. 2, cuando San Pedro se dirigió a los recién convertidos y todavía rudos en la fe: “como niños recién nacidos, anhelad la leche racional”, es decir, no anheléis conocer lo más elevado de los secretos de la fe, porque eso equivale al alimento sólido, sino anhelad la leche racional, es decir, la doctrina sencilla, que es la denominada leche racional, esto

es, la leche de la razón y del intelecto, pero que no es leche corporal. Y se dice leche racional porque es lo que, de modo “razonable”<sup>485</sup>, podéis tomar.

Otra similitud o comparación viene referida a la equiparación de un hombre con un niño, pues la formación y la vida del hombre son mejores, más perfectas y más libres que la vida y la formación del niño, pues el hombre es libre y, en cambio, el niño queda bajo el tutor, a la vez que es inducido a hacer el bien sólo mediante el temor y los castigos, mientras que el hombre lo hace únicamente por amor y libertad. Así compara el Apóstol esas dos leyes (Gál. 4), diciendo que durante todo el tiempo que el heredero es un niño, en nada difiere del siervo, aunque realmente sea señor de todo, sino que está bajo tutores y administradores hasta el tiempo establecido por el padre. Y dice que eso era lo que nos sucedía cuando estábamos en la condición del Antiguo Testamento. Y a continuación sostiene que de ese modo la ley fue nuestra tutora en el temor.

Un símil más se obtiene a partir del ordenamiento político y las leyes que emanan de él, pues entre las formas políticas que se distinguen en los diferentes tipos de gobiernos, ninguna es absolutamente mejor que aquella que se basa en el principio monárquico, porque este es completamente bueno y conforme a la naturaleza, tal y como queda recogido en *Metafísica* 12: “mala es la pluralidad de príncipes, bueno es un único príncipe”<sup>486</sup>. Esto se desarrolla más en *Ética* 8<sup>487</sup> y *Política* 3<sup>488</sup>. Pero, aunque sea ese gobierno totalmente bueno, dice Aristóteles que es mejor y más seguro para las comunidades políticas tener un gobierno democrático que uno aristocrático o monárquico, aunque estos sean los dos gobiernos buenos y en cambio el democrático esté en tercer lugar, incluyéndose ya entre los gobiernos malos e imperfectos. Y esto únicamente se debe a la imperfección de las personas que se ocupan de la política, pues

---

<sup>485</sup> En el símil de la leche racional se combinan los dos significados del término “racional”. Por un lado el término se utiliza en el sentido de referente a la razón o a la capacidad intelectual, en tanto que la leche estimula esta capacidad humana. Por otro lado se usa en el sentido de adecuado o conveniente (“razonable”) para las circunstancias, puesto que San Pedro considera que esta leche es la más conveniente para los neófitos, dada su situación.

<sup>486</sup> *Metafísica*, XII, 10. Constituye la frase final del capítulo. Aristóteles toma la cita de la *Ilíada* de Homero y refleja la concepción política predominante entre los antiguos, alejada de las formas de participación populares en el gobierno de las comunidades.

<sup>487</sup> *Ética* VIII, 10.

<sup>488</sup> *Política* III, 7.

a duras penas pueden soportar el mejor gobierno sin que les surja la envidia y los conflictos, mientras que, por el contrario, a este último gobierno, aunque es imperfecto, lo toleran mejor, puesto que en él resulta posible que todos participen<sup>489</sup>.

En lo referente a las leyes nos encontramos con idéntica situación, porque, igual que no conviene a ninguna forma política lograr el mejor gobierno, tampoco le convendría a ninguna darse leyes óptimas, porque se consideran leyes óptimas aquellas que prohíben la mayoría de las cosas malas, de tal manera que permiten muy pocas o ninguna de ellas. Sin embargo, los hombres imperfectos no podrían soportar tales leyes, por lo que a ellos conviene darles leyes imperfectas. De esta condición eran los judíos cuando salieron de Egipto, pues estaban habituados al culto de los ídolos, según se declara en Ez. 33. Y una prueba de esto reside en el hecho de que, nada más partir de Egipto, pidieron que se les fabricaran dioses que les guiaran y fabricaron un becerro de oro (Ex. 32), a saber, porque el dios al que adoraban en Egipto era una especie de carnero que, con aspecto de demonio, cobraba vida un día concreto al año y deambulaba ante de los egipcios, episodio que se recoge con detalle en Ex. 32<sup>490</sup>. También estaban acostumbrados a todas las inmundicias de los gentiles, por lo que no parecía posible hacerles abandonar súbitamente la imperfección ni, menos aún, hacerles pasar del mal puro al bien puro, de modo que les fue otorgada la referida ley.

---

<sup>489</sup> Para las ideas políticas del Tostado, véase su obra *De optima politia (El gobierno ideal)*.

<sup>490</sup> Entiéndase el episodio del becerro de oro, no el referente al dios -carnero egipcio. Por su parte, el culto a los bóvidos en el antiguo Egipto -y también en otras culturas de la Antigüedad- fue muy habitual, como lo prueba la existencia de numerosas deidades que presentaban esta forma, desde Amón hasta Apis, pasando por otros dioses menores como Jnum. El texto hace referencia a alguna ceremonia realizada en honor de estos dioses, por lo que los egipcios, y también los hebreos, estarían muy familiarizados con este tipo de deidades, ante lo cual desearon volver a adorarlo, de ahí la fabricación del becerro de oro. Estos temas los trata el autor más detenidamente en su *Comentario al Éxodo (XXXII, 11)*.

## CAPITULUM XLVI

### **Quare in veteri lege permittebantur quaedam, quae erant simpliciter mala, scilicet, usura, libellus repudii et occisio inimicorum innocentum, et quodlibet speciali causa et quomodo in nova lege nihil istorum permittitur**

Ex hoc autem fundamento patere potest causa omnium imperfectionum quae ponuntur vel permittuntur in Veteri Testamento. Unde necesse erat quod in eo permitterentur aliqua quae essent alias mala et ponerentur aliqua quae essent secundum se inutilia. De primis, patet quia malum erat dare ad usuram, sive fratri sive alienigenae. Concessit tamen Deus iudaeis quod darent ad usuram alienigenis (Dt. 23). Et hoc quia ipsi erant tam cupidi lucri quod, si non permitteretur eis dare ad usuram gentilibus, darent ad usuram fratribus suis iudaeis, vel nunquam mutarent aliquid sed magis iurarentur adinvicem et praedas agerent.

Item permisit Deus quod daretur libellus repudii quando mulier non placeret viro, quia si non permisisset Deus istud, erant iudaei tam crudeles quod occiderent uxores, affligerent eas et despicerent et semper inducerent concubinas. Ut ergo non haberet istud locum, fuit data licentia iudaeis quod, mox ut non placeret eis uxor, repudiare possent eam et accipere aliam. Sic colligitur Mal. 2, ubi increpat Deus iudaeos dicens quod non despiciant nec affligant uxores pubertatis suae, sed, si non placuerint in eis, quod dimittant eas abire, scilicet, dato libello repudii, et non affligant eas. De hoc dixit Christus (Matt. 5 et 19) quod dare libellum repudii malum erat et, tamen, Moyses permiserat ad duritiam cordis iudaeorum, id est, quia erant duri corde et alias non potuissent in pace vivere. Ita etiam erat quantum ad homicidia, quod, si quis occideret alium casu, ita ut nulla culpa interesset, si, tamen, cognati hominis occisi possent invenire occisorem extra urbem refugii, licebat eis occidere illum (Num. 35) et, tamen, ille homo non erat reus mortis, sed vere innocens. Et sic erat vere istud malum, cum etiam talis homo secundum iura humana non occideretur. Et tamen a Deo permittebatur ad duritiam cordis iudaeorum, quia, si hoc non permisisset, occidissent etiam inimicos suos in urbibus refugii, ideo permisit minus malum, ut in pace viverent.



In Novo, autem, Testamento nihil istorum permittitur, nam non datur libellus repudii, sed quicumque dimiserit uxorem et aliam superduxerit moechatur, et quicumque acceperit dimissam moechatur (Matt. 5 et 19). Etiam non permittitur usura quantum ad aliquos homines, sed quod gratis concedamus mutuuum, scilicet, mutuuum dantes et nihil inde sperantes (Lc. 6). Imo, quod plus est, lex evangelica admonet nos gratis dare, scilicet, donando et non in mutuo quidquid habemus quando a nobis petatur (Matt. 5), scilicet: “omni petenti te, tribue”.

Item, in Novo Testamento non solum non permittitur alicui occidere inimicum suum, scilicet, occisorem casualem, sed nec etiam occisorem voluntarium, sed magis monet ut diligamus inimicos nostros et beneficiamus his qui oderunt nos (Matt. 5) et Apostolus (Rom. 12): “si esurierit inimicus tuus, ciba illum, et si sitit, potum illi da”.

O quanta differentia utriusque legis! Videtur enim differentia quasi inter bonum et malum, et lucem et tenebras.

## CAPÍTULO XLVI

**Por qué en la antigua ley se permitían determinadas cosas que eran absolutamente malas, a saber, la usura, el libelo de repudio y el asesinato de los enemigos inocentes, de la misma manera que también se permitía cualquier otra cosa si existía un motivo especial, y cómo en la nueva ley nada de eso se permite**

En base a todo este razonamiento puede vislumbrarse la explicación de todas las imperfecciones que se incluyen y permiten en el Antiguo Testamento. Por ello se comprende que fuesen necesarias algunas cosas que de otra manera serían malas y que se añadieran algunas otras que en sí son inútiles. Respecto a las primeras, es evidente que era malo practicar la usura, ya sea con el hermano o con el extranjero y, sin embargo, Dios permitió a los judíos que la practicaran con los extranjeros (Dt. 23). Ello se debía a que estaban tan ávidos de lucro que, si no se les permitía practicar la usura a los gentiles, la practicarían con sus propios hermanos judíos, pues nunca estarían dispuestos a intercambiar nada, sino que, antes, conspirarían entre ellos y tomarían sus beneficios.

Del mismo modo permitió Dios que se diera el libelo de repudio cuando una mujer no agradara a un hombre, porque si no hubiese permitido Dios esto, los judíos, como eran tan crueles, matarían a sus esposas, las golpearían y despreciarían y, en cualquier caso, tomarían concubinas. De modo que, para que no tuviera lugar este tipo de cosas, les fue otorgado el consentimiento a los judíos para que, en cuanto no les agradara su esposa, pudieran repudiarla y tomar otra. Esto se refleja en Mal. 2, cuando Dios increpa a los judíos, diciéndoles que no desprecien ni golpeen a las esposas de su juventud y que, si no son de su agrado, las permitan marcharse, es decir, que les den el libelo de repudio, pero que no las golpeen. Sobre la cuestión también se pronunció Cristo en Mt. 5 y 19, diciendo que dar el libelo de repudio era malo, aunque, sin embargo, Moisés lo había permitido ante la dureza de corazón de los judíos, puesto que, al ser duros de corazón, no hubieran podido vivir en paz de otra forma. Lo mismo ocurría respecto a los homicidios, dado que si alguien mataba a otro por casualidad, ninguna culpa tendría, aunque, no obstante, si los parientes del hombre asesinado encontraban al asesino fuera de la ciudad de refugio, les estaba permitido darle muerte (Núm. 35), por más que en

realidad aquel hombre no fuera reo de muerte, sino completamente inocente. De esta manera tal hecho era absolutamente maligno, al no merecer aquel hombre la muerte según las leyes humanas. Y, a pesar de todo, ello era permitido por Dios debido a la dureza del corazón de los judíos, porque, de no haberlo permitido, también habrían matado a sus enemigos en las ciudades de refugio, por lo que lo permitió como un mal menor, con el fin de que vivieran en paz.

En el Nuevo Testamento, por el contrario, nada de eso está permitido, pues no se da el libelo de repudio, sino que cualquiera que haya abandonado a su esposa y haya tomado a otra comete adulterio, así como también lo comete cualquiera que haya tomado a la abandonada (Mt. 5 y 19). Tampoco se permite la usura hacia ningún hombre, sino que debemos conceder el préstamo gratuitamente, a saber, otorgando el préstamo sin esperar nada a cambio (Lc. 6). Más aún, la ley evangélica nos enseña a dar gratuitamente, es decir, donando, no prestando, cualquier cosa que tengamos cuando se nos pida (Mt. 5): “da a todo el que te lo pida”.

Igualmente, en el Nuevo Testamento no sólo no se permite a nadie matar a su enemigo, sea de forma casual o de forma voluntaria, sino que por el contrario nos enseña que amemos a nuestros enemigos y hagamos el bien a quienes nos odian (Mt. 5). Incluso el Apóstol dice (Rom. 12): “si tu enemigo tiene hambre, dale de comer, y si tiene sed, dale de beber”.

¡Cuánta diferencia hay entre ambas leyes! Parece realmente la diferencia entre el bien y el mal, entre la luz y la oscuridad.

## CAPITULUM XLVII

**Quod in veteri lege oportebat aliqua fuisse inutilia et quare Deus imposuit iudaeis tantam multitudinem sacrificiorum, cum ipsa nihil proficerent, et quare laudat illa, cum essent faetida et abominanda**

Ex hoc etiam fundamento sequitur quod aliqua in Veteri Testamento debebant esse inutilia. Nam intentio Dei fuit praecipue trahere iudaeos ad cognitionem suam aliqualem, ita ut eum Deum solum esse crederent et eum solum colerent. Et, quia Deus purus spiritus est, sufficiebat cultum eius fieri spiritualiter et non in aliquibus exterioribus administrationibus, sed in solis virtutibus animae. Sic dicit Beatus Augustinus in *Enchiridion*: “spe, fide et charitate colitur Deus”. Sic dixit Christus (Ioan. 4): “Deus spiritus est et eos qui eum adorant oportet in spiritu ambulare”. Ob hoc autem non erat necessaria aliqua mactatio pecorum et crematio eorum et tanta multitudo sacrificiorum tam praesumptuosa, nam quotidie sacrificabant et in festivitibus fiebant maiora et accumulate, de quibus patet Num. 28 et 29.

Dicendum, tamen, quod Deus voluit dare diversa genera sacrificiorum et occupationem magnam in illis et expensas, ut abstraheret iudaeos ab idolis, nam iudaei, ante hoc, assueti erant colere idola, sicut gentiles, ut supra declaratum est. Gentiles offerebant diis suis sacrificia animalium, ideo iudaei, secundum antiquam consuetudinem adhuc offerrent animalia daemonibus. Ut ergo Deus abstraheret eos a cultu idolorum, voluit quod illa sacrificia quae daemonibus oblaturi erant offerrent sibi et non peccarent. Et sic, licet ista sacrificia secundum se nullius utilitatis forent, sed magis videntur faetida et immunda, scilicet, cremare carnes animalium et effundere sanguinem apud altare et per parietes altaris, et quod deterius erat cremare omnes adipēs coram Domino, et cum ista tam faetida essent, Dominus tamen dicebat quod odor adipis combusti erat sibi suavissimus (Lev. 3) et quod omnes adipēs cremarentur coram Domino et quod nemo comederet adipem, sed cremaretur in altari (Lev. 3 et 7). Hoc tamen Deus dicebat ut non videretur iudaeis quod Deus abominaretur sacrificia eorum, sed magis quod honorabat ea, per hoc induceret eos ad sibi soli sacrificandum. Ad veritatem, tamen, non erant ista sacrificia munda, ut Malachias propheta innuit loquens iudaeis de vocatione gentium, scilicet: “non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus,

magnum nomen meum in gentibus, ab ortu Solis usque ad occasum, in omni loco offertur mihi sacrificium mundum”, scilicet, panis et vinum. Vocando ergo sacrificium istud mundum quod gentes oblaturae erant, innuebat quod sacrificia quae iudaei offerebant non erant munda (Mal. 1).

Alia causa istorum sacrificiorum erat quod Iudaei erant nimis grossi et carnales circa cognitionem Dei. Et, cum Deus vellet quod colerent eum et, tamen, ipsi non possent eum pure spiritualiter colere, sicut colendus erat, quia ipsi erant carnales, oportuit quod daret eis aliquem modum grossum et carnalem in quo eum colerent. Et iste fuit colere eum in diversis generibus sacrificiorum.

## CAPÍTULO XLVII

**Que en la antigua ley convenía que algunas cosas resultaran inútiles y por qué Dios impuso a los judíos una cantidad tan grande de sacrificios, cuando en realidad no servían para nada, así como por qué se les ensalza, siendo en verdad repugnantes y abominables**

También se percibe en todo esto que algunas prácticas realizadas en el Antiguo Testamento debían ser verdaderamente inútiles. Esta inutilidad viene determinada por cuanto que, como la intención de Dios fue principalmente acercar a los judíos a un conocimiento tal de Él que creyeran que era el único Dios y que sólo a Él debían venerar, y dado que Dios es espíritu puro, en realidad hubiera bastado que el culto hacia Él se realizase de forma espiritual, sin necesidad de actos formales, exclusivamente desde las virtudes del alma. Así lo afirma San Agustín en su *Enquiridión*<sup>491</sup>: “Dios es venerado por medio de la esperanza, la fe y la caridad”. Por su parte, Cristo habló en el mismo sentido (Jn. 4): “Dios es espíritu, por lo que es necesario que aquellos que le adoran lo hagan en espíritu”. A causa de esto no era necesaria ninguna inmolación ni ninguna cremación del ganado, como tampoco una cantidad tan grande de sacrificios solemnes, a pesar de que diariamente los sacrificaban y en las festividades lo hacían todavía de manera más abundante, de todo lo cual se trata en Núm. 28 y 29.

Se ha de decir, sin embargo, que Dios deseó proporcionar, mediante diversos tipos de sacrificios, una intensa ocupación y grandes gastos a los judíos, con el fin de alejarlos de los ídolos, pues los judíos, antes de esto, estaban habituados a adorar ídolos, igual que los gentiles, según ha sido declarado antes. Los gentiles ofrecían a sus dioses sacrificios de animales, por lo que los judíos, manteniendo esa antigua costumbre, también ofrecerían animales a los espíritus. Así pues, Dios, para alejarles del culto de los ídolos, deseó que le ofrendaran a Él aquellos sacrificios que habían de ser ofrecidos a los espíritus, de modo que así no pecarían. De esta forma, y aunque esos sacrificios en sí no serían de ninguna utilidad, sino que, por el contrario, se veían como repugnantes e impuros, a saber, quemar carnes de animales y verter su sangre en el altar y en los

---

<sup>491</sup> *Enquiridión* III.

muros de este, sin olvidar que era nocivo quemar todas las grasas delante del Señor, siendo ellas tan fétidas, a pesar de todo, pues, el Señor decía que el aroma de la grasa calcinada le resultaba muy agradable (Lev. 3), a la vez que mandó que todas las grasas fueran quemadas en su presencia y que nadie comiera grasa alguna, sino que toda fuese quemada en su altar (Lev. 3 y 7). Sin embargo, Dios decía esto para que no creyeran los judíos que Dios aborrecía sus sacrificios, sino que en realidad los agradecía, puesto que, sacrificando únicamente para Él, encaminaría correctamente a los judíos. En verdad, sin embargo, esos sacrificios no eran puros, tal y como el profeta Malaquías insinuó al hablar a los judíos sobre la gratificación recibida de los diversos pueblos: “mi afecto no es para vosotros, dice el Señor, pues mi nombre es grande entre las gentes, desde oriente hasta occidente, y en cualquier lugar se me ofrece un sacrificio puro”, a saber, pan y vino. Así, pues, denominando puro a ese sacrificio que los pueblos habían de ofrecerle, insinuaba que los sacrificios que los judíos le ofrendaban no eran puros (Mal. 1).

Otra causa que explica esos sacrificios era que los judíos tenían una concepción demasiado tosca y material de Dios. Por eso, y aunque Dios deseara que le veneraran, ellos no lo podían hacer de modo espiritual, que es como debía ser adorado, puesto que eran muy materiales, por lo que fue necesario que se les proporcionara algún procedimiento tosco y material mediante el que le veneraran. Y tal procedimiento consistió en venerarle por medio de los distintos tipos de sacrificios.

## CAPITULUM XLVIII

### **Quod erant aliqua inutilia in veteri lege, scilicet, multitudo contaminationum et purificationum, et distinctio quorundam ciborum et quare Deus ista mandaret**

Erant autem alia in Veteri Testamento quae secundum se erant inutilia, scilicet, multitudo purificationum ab immunditiis. Nam diversimode contrahebant immunditiam et variae erant purgationes, de quibus Lev. 11, 12, 13, 14, 15, 17, 21 et 22 et Num. 5 et 19 et in multis aliis locis.

Istud autem fiebat propter duo. Primo, ad ostendendum sanctitatem et munditiam Dei Israel super deos gentium. Nam dii gentium non abiiciebant immundos, Deus autem voluit quod in multis possent contaminari iudaei et ista contaminatio esset solum legalis, scilicet, respectu sacrorum, ita ut ille qui sic pollutus esset non accederet ad sanctuarium nec res sacras, etsi accederet, moreretur (Lev. 15). In quo apparet quanta erat munditia Dei sui, quando ad templum suum, quod erat material, non licebat accedere immundos, etsi accederent, morerentur. Quod autem ad istum finem ponerentur istae leges contaminationum et purificationum patet quia, quandocumque agitur de istis, dicitur, exhortando ad iudaeos: “sancti estote, id est, mundi, quia ego sanctus sum Deus vester” (Lev. 11, 15, 18 et 19).

Alia causa est, et ista est generalis ad omnes caeremonias Veteris Testamenti, scilicet, propter occupationem, voluit enim Deus quod iudaei tot caeremonias observare deberent, in quibus implicite vix respirare possent, ut non vacaret eis colere idola aut declinare ad alia superstitiosa, quod fieret si lex ista facilis esset et paucarum observationum. Et ob hoc ista erat ita gravis lex, scilicet, propter multitudinem caeremoniarum quod vix poterant homines eam implere. Sic dicitur Act. 15, quando quidam volebant obligare conversos de gentilitate ad Christum ad observationem legalium, scilicet: “et nunc, cur tentatis Deum imponere iugum super cervices discipulorum, hoc est enim iugum quod nec nos nec patres nostri ferre potuimus?”.

Erant autem alia superflua vel inutilia, scilicet, discretio ciborum, quia non licebat iudaeis comedere de omnibus animalibus, sed erant eis multa vetita (Lev. 11 et 14).



Fiebant autem haec propter duas causas supra proxime assignatas. Aliae causae erant magis in speciali omnium istorum, de quibus latius diximus in locis suis exponendo.

## CAPÍTULO XLVIII

**Que había algunas cosas inútiles en la antigua ley, a saber, gran cantidad de contaminaciones y purificaciones, así como la discriminación de ciertos alimentos, y por qué Dios dispuso todo ello**

Por su parte, existían otras cosas en el Antiguo Testamento que eran de por sí inútiles igualmente, a saber, gran cantidad de purificaciones ocasionadas por impurezas. En efecto, de diversas maneras contraían una impureza y por ello también eran variadas las purificaciones, de las cuales se trata en Lev. 11, 12, 13, 14, 15, 17, 21 y 22, así como en Núm. 5 y 19, además de en otros muchos lugares.

Eso se producía por dos razones. En primer lugar, para mostrar la santidad y pureza del Dios de Israel respecto a los dioses de los otros pueblos. En virtud de esto y dado que los dioses de los demás pueblos no despreciaban a las personas impuras, Dios, en cambio, deseó que los judíos pudieran contaminarse de múltiples maneras, de modo que, aunque esa contaminación fuera únicamente ritual, es decir, con relación a los objetos sagrados, aquel que se hubiera contaminado no podría acceder al santuario ni a nada sagrado y, si accedía, moriría (Lev. 15). En esto se aprecia cuán grande era la pureza de su Dios, por cuanto que incluso a su templo, que era algo material, no se permitía acceder a los impuros y, si accedían, morirían. Por su parte, el que fuera este el fin perseguido por estas normas relativas a las contaminaciones y a las purificaciones queda fuera de duda por cuanto que siempre que se trata de estos temas se dice, exhortando a los judíos: “sed santos, porque santo soy yo, vuestro Dios” (Lev. 11, 15, 18 y 19), donde “santo” tiene el sentido de “puro”.

Otra causa de ello es, y este factor explicativo se da en todas las ceremonias del Antiguo Testamento, mantenerles ocupados, siendo esta la causa por la que decidió Dios que los judíos debían observar tantas ceremonias, debido a las cuales apenas podían tomar aliento, para que así no les quedara tiempo de adorar ídolos ni de inclinarse a otras prácticas supersticiosas, algo que ocurriría si la ley fuera sencilla y presentara pocas obligaciones. Es por este motivo por lo que esa ley era así de ardua, a saber, por su cantidad tan grande de ceremonias que apenas podían los hombres

cumplirla. Esto es lo que se afirma en Act. 15, cuando algunos pretendían, en relación a los conversos a Cristo procedentes del paganismo, obligarles a la observación de las ceremonias rituales: “y ahora, ¿por qué tentáis a Dios, imponiendo sobre la cerviz de los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros hemos podido soportar?”.

Había más cosas suprefluas e inútiles, a saber, la selección de los alimentos, dado que no les estaba permitido a los judíos consumir todos los animales, sino que muchos de ellos les habían sido prohibidos (Lev. 11 y 14). Esto se hacía por los dos motivos que acabamos de señalar. También a veces existían otras causas más específicas que todas estas, de las cuales ya hemos hablado con mayor amplitud en los lugares correspondientes<sup>492</sup>.

---

<sup>492</sup> El Tostado, dentro de su ingente producción, tiene amplísimos comentarios a los principales libros bíblicos (véase el punto 4.1.2.). En este caso, para el asunto que nos ocupa, a saber, los motivos por los que Dios imponía tan gran cantidad de prácticas superfluas a los judíos, se puede consultar su *Comentario al Levítico*, donde trata por extenso el tema.

## CAPITULUM XLIX

### **Quod in Novo Testamento non sunt aliqua sacrificia carniū nec alterius modi, sicut in Veteri, sed solum manent duo sacrificia, scilicet, Eucharistia et sacrificium laudis et quare hoc**

In Novo autem Testamento nihil istorum est. Non enim sunt sacrificia aliqua inutilia in animalibus nec in aliis quae offerebantur in Veteri Testamento, quia omnia haec multo tempore ante Christi adventum, scilicet, plusquam annis sexcentis, Isaias ostenderat inutilia esse (Is. 1), scilicet: “quid mihi multitudinem victimarum vestrarum? dicit Dominus. Plenus sum, holocausta arietum et adipem pinguium et sanguinem vitulorum et agnorum et hircorum nolui. Cum veneritis ante conspectum meum, quis quaesivit haec de manibus vestris ut ambularetis in atriis meis ne offeratis ultra sacrificium frustra? Incensum abominatio est mihi”.

Nullum, ergo, sacrificium est in Novo Testamento nisi sacrificium corporis et sanguinis Domini, quod fieri iussit in memoriam Passionis suae Benedictae (1 Cor. 11), scilicet: “quotiescunque feceritis, mortem Domini annunciabitis, donec veniat”. Est etiam istud sacrificium necessarium ad utilitatem nostram, quia in ipso vivificamur et roboramur, sicut Christus dixit (Ioan. 6): “nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis”. Reliquum autem sacrificium nullum est in Novo Testamento, nisi sacrificium laudis, quod, abiectis caeteris veteribus sacrificiis carniū, dixit propheta esse tenendum et ideo gravissimum (Psal. 49), scilicet: “non accipiam de domo tua vitulos nec de gregibus tuis hircos, quoniam meae sunt omnes ferae silvarum, iumenta in montibus et boves. Cognovi omnia volatilia caeli, pulchritudo agri mecum est. Si esuriero non dicam tibi, meus est enim orbis terrarum et plenitudo eius. Nunquid manducabo carnes taurorum aut sanguinem hircorum potabo?”. Quod dicitur non. Et sequitur sacrificium quod offerre debeamus, scilicet: “immola Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota tua”. Et iterum: “sacrificium laudis honorificavit et illic est iter quo ostendam illi salutare meum”. Istud sacrificium abundantissime observat lex nova, quia tota occupatio ministrorum ecclesiasticorum, diurna et nocturna, est totum tempus in Dei laudibus agree.

## CAPÍTULO XLIX

**Que en el Nuevo Testamento no existen sacrificios de carnes ni de ningún otro tipo, en contra de lo que ocurre en el Antiguo Testamento, sino que sólo se mantienen dos sacrificios, a saber, la Eucaristía y el sacrificio de alabanza, así como por qué ocurre esto**

En el Nuevo Testamento, por el contrario, nada de esto tiene lugar. De esta manera, no existe ningún sacrificio inútil de animales ni de nada de lo que se ofrendaba en el Antiguo Testamento. Y ello se debe a que mucho tiempo antes de la venida de Cristo, a saber, más de seiscientos años antes, ya había mostrado Isaías que todas estas cosas eran inútiles (Is. 1): “¿de qué me sirve la multitud de víctimas vuestras?, dice el Señor. Estoy saciado y ya no deseo más holocaustos de carneros, ni grasa de animales, ni sangre de novillos, corderos y machos cabríos. Cuando habéis venido a postraros ante mí, ¿quién ha pedido esto de vuestras manos para que deambuléis por mis atrios sin ofrecerme nada más que sacrificios vanos? Me produce horror el incienso”.

Ante esto, ningún sacrificio aparece en el Nuevo Testamento, excepto el sacrificio del cuerpo y de la sangre del Señor, que él mandó que se hiciera en memoria de su Santa Pasión (1 Cor. 11): “cada vez que lo hagáis, anunciaréis la muerte del Señor, hasta el momento en que venga”. También ese sacrificio es necesario para nuestro beneficio, porque mediante el mismo somos vivificados y robustecidos, como dijo Cristo en Jn. 6: “a no ser que comáis la carne del Hijo del hombre y bebáis su sangre, no tendréis vida en vosotros”. Por lo demás, ningún otro sacrificio aparece en el Nuevo Testamento, sólo el sacrificio de alabanza, puesto que, aunque fueron suprimidos los demás sacrificios antiguos de las carnes, dijo el profeta que ese se había de mantener y que precisamente por eso debía revestir un carácter muy solemne (Sal. 49): “no tomaré becerros de tu casa ni machos cabríos de tus rebaños, pues más son todas las fieras de las selvas, los animales de los montes y las bestias. Conozco todas las aves del cielo y toda la belleza del campo es mía. Si tuviera hambre no te lo diría, porque mía es la tierra y cuanto encierra. ¿Acaso comeré la carne de los toros o beberé la sangre de los machos cabríos?”. Es evidente que no. Y a esto sigue el sacrificio que debemos ofrecer: “ofrece a Dios el sacrificio de la alabanza y cumple tus votos al Altísimo”. Y de nuevo: “el

sacrificio de la alabanza me honra y ahí se halla el camino mediante el cual mostraré mi salvación”. La nueva ley cumple abundantemente con ese sacrificio, puesto que la ocupación exclusiva de los ministros eclesiásticos, diurna y nocturna, consiste en dedicar todo el tiempo a las alabanzas de Dios<sup>493</sup>.

---

<sup>493</sup> Ha sido rasgo característico del cristianismo el hacer del sacerdocio una “profesión” en el sentido de que su ejercicio es incompatible con otras ocupaciones laborales e incluso familiares (recuérdese la obligatoriedad del celibato de sus miembros), estando obligado quien lo desempeña a dedicarse exclusivamente a Dios. A pesar de ello, las iglesias reformadas no han seguido estos preceptos.

## CAPITULUM L

### **Quod in Novo Testamento non sunt contaminationes et purificationes legales, quod solum est immundum quod coinquinat animam et quod iam non est distinctio ciborum**

Etiam non sunt in Novo Testamento contaminationes et purificationes variae repectu sacrorum, quia, sicut cessaverunt materialia sacrificia, ita et corporales immunditiae et purificationes. Nihil, enim, nunc reputatur immundum, nisi quod peccatum est et animam iniquam et inquinatam reddit. Sordes, autem, corporum pro nullo a nobis habentur, quia Deus ad ista non advertit. Ipse enim omnia corpora, tam munda quam immunda, fecit, et omnia bona sunt. Sic nos docuit Christus (Matt. 15) loquens contra pharisaeos, qui curabant de munditia corporis et non attendebant ad munditiam mentis, dicens: “manducare non lotis manibus non coinquinat hominem, quia quod per os intrat in ventrem vadit et in secessum mittitur. A corde autem exeunt pravae cogitationes, furta, adulteria, homicidia, quae inquinant animam”. Ideo tota observatio Novi Testamenti est circa mentem, ut non polluat. De corpore autem pauca vel nulla cura habenda est, nisi quatenus non offendamus proximos per nostram corporalem immunditiam.

Non est etiam in Novo Testamento ciborum discretio, sed omnia mundari et sumi licet, cum Dei benedictione et gratiarum actione. Hoc fuit monstratum Beato Petro in visione cum, iam circa horam nonam in oratione existens, famesceret et venit de caelo vas plenum animalibus diversorum generum quae, secundum legem Moysi, immunda errant, et vox facta est ad eum de caelo: “occide, Petre, et comede”. Et ipse ait: “Domine, commune et immundum nunquam intravit in os meum” et vox ad eum dixit quod non vocaret immundum id quod Deus creaverat. Et sic innuit iam in Novo Testamento omnia sumenda esse (Act. 10) et sic postea diffinitum est in Concilio Apostolorum (Act. 15).

## CAPÍTULO L

### **Que en el Nuevo Testamento no existen contaminaciones ni purificaciones rituales, que únicamente es impuro lo que corrompe al alma y que ya no se mantiene la discriminación entre los alimentos**

Tampoco existen en el Nuevo Testamento las diversas contaminaciones ni purificaciones referidas a las cosas sagradas, porque, igual que desaparecieron los sacrificios materiales, también lo hicieron las impurezas y las purificaciones corporales. Nada, pues, es tenido ahora por impuro, excepto lo que constituye pecado y genera un alma inicua y corrompida. Por contra, las impurezas de nuestros cuerpos no son tenidas en cuenta, puesto que Dios no nos advirtió de ello. En realidad, Él creó todos los cuerpos, tanto los puros como los impuros, por lo que todos son buenos. Así nos lo enseñó Cristo (Mt. 15) al dirigirse a los fariseos, quienes se preocupaban de la pureza de los cuerpos sin atender a la pureza del espíritu, diciéndoles: “comer con las manos sin lavar no contamina al hombre, dado que todo lo que entra por la boca pasa al vientre y se arroja en privado. En cambio, del corazón salen los pensamientos depravados, los hurtos, los adulterios, los homicidios, todo lo cual corrompe el alma”. Por eso, toda observación del Nuevo Testamento se refiere al espíritu, con el objeto de que no se corrompa. Al cuerpo, por el contrario, poco o ningún cuidado se ha de procurar, salvo que provoquemos algún perjuicio a las personas de nuestro entorno debido a nuestra impureza corporal.

Tampoco existe en el Nuevo Testamento discriminación entre los alimentos, sino que es lícito que todos sean purificados y consumidos, siempre que se realice la correspondiente bendición de Dios y se realice la acción de gracias. Esto fue mostrado a San Pedro en una visión cuando, disponiéndose para la oración y próxima ya la hora novena, sintió hambre y llegó del cielo un recipiente lleno con los diversos géneros de animales que, según la ley de Moisés, eran impuros, al tiempo que una voz se dirigió a él desde el cielo: “mátalos, Pedro, y come de ellos”. Y este afirma: “Señor, lo profano e impuro nunca ha entrado en mi boca” y la voz le dijo que no considerara impuro lo que Dios había creado. De esta manera se insinuó en el Nuevo Testamento que todo podía



ser consumido (Act. 10) y así fue establecido posteriormente en el Concilio de los Apóstoles (Act. 15).

## CAPITULUM LI

### **Quare Deus in Veteri Testamento non solum dedit leges pertinentes ad cultum suum, sed etiam leges formales pure pertinentes ad communicationem humanam et quare in Novo Testamento nullae leges formales datae sunt**

Ex hoc etiam fundamento factum est in Veteri Testamento quod ponerentur etiam leges formales, scilicet, de servis, iniuriis, damnis, furtis et aliis quae pertinent ad humanam conversationem, qualiter puniri deberent qui circa ista delinquerent. Etiam leges circa successiones haereditarias, circa matrimonia et similia (Ex. 21, 22 et 23 et Num. 27 et 36 et Dt. 20, 21, 22, 23, 24 et 25 et in multis locis). Et sunt istae leges tales quales sunt leges municipales aliarum gentium.

Istud factum est, primo, propter incredulitatem istius populi, nam, si Deus non dedisset istas leges formales iudaeis, oporteret constitui illis leges per rectores suos et putarent se non regi a Deo, si Deus expresse non dedisset illis leges.

Secundo, propter ruditatem populi, quia erat ille populus rudis et forte nesciret se gubernare et condere sibi leges convenientes nisi Deus eis daret leges. Patet hoc quia, quando erant israelitae in deserto Sinai, Moyses gubernabat solus totam multitudinem et, propter defectum regiminis, ipse laborabat tota die audiendo litigia et non finiebantur negotia populi. Quod, videns Iethro, socer Moysi gentilis quidam et sacerdos Madian, dixit ad Moysen: “stulto labore consumeris tu et populus qui tecum est, sed accipe consilium meum et Dominus erit tecum”. Et ita ordinati fuerunt iudices in Israel ad consilium Iethro, qui erat unus vir Gentilis (Ex. 18 et Dt. 1). Et totus Israel, ubi erant sexcenta millia peditum cum sanctissimo propheta suo Moyse nescierant prius dare modum quo regerentur, et mox ut viderunt bonum modum quem dedit Iethro, acceperunt illum. Quod satis cedit generi iudaeorum ad ignominiam, sed omnia divina dispensatione facta sunt. Decuit, ergo, quod Deus daret eis leges formales ad supplendum defectum eorum.

Tertio, factum est ad tollendum iudaeis locum errandi, quia, si non dedisset Deus eis leges formales, ipsi accepissent leges tales quales habebant aegyptii, inter quos vixerant,

vel chananaei, inter quos moraturi erant. Et forte acciperent tales quae in se continerent peccatum, sicut erat de plurimis legibus gentilium, vel, saltem, praestarent eis occasionem ad cultum idolorum. Et illa fuit causa praecipua huius, nam Deus, in omnibus, voluit subtrahere iudaeis occasionem imitandi gentiles et communicandi cum eis (Ex. 34 et Dt. 12) et fere per totam legem.

Quarto, factum est ad dandam pacem populo, quia, cum esset populus rudis et imperfectus, non esset facilis ad concordandum in condicione legum si per principem aut per eos condendae forent. Ut, ergo, auferretur locus seditionis, Deus dedit istas leges.

In Novo, autem, Testamento nihil horum est, quia non ponuntur leges aliquae de formalibus. Solum enim Christus regulavit nos. Primo, in fide. Deinde, in charitate qualiter ad Deum et ad proximum se quisque habere debeat. Postea, vero tradidit quaedam generalia documenta de virtutibus. De rebus, tamen, humanis, in particulari gubernandis, nullam legem tradidit, principibus ecclesiasticis, praelatis omnia relinquens, eo quia, observatis eis quae pro fundamento tradidit, impossibile erat errare in aliquo opere.

De hoc tamen, scilicet, quare Christus in Novo Testamento non tradiderit leges particulares, sicut tradidit in Veteri, plenissime dictum est in quodam libello nostro, ubi disputare incepimus quaestionem de praescriptione an sit licita, et ibi ponuntur decem differentiae Novi et Veteris Testamenti. Ideo pro nunc nihil de hoc dicamus.

## CAPÍTULO LI

**Por qué Dios, en el Antiguo Testamento, no sólo dio las normas oportunas relativas a su culto, sino también disposiciones estrictamente formales referentes al acontecer humano, y por qué en el Nuevo Testamento no fueron dadas ningunas disposiciones formales**

Bajo estos presupuestos también se explica que en el Antiguo Testamento se recogieran incluso leyes formales, a saber, sobre los siervos, las injurias, los daños, los hurtos y sobre otras cuestiones que se refieren a asuntos humanos, por lo que igualmente debían ser castigados quienes no las respetaran. Lo mismo sucede con las leyes relativas a las sucesiones hereditarias, a las cuestiones matrimoniales y a asuntos similares (Ex. 21, 22 y 23, Núm. 27 y 36, Dt. 20, 21, 22, 23, 24 y 25 y en muchos otros lugares). Y esas leyes son de tal índole que luego han sido adoptadas por otros pueblos.

La existencia de dichas leyes se debe, en primer lugar, a la incredulidad de ese pueblo, pues, si Dios no les hubiera dado esas leyes formales a los judíos, se las tendrían que haber dado sus gobernantes, de modo que creerían que no estaban regidos por Dios, salvo que fuera Él quien les hubiera concedido expresamente aquellas leyes.

En segundo lugar está la rudeza del pueblo, puesto que aquel era un pueblo rudo y es probable que no supiera gobernarse a sí mismo ni establecer leyes adecuadas si Dios no lo hacía. Esto se evidencia en el hecho de que, cuando los israelitas se hallaban en el desierto del Sinaí, Moisés dirigía en solitario a toda la multitud, pues, debido a la falta de un gobierno, era él quien estaba ocupado durante todo el día resolviendo litigios, de forma que en ningún momento quedaba libre de los asuntos del pueblo. Es así que, viendo todo esto Jetró, un gentil que era suegro de Moisés y además sacerdote de Madián, le dijo: “realizas un esfuerzo desorbitado tú y el pueblo que acude a ti. Así que sigue mi consejo y Dios estará contigo”. Y de esta forma fueron instituidos los jueces en Israel, por recomendación de Jetró, que era un gentil (Ex. 18 y Dt. 1). Y el pueblo de Israel, que en un primer momento, cuando estaba formado por seiscientos mil caminantes al mando de su veneradísimo profeta Moisés, no había sabido establecer un procedimiento para gobernarse, después, al considerar correcto el que Jetró les sugirió,

implantó aquel. De esta manera, y aunque esto acarreó en cierto modo al pueblo de los judíos una ignominia, todos los protocolos divinos fueron realizados. Así, pues, fue acertado que Dios les diera leyes formales para suplir sus defectos.

En tercer lugar, se llevó a cabo para evitar a los judíos un motivo de error, puesto que, si Dios no les hubiese otorgado las leyes formales, ellos mismos hubieran establecido leyes similares a las que tenían los egipcios, entre los que ellos habían vivido, o a las de los cananeos, entre los que iban a vivir. Y en este caso sería posible que tomaran leyes que contuvieran en sí el pecado, como ocurría con la mayoría de las leyes de los gentiles, o que, al menos, les proporcionaran la ocasión para practicar el culto a los ídolos. Y esta fue la causa principal de tal proceder, pues Dios, en relación con todas las cosas, deseó no dar a los judíos ocasión de imitar a los gentiles ni de tratar con ellos (Ex. 34 y Dt. 12), así como que eso se hiciera respecto a toda la ley.

En cuarto lugar, se llevó a cabo para proporcionar paz al pueblo, porque, al ser este un pueblo rudo e imperfecto, no resultaría fácil habituarle a la observación de las leyes si estas hubiesen de ser otorgadas por un gobernante o por ellos mismos. De modo que, para evitar un motivo de discordia, Dios les otorgó esas leyes.

En el Nuevo Testamento, por el contrario, no ocurre ninguna de estas cosas, puesto que no se incluye en él ninguna ley sobre cuestiones formales. Allí sólo Cristo nos dirige. En primer lugar, en la fe. Después, en la caridad que cada uno debe mostrar tanto ante Dios como ante el prójimo. Posteriormente, también transmitió determinadas enseñanzas referentes a las virtudes. Sin embargo, en relación a los asuntos humanos, en concreto sobre el gobierno, ninguna disposición estableció, dejando todo eso a los príncipes eclesiásticos y a los prelados, y ello porque, si estos seguían lo que Cristo enseñó, resultaba imposible errar en ningún asunto.

No obstante, sobre esto, a saber, sobre por qué Cristo no estableció normas específicas en el Nuevo Testamento, como sí ocurrió en el Antiguo, se ha tratado ampliamente en cierto opúsculo nuestro<sup>494</sup>, donde planteamos la cuestión de si ese tipo

---

<sup>494</sup> Se trata del opúsculo perdido *De praescriptionibus*.

de prescripciones son lícitas y donde se exponen diez diferencias entre el Nuevo y el Antiguo Testamento. Por esta razón no diremos nada sobre ello en este lugar.

## CAPITULUM LII

**Quare oportuit esse multos prophetas et alios modos consulendi Dominum in Veteri Testamento et de incredulitate iudaeorum et quare Deus non dedit legem per aliquem hominem, sed per se in voce tubae et quod, licet consulendo super rebus parvis esse indignum, non solum Deus tolerabat hoc, sed etiam et rogabat iudaeos quod consulerent eum**

Ex eodem etiam fundamento, insurgit quod iudaei deberent habere multos prophetas et alios quam plurimos modos consulendi Dominum. Erant enim iudaei rudes et imperfecti et potissime laborabant vitio incredulitatis. Nulla enim gens fuit unquam ita incredula sicut iudaei, ideo nunquam credebant nisi viderent signa manifesta. Et de hoc Christus increpavit eos, quia, postquam fecerat tot miracula qualia nullus alius fecerat, adhuc petebant ab eo signum, ut crederent Ei. Et ipse dixit: “generatio prava et incredula signum petit, et signum non dabitur ei, nisi signum ionae prophetae”. De hoc Matt. 12 et 16. Apostolus etiam, assignans condicionem iudaeorum et graecorum, ait: “iudaei signa petunt, graeci autem sapientiam quaerunt” (1 Cor. 1). Ut, ergo, Deus condescenderet infirmitati et imperfectioni eorum ostendebat eis multa signa, ut in educatione de Aegypto inferendo decem plagas aegyptiis (Ex. 7 usque ad 12), aperiendo Mare Rubrum (Ex. 14) et ibi submergendo aegyptios et liberando eos, dulcorando aquas amaras in Mara (Ex. 15), dando eis manna quotidie de caelo ad comedendum in abundantia per quadraginta annos (Ex. 16), dando coturnices bis, ut comederent (Ex. 16 et Num. 11), excutiendo bis aquam de petra (Ex. 17 et Num. 20) et fere quotidie habebant signa. Nam Angelus Domini praecedebat eos in columna nubis per diem et per noctem in columna ignis et pendebat super castra ista columna per noctem ad illuminandum omnia castra (Ex. 14 et 40 et Num. 9 et 14). Et in his omnibus adhuc non credebant ei, sed murmurabant, volentes redire in Aegyptum saepe (Ex. 14 et Num. 11 et 14).

Et, ob hoc, quando data fuit lex in monte Sinai, noluit Deus dare vel mittere illam per aliquem hominem, quia crederent quod illa lex erat alicuius hominis et non Dei. Ideo dedit eam per se in sonitu buccinae, nube operiente montem et fumo in igne et caligine magna circumdante (Ex. 19). Ita ut ista ostenderent divinam maiestatem advenisse ad

caput montis et, in voce tubae, data sunt decem praecepta, et continuaturus erat Deus in reliquam legem, nisi quia iudaei, non ponentes ferre vocem Domini, dixerunt: “non loquaris tu nobis, ne moriamur, sed loquatur Moyses” (Ex. 20 et Dt. 5). Quia tamen adhuc posset iudaeis oriri praesumptio an Moyses confingebat eis dare legem vel accipiebat illam a Deo, loquebatur ad illum Deus in columna nubis, videntibus omnibus israelitis quod loqueretur ad eum (Ex. 33) et hoc faciebat ut crederent ei, ut patet Ex. 19, scilicet: “iam nunc loquar ad te coram toto Israel, ut credant tibi omni tempore”. Et adhuc, omnibus istis signis quotidie factis et quae erant adhuc inter oculos, discredebant Domino et petebant sibi fieri Deos argenteos et aureos ad colendum (Ex. 32).

Oportuit, autem propter hoc, inter iudaeos esse prophetas multos et alios modos consulendi Dominum. Et intantum erat Deus familiaris eis respondendo quod videretur nobis quasi diminuere auctoritatem Dei, ut non solum pro rebus magnis Deus adiretur et consuleretur et responderet, sed etiam pro una asina perdita et pro una gallina, vel veste, aut re minima non nominanda, adirentur prophetae Domini et Deus per eos responderet. Hoc tamen Deus patiebatur propter imperfectionem iudaeorum, ut auferret eis occasionem peccandi, quia si, eis consulentibus Dominum super asina perdita vel alia re parva, Deus non responderet, irent mox ad consulendos daemones, magos iucantatores, nigrománticos, divinos et omne genus maleficorum.

Quod autem propter hoc fieret patet, quia Dt. 18, ubi ponuntur omnia genera maleficiorum quae erant apud gentiles et vetantur iudaeis, et subditur: “tu autem aliter a Domino institutus es”, scilicet, per prophetas consulere et non per maleficos, ideo subditur immediate ibi: “prophetam suscitabit tibi Dominus”, scilicet, a prophetis quaeres et non a maleficis. Sic etiam patet Num. 23, cum Balaam, laudans israelitas ait: “non est augurium in Iacob nec divinatio in Israel, temporibus suis dicetur Iacob et Israel quid operatus sit Dominus”, id est, non est opus esse divinationem nec augurium in Israel, quia temporibus suis, id est, quando fuerit conveniens, dicetur Israel per prophetas, scilicet, quid operatus sit Dominus, et sic non oportet quod vadant ad consulendum aliquem alium.

Et propter hoc, non solum Deus tolerabat quod iudaei sic super rebus parvis consulerent eum per prophetas, sed potius acceptabat illud tanquam bonum et invitabat iudaeos ad hoc faciendum, et prophetae se ingerebant, volentibus consulere Dominum,



ut consulerent et peterent signa. Et quod deterius erat, quia cum Deus deprecaretur eos, per prophetas suos, quod consulerent eum et peterent ab eo signa, nolebant, sed contemnebant eum et prophetas. Sicut patet (Is. 7) de rege Achaz, cui locutus est Dominus per Isaiam, dicens: “pete tibi signum a Domino Deo tuo in profundum inferni, sive in excelsum supra”. Et dixit Achaz: “non petam et non tentabo Dominum”. Et, tamen, hoc faciebat Achaz, quia erat idololatra et non credebat Deo, vel non volebat dare ei honorem petendo ab eo signum, sed magis honorabat Deos suos, quos ipse magis volebat consulere et placare precibus et sacrificiis (2 Chron. 28). Hoc autem fuit Deo valde grave, scilicet, quod ipse rogaret regem Achaz, per prophetam Isaiam suum, quod peteret signum et ipse nollet. Unde Isaias ait: “nunquid parum est vobis, domus David, molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?”, scilicet, contemnendo eum. Sic etiam patet de Ochozia, rege Israel, qui decumbans in lecto, misit ad consulendum Beelzebub, Deum Acaron, in terra Philistinorum, an convalesceret de aegritudine sua (2 Re. 1) et tunc Elias, ex mandato Dei, occurrit nunciis eius, dicens: “nunquid non erat Deus in Israel, ut iretis ad consulendum Beelzebub, Deum Acaron? Propter hoc, de lectulo in quo cecidisti non surges”. Ecce quantam imperfectionem hominum tolerabat lex illa Veteris Testamenti et, tamen, legem istam tam imperfectam vocabat Moyses optimam et laudabat eam coram israelitis, dicens israelitas esse inclytam nationem, quia talem legem habebant (Dt. 4), et hoc ut incitaret iudaeos ad observandum eam.

## CAPÍTULO LII

**Por qué fue necesario que hubiera muchos profetas y otros modos de consultar al Señor en el Antiguo Testamento, así como se trata sobre la incredulidad de los judíos, sobre por qué Dios no concedió la ley a través de ningún hombre, sino que la hizo emanar de Él mismo mediante el sonido de la trompeta, y que, aunque consultarle acerca de los asuntos nimios sea indigno, Dios no sólo toleraba esto, sino que incluso animaba a los judíos a que lo hicieran**

Bajo este mismo fundamento se entiende por qué los judíos debían tener gran cantidad de profetas, además de muchísimos otros modos de consultar al Señor. En verdad, eran los judíos rudos e imperfectos y estaban completamente dominados por el vicio de la incredulidad. Ningún pueblo fue jamás tan incrédulo como los judíos, hasta tal punto que estos nunca creían nada salvo que observaran signos manifiestos de ello. También Cristo les increpó por esta causa, porque, incluso después de haber realizado más milagros de los que nadie había realizado nunca, todavía le pedían alguna señal para poder creer en él. A lo que respondió: “esta generación depravada e incrédula pide una señal, pero no le será dada otra que la señal del profeta Jonás” (Mt. 12 y 16). Igualmente el Apóstol, al definir la condición de los judíos y de los griegos, afirma: “los judíos piden señales, mientras que los griegos, por el contrario, buscan la sabiduría” (1 Cor. 1). Así que, aceptando Dios la debilidad e imperfección de ellos, les mostraba muchas señales, igual que hizo durante la salida de Egipto enviando las doce plagas a los egipcios (Ex. 7 a 12), abriendo el Mar Rojo (Ex. 14), lo que terminó ahogando en él a los egipcios y liberándolos de ellos, endulzando las aguas amargas de Mara (Ex. 15), enviando el maná diariamente desde el cielo para que comieran en abundancia durante cuarenta años (Ex. 16), enviándoles codornices por dos veces para que comieran (Ex. 16 y Núm. 11) o haciendo salir agua de la roca en dos ocasiones (Ex. 17 y Núm. 20), de manera que casi a diario presenciaban señales. En verdad, el ángel del Señor les precedía en una columna de nube durante el día y en una columna de fuego por la noche, la cual pendía sobre el campamento durante toda la noche para iluminarlo todo (Ex. 14 y 40 y Núm. 9 y 14). Y, con todo esto, todavía no creían en él, sino que a menudo murmuraban, deseando volver a Egipto (Ex. 14 y Núm. 11 y 14).

Y, por esta razón, cuando les fue otorgada la ley en el monte Sinaí Dios no quiso dársela o trasmitírsela a través de ningún hombre, porque en ese caso creerían que aquella ley procedía de este y no de Dios. Por ello, la hizo emanar de sí mismo mediante un sonido de trompeta, cubriendo el monte una nube y un humo de fuego y envolviéndolo todo una niebla densa (Ex. 19). Eso se hizo para mostrarles que su divina majestad había alcanzado la cima del monte, de modo que, por medio de una voz desde la trompeta, les fueron dados los diez mandamientos, y después Dios había de seguir con otras leyes, pero los judíos, no pudiendo soportar la voz del Señor, dijeron: “no nos hables tú a nosotros, pues moriremos. Que nos hable Moisés” (Ex. 20 y Dt. 5). Sin embargo, puesto que todavía podría surgir entre los judíos la duda sobre si era el propio Moisés el que ideaba la ley o si la tomaba de Dios, Este le hablaba a través de una columna de nube, siendo testigos todos los israelitas de que Dios le hablaba a él (Ex. 33), todo lo cual hizo que le creyeran, tal como se recoge en Ex. 19: “ahora te hablo en presencia de todo Israel, para que te crean en lo sucesivo”. Y todavía, aun presenciando diariamente todas esas señales, las cuales estaban además ante los ojos de ellos, discrepaban del Señor y pedían que fueran hechos para ellos dioses de plata y de oro para adorarles (Ex. 32).

Debido a todo lo referido, resultó conveniente que hubiera muchos profetas y otras maneras para consultar al Señor entre los judíos. Y tan habitual era la presencia de Dios respondiéndoles que podría parecerse que con ello disminuía su autoridad, puesto que no sólo era consultado para que respondiera sobre las cuestiones sublimes, sino que también en relación a una burra perdida, a una gallina, a un vestido o a la cosa más nimia que pudiese imaginarse eran consultados los profetas del Señor y Dios respondía a través de ellos. No obstante, Dios sufría a causa de la imperfección de los judíos, por lo que de este modo les quitaba la ocasión de pecar, puesto que si, consultando ellos al Señor sobre una burra perdida o sobre otra pequeña cosa, Dios no les respondiera, acudirían rápidamente a consultar a demonios, magos encantadores, nigromantes, adivinos y todo tipo de hechiceros.

Que este es el motivo por el que se hacía todo ello se evidencia en Dt. 18, donde se citan todos los tipos de maleficios que había entre los gentiles y que son prohibidos a los judíos, especificándose a continuación: “en cambio, tú has sido instruido por el Señor de otro modo”, a saber, para consultar a profetas y no a hechiceros, por lo que

inmediatamente se afirma: “el Señor te enviará un profeta”, es decir, que preguntarás a profetas y no a hechiceros. Así también se percibe en Núm. 23, cuando Balam, alabando a los israelitas, dice: “no hay presagio en Jacob ni adivinación en Israel, puesto que en el futuro se dirá a Jacob y a Israel qué ha hecho el Señor”, es decir, no tiene razón de ser la adivinación ni el presagio en Israel, porque en el futuro, es decir, cuando se crea oportuno, se le comunicará a Israel a través de los profetas, a saber, lo que ha hecho el Señor, por lo cual no conviene que acudan a consultar nada a nadie.

Por ello, y a causa de esto, Dios no sólo permitía que los judíos le consultaran, por medio de los profetas, los asuntos triviales, sino que en realidad consideraba eso algo muy positivo e invitaba a los judíos a hacerlo, siendo tal que los profetas continuamente se lanzaban, deseando pedir consejo al Señor, a consultarle y a pedirle señales. No obstante, y lo que era peor, pese a estar instándoles Dios, por medio de los profetas, a que le consultaran y le pidieran señales, no obstante los judíos no hacían sino despreciarle a Él y a dichos profetas. Así se recoge en Is. 7 a propósito del rey Ajaz, a quien se dirigió Dios a través de Isaías, diciéndole: “pide al Señor tu Dios una señal, aunque sea en lo profundo del infierno o en lo más elevado de las alturas”. Y respondió Ajaz: “no la pediré, pues no quiero tentar al Señor”. Y, sin embargo, era esto lo que hacía Ajaz, porque era idólatra y no creía en Dios, o al menos no deseaba rendirle honores pidiéndole una señal, sino que en verdad honraba a sus dioses, a los que él gustaba de consultar y de aplacar con sus oraciones y sacrificios (2 Crón. 28). Todo esto resultó muy ofensivo para Dios, máxime porque el propio Dios ya había rogado al rey Ajaz, a través de su profeta Isaías, que le pidiera una señal y el rey Ajaz no quiso hacerlo. Ante ello, Isaías le dijo: “¿acaso, casa de David, os parece poco molestar a los hombres, para que queráis también molestar a mi Dios?”<sup>495</sup>, a saber, despreciándole. Así se observa con Ocozías, rey de Israel, quien, hallándose enfermo en el lecho, dio orden de consultar a Beelzebub, dios de Acarón, en la tierra de los filisteos, si se recuperaría de su enfermedad (2 Re. 1) y entonces Elías, por mandato del Señor, salió al encuentro de los mensajeros, diciéndoles: “¿acaso no hay Dios en Israel, para que vayáis a consultar a Beelzebub, dios de Acarón? Por haber hecho esto, no te levantarás del lecho en el que estás”. He aquí cuánta imperfección humana consentía aquella ley del Antiguo Testamento, aunque, no obstante, a esa ley tan imperfecta Moisés la creía óptima, por lo

---

<sup>495</sup> Is. 7.

que la ensalzaba en presencia de los israelitas, afirmando que ellos constituían una nación ilustre al tener esa ley (Dt. 4), algo que decía con el fin de incitar a los judíos a respetarla.

## CAPITULUM LIII

### **Quid in Novo Testamento non sunt necessarii prophetae nec alii modi consulendi Dominum et quare, et, quando accidunt dubia circa res non maximas, quid agendum sit**

In Novo autem Testamento, quia erat lex perfectissima et observatores eius debebant esse perfecti, vel anhelantes ad perfectionem, non erat necessarium aliquid istorum, scilicet, quod nunc haberemus prophetas nec alios modos consulendi Dominum. Nam, fundamenta necessaria ad salute, tam in fide quam in operes, omnia iam posita sunt per Christum et per Apostolos eius in scriptis quae reliquerunt. Quantum ad caetera, autem, Christus reliquit potestatem Ecclesiae suae disponendi, sicut ipse disponeret si nobiscum in carne converteretur. Pro rebus autem minimis non fuit iustus, quia in Novo Testamento daretur aliquis modus consulendi Deum, sicut pro asina et veste et similibus, cum potius talia Christus nobis docuerit contemnenda, etsi petierit patienter tolerandum quia super eis Dominum consuleremus. Nimis enim ad haec temporalia affectus est qui pro rebus tam vilibus Dominum vult consulere, sed istud repugnat statui Novi Testamenti, in quo tota nostra conversatio in caelestibus habenda est, sicut Apostolus nos docuit, et de his temporalibus, potissime de parvis, minima cura agenda est, nam etiam in lege veteri iniustum erat et contra divinam reverentiam quod pro tam vilibus et parvis rebus Dominum consulerent homines. Tolerabat tamen Deus ista, ut dictum est, ut iudeos contraheret ab idolis, ad quae consulenda et colenda mox pergerent.

In rebus autem maioribus pertinentibus ad statum nostrum, utpote quando homines, vel civitates, aut regna sunt in adversitatibus, lex nova dat remedium orationibus, et, si devote oraverimus, Deus exaudiet nos certissime et concedet quod petimus, vel saltem dabit nobis illud, quod scit utile esse, sicut patet Lc. 11 scilicet: “petite et accipietis, pulsate et aperietur vobis”, scilicet, si quis petat a patre suo piscem non dabit ei lapidem, aut si petat ovum non dabit ei scorpionem. Et sequitur: “si vos, cum sitis mali, nostis bona dare filiis vestris, quanto magis Pater meus caelestis dabit spiritum bonum petentibus se?” In hoc est autem magnus honor Deo, quia, quando nos oramus ipsum, licet nobis nihil respondeat, credimus certissime quod exaudit nos et quod dat nobis id

quod utile est nobis. Etiam est nobis valde utile, quia per istum modum pendet totum negotium nostrum in fide et meremur multum per istam fidem, cum, licet non videamus aliqua signa exauditionis, confidamus Deum respicere ad preces nostras. Et hoc solum quia ipse dixit hoc Evangelistas suos et nos credimus verbum suum tanti vigoris esse quod non potest ullo modo deficere.

## CAPÍTULO LIII

### **Que en el Nuevo Testamento no son necesarios los profetas ni los demás modos de consultar al Señor y por qué ocurre esto, así como qué se ha de hacer cuando surgen dudas sobre los asuntos cotidianos**

En el Nuevo Testamento, por el contrario, puesto que se recoge una ley perfecta y además sus seguidores debían ser perfectos o, al menos, aspirar a la perfección, no era necesario nada de eso, a saber, que tuviésemos profetas y otras maneras de consultar al Señor. En verdad, todos los fundamentos necesarios para la salvación, tanto en la fe como en las obras, fueron establecidos por Cristo y por sus Apóstoles en los escritos que nos dejaron. Respecto a los demás asuntos, Cristo otorgó a su Iglesia la potestad de regularlos, igual que él mismo lo haría si permaneciera entre nosotros como hombre. En relación con las cosas triviales, sin embargo, no fue coherente, puesto que en el Nuevo Testamento se detalla algún modo de consultar a Dios sobre temas parecidos al de la burra o al del vestido, a pesar de habernos enseñado Cristo más bien a despreciar esas cosas, aunque, por otro lado, también nos haya pedido que toleremos la consulta al Señor sobre esos asuntos. En cualquier caso, es evidente que se ha dejado arrastrar en exceso hacia los asuntos temporales quien practica la consulta al Señor sobre asuntos tan vulgares, pues ello se opone al espíritu del Nuevo Testamento, donde toda preocupación nuestra debe versar sobre los asuntos celestiales, tal y como el Apóstol nos enseñó, mientras que a los asuntos temporales, especialmente a los triviales, se les debe prestar una atención mínima, porque ya bajo la antigua ley era injusto y contrario al decoro divino que los hombres consultaran al Señor sobre cosas tan vulgares y nimias. Sin embargo, Dios toleraba estas cosas, según se ha dicho, para alejar a los judíos de los ídolos y reconducirlos hacia lo que sí se ha de consultar y hacia lo que sí hay que adorar.

Por su parte, en lo que respecta a los asuntos importantes relativos a nuestra condición, como cuando los hombres, las ciudades o los reinos se hallan en circunstancias adversas, la nueva ley postula el uso de la oración, de manera que, si oramos devotamente, sin duda Dios nos escuchará y nos concederá lo que pedimos o, al menos, nos otorgará lo que considere que nos conviene, tal y como aparece en Lc. 11:



“pedid y se os dará, llamad y se os abrirá”, es decir, que si alguien pide un pez a su padre no se le dará una piedra, igual que si pide un huevo no se le dará un escorpión. Y sigue: “si vosotros, siendo malos, habéis sabido dar a vuestros hijos cosas buenas, ¿cuánto más mi Padre celestial dará el Espíritu Santo a quien se lo pida?”. En esto reside la gran reverencia hacia Dios, porque cuando le rogamos, aunque no nos responda nada, tenemos por seguro que nos escucha y que nos proporciona lo que es útil para nosotros. Ello nos resulta en extremo beneficioso porque, de ese modo, todo acto nuestro se apoya en la fe y nos hacemos merecedores de mucho en virtud de esa fe y por eso, aunque aparentemente no apreciemos ningún indicio de su atención, confiamos en que Dios atenderá nuestras súplicas. Y esta confianza se debe únicamente a que Él dijo estas cosas a sus Evangelistas y nosotros creemos que su palabra tiene tanta fuerza que no puede de ninguna manera fallarnos.

## CAPITULUM LIV

### **Quod circa res magnas in moribus et in fide Ecclesia habet potestatem diffiniendi sicut Christus si praesens esset et quod non potest in hoc errare et quod magis utile est nobis habere istum modum quam habere prophetas vel alios modos consulendi Dominum**

Circa res autem magnas quae veniunt in contentionem, sive in fide sive in actionibus, dimisit Christus Ecclesiam suam quae ordinaret, et, quod ipsa faceret, Deus approbaret ac si Ipse, praesens in carne, assumpta faceret. Hoc signatur Matt. 18, scilicet: “quaecunque solveritis super terram erunt soluta et in caelo”, id est, quaecunque vos, manentes super terram, solveritis, erunt soluta in caelo, id est, ego, qui maneo in caelo, illa solvo, ac si manerem inter vos. Et sic, quandocunque Sancta Dei Ecclesia agit aliquid in nomine Christi, quantumcunque grave illud videatur, erat quasi Deus esset actualiter ei cooperando. Et hoc signatur Matt. 18, postquam dictum est de potestate ipsi Ecclesiae data, in clavibus, ligandi et solvendi, subditur: “ubicunque fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, in medio eorum sum”. Et iterum: “de quacunque re consenserint duo vel tres de vobis super terram, fiet illis a Patre meo”. Ista autem certa sunt, quia Christus sic promisit et quia ipse promisit Ecclesiae suae assistentiam sempiternam (Matt. 28), scilicet: “ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi”. Et quia dedit ei potestatem ad faciendum quaecunque vellet et promisit approbare et confirmare quaecunque illa faceret, certum est quod Ecclesia nunquam errabit, quia a Spiritu Sancto dirigitur. Quamquam, nos nesciamus quomodo Ecclesia non possit errare, cum videamus eam constare ex hominibus, quorum quilibet potest errare per se, non miremur, confidentes solum Christi verbo, quia Ipse, Qui promisit ei assistentiam suam, semper assistet ei, quo assistente non poterit errare, licet ipsa de se posset errare et cadere. Sic enim patet de Apostolis, nam Christus dixit quod dum adducerentur ante reges et praesides non cogitarent quid respondere deberent, quia in illa hora qua quaeretur ab eis daretur sibi quidquid reponderent plenissime (Matt. 10 et Lc. 21). Certum est, tamen, Apostolos viros simplices fuisse et sine literis pro maiori parte. Et, dato quod ipsi cogitarent per multos dies, nescirent respondere ad omnia quae ab eis quaerebantur, quanto magis cum nihil cogitarent, et, tamen, sic faciebant, quia nihil cogitabant quando interrogabantur et respondebant plenissime, ita prudentissime et

efficaciter quod omnes audientes mirabantur, ipsi tamen videbant se rudes et nihil scire, confidebant tamen verbo Christi, quod non mentiretur, et protinus veniebat eis abundantia eloquiorum, quia non erant ipsi qui loquebantur, sed Spiritus Sanctus qui loquebatur in eis (Lc. 21).

Ita igitur, Sancta et Benedicta Mater Nostra Alma Ecclesia sponsa Christi, quae maior est quam quilibet Apostolus, imo, maior quam omnes simul et omnes sancti, quam Christus dilexit super omnia, ut ait Apostolus Eph. 5, scilicet: “diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam, propter quam omnia fecit et omnia passus est, nec dubitavit se amatissimae morti tradere ut eam redimeret in sanguine suo”. Sciens quod sponsus suus promiserit sibi assistentiam et quod non posset errare nec portae inferi praevalerent adversus eam, confidens de veritate impermutabili verborum sponsi sui Christi, aget quaecunque ei visa fuerint et nunquam errabit, quia non est ipsa quae operatur, sed Spiritus Sanctus, qui sibi assistit et eam regit, cum magis verisimile sit quod Christus regat Ecclesiam suam, propter quam omnia fecit, quam unum de Apostolis, qui erat pars satis parva collatus ad totam Ecclesiam, et Apostoli erant partes et quodammodo servi vel ministri Ecclesiae et propter Ecclesiam et Ecclesia, poterat eos vocare suos, vel res suas, quod pulchre declarat Apostolus loquens toti Ecclesiae in persona corinthiorum, scilicet: “omnia, enim, vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas, sive mundus, sive vita, sive mors, sive praesentia, sive futura; omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei”.

Cum ergo Alma Mater Ecclesia sit maior omnibus Apostolis et sanctis et toto mundo et omnibus rebus, praeterquam Christo homine, et Christus tantam curam habebat de quolibet Apostolorum quod, per Spiritum Sanctum, movebat linguas eorum, ita ut non possent errare nec in uno verbo, a fortiori reget Ecclesiam suam, ut illa in nullo possit errare definiendo. Nos autem, credentes, hoc meremur, quia credimus illud fieri a Deo, quod non videmus, ideo est iste modus ordinationis convenientissime in Novo Testamento, et non oportet esse nunc prophetas vel aliquos alios modos per quos Dominum consulamus.

## CAPÍTULO LIV

**Que la Iglesia posee la misma potestad que tendría Cristo si estuviera entre nosotros para decidir sobre las grandes cuestiones en prácticas y en fe y que en esos temas no puede errar, así como que nos reporta mayor utilidad a nosotros contar con ese procedimiento que disponer de profetas o de los otros modos de consultar al Señor**

Acerca de las grandes cuestiones que suscitan polémica, ya sea en materia de fe o de actos, Cristo autorizó a su Iglesia a regularlas, de modo que Dios aprobaría lo que esta estableciera como si Él mismo, siendo hombre, lo hubiera dispuesto. Así se recoge en Mt. 18: “todo lo que desatéis sobre la tierra será desatado también en el cielo”, es decir, todo lo que vosotros, que permanecéis en la tierra, desatéis en ella será desatado en el cielo, esto es, yo, que permanezco en el cielo, desato todo lo que desataría si permaneciera entre vosotros. Y así, siempre que la Santa Iglesia de Dios realiza algo en el nombre de Cristo, por muy trascendente que ello parezca, era como si Dios estuviera en ese momento actuando. Esto aparece en Mt. 18, después de que se haya hablado sobre la potestad otorgada a la propia Iglesia, en virtud de las llaves, para atar y desatar, cuando se recoge a continuación: “allí donde hay dos o tres reunidos en mi nombre estoy yo en medio de ellos”. Y de nuevo: “cualquier cosa que hayan acordado dos o tres de vosotros sobre la tierra les será otorgada por mi Padre”. Eso es cierto, puesto que Cristo así lo prometió y porque también prometió a su Iglesia auxilio eterno (Mt. 28): “yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo”. Y, puesto que le otorgó el poder para hacer todo lo que estimara oportuno y le prometió aprobar y confirmar cualquier cosa que ella hiciera, es verdad que la Iglesia nunca errará, dado que es guiada por el Espíritu Santo. De manera que, aunque no sepamos cómo es posible que la Iglesia no pueda errar, al verla constituida por hombres, cualquiera de los cuales puede errar por su propia naturaleza, no debe asombrarnos ese hecho, debiendo confiar únicamente en la palabra Cristo, pues este, que le prometió su auxilio, siempre la asistirá, por lo cual no podrá errar, aunque ella en sí pudiera errar y sucumbir. Esto también ocurre con los Apóstoles, pues Cristo dijo que mientras fueran conducidos ante reyes y gobernantes no se preocuparan de lo que deberían decirles, puesto que en el momento en que fueran solicitados por ellos se les comunicaría detalladamente todo lo que habrían de responder

(Mt. 10 y Lc. 21). Es verdad, no obstante, que los Apóstoles fueron hombres simples y que la mayoría carecían de formación alguna. Por eso, incluso suponiendo que ellos se prepararan durante muchos días, no sabrían responder a todo lo que les preguntaran, cuanto más sin preparar nada, y, no obstante, lo hacían, porque nada pensaban cuando eran interrogados y, en cambio, respondían a todo plenamente, con tanta prudencia y elocuencia que asombraban a todos los que les escuchaban, por cuanto que ellos, que parecían rudos e ignorantes, confiaban en que la promesa de Cristo no les fallaría, lo que les proporcionaba continuamente multitud de expresiones, aunque en realidad no eran ellos mismos quienes hablaban, sino que era el Espíritu Santo el que hablaba a través de ellos (Lc. 21).

Por lo tanto, la Santa y Bendita Iglesia, Alma Máter Nuestra y esposa de Cristo, es más grande que cualquier Apóstol e incluso más que todos ellos y que todos los santos juntos, a la cual Cristo amó sobre todas las cosas, tal y como dice el Apóstol en Ef. 5: “amad a vuestras esposas, igual que Cristo amó a su Iglesia, por la que todo lo hizo y todo lo sufrió, no dudando en entregarse a la amadísima muerte para redimirla con su sangre”. Sabiendo que su esposo le ha prometido auxilio, que no puede errar y que las puertas del infierno no prevalecerían contra ella, así como también confiando en la verdad inmutable de las palabras de su esposo Cristo, cualquier cosa que haga será supervisada por él y nunca errará, porque en verdad no es ella misma quien actúa, sino el Espíritu Santo, el cual la auxilia y guía, al ser más seguro que Cristo dirija su Iglesia, por la que todo lo hizo, que uno de sus Apóstoles, quienes eran una parte demasiado pequeña comparada con toda la Iglesia, aunque los Apóstoles también fueran partes y en cierto sentido siervos o ministros de la Iglesia y por la Iglesia, razón por la cual esta podía considerarlos suyos, a la manera de propiedades, como dice claramente el Apóstol al dirigirse a toda la Iglesia personificada en los corintios: “en verdad, todo es vuestro, sea Pablo, sea Apolo, sea Cefas, sea el mundo, sea la vida, sea la muerte, sea el presente, sea el futuro; todo es vuestro, mientras que vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios”<sup>496</sup>.

Así, pues, al ser la Iglesia un Alma Máter mayor que todos los Apóstoles y santos y que todo el mundo y todas las cosas, excepción hecha de Cristo hombre, y como Cristo

---

<sup>496</sup> 1 Cor. 3.

tenía tanto celo por cualquiera de los Apóstoles, hasta el punto de que movía, a través del Espíritu Santo, las lenguas de todos ellos, siendo evidente por eso que no podrían errar en una sola palabra, con mayor motivo dirigirá más intensamente a su Iglesia, por lo que esta tampoco podrá errar nunca al establecer cualquier cosa. Nosotros, los creyentes, somos merecedores de esto, puesto que creemos que algo es hecho por Dios, aunque no lo veamos, por lo que este es el procedimiento más adecuado para conocer en el Nuevo Testamento, no siendo conveniente que existan en este caso profetas ni ninguno de los otros modos para consultar al Señor.

## CAPITULUM LV

**Quod in Novo Testamento, in Ecclesia primitiva, fuerunt multi propheta et quare hoc et quod pauco tempore duravit et quare inter iudaeos multo tempore duravit et ante adventum Christi cessaverunt prophetae et alii modi consulendi Dominum**

Verum est quod a principio Ecclesiae primitivae, cum adhuc homines essent teneri in fide et novi, fuerunt aliqui prophetae christianorum, sicut legitur (Act. 11) quod Antiochiae erant aliqui viri prophetae, de quibus unus praedixit famem quae futura erat in toto orbe tempore Claudii imperatoris. Et tunc omnes Christiani paraverunt se ad mittendum eleemosynarum sustentationes sanctis qui erant in Ierusalem. Fuit etiam alius propheta christianus nomine Agabus, qui, accipiens zonam Pauli, dixit: “virum cuius zona haec est alligabunt vel persequentur in Ierusalem”, denotans ei persecutiones quae ibi ei evenerunt (Act. 21) et sic postea factum est. Apostolus etiam (1 Cor. 14) saepe nominat prophetas qui erant in Ecclesia, ex quo innuit quod multi erant et quasi commune erat tunc esse prophetas. Imo, nulla erat tunc particularis Ecclesia in qua non essent tunc prophetae, valde plures quam in Veteri Testamento. Unde Paulus in eodem capitulo declarat quod, inter dona quae dabantur tunc fidelibus, erant duo magis usitata, scilicet, genera linguarum, id est, loqui diversis linguis, et spiritus prophetiae, et erat contentio inter corinthios an digniores essent qui loquebantur linguis vel prophetae, et per multas rationes ostendit quod prophetae erant digniores, et suadet omnibus corinthiis orare Deum quod det eis spiritum prophetiae. Et apparet, per ea quae dicuntur ibi et praecedenti capitulo, quod erant valde multi prophetae in ecclesiis corinthiorum et in omnibus aliis ecclesiis. Philippus etiam discipulus, vel, ut alii volunt, Philippus Apostolus, septem filias habuit prophetissas quae in virginitate perseveraverunt (Act. 21). Postea, tamen, cum fides aliquantulum radicata est, non fuerunt prophetae in Ecclesia, sicut fuerunt temporibus antiquis.

Inter iudaeos, autem, sicut supra diximus, multo tempore ante Christi adventum cessaverunt prophetae et omnes modi consulendi Deum. Hoc potest esse propter duo.

Primo, propter peccata iudaeorum, nam, ante tempora machabaeorum, multum peccaverant iudaei, iungentes se gentilibus et petentes a rege Antiocho quod mandaret

eis custodire leges gentium et cessarent leges Dei (1 Mac. 1). Et inter sacerdotes magnos erant gravissima peccata, ita ut venderentur et emerentur sacerdotia et occiderentur abinvicem sacerdotes desiderio dominandi, ut patet 2 Mac. 4, 5 y 6. Et tamen, propter peccata, aliquando Deus subtrahebat se a respondendo. Sic enim fuit in Saule, qui peccaverat gravissime occidendo sacerdotes Domini (1 Sam. 22), et, ob hoc, cum quaereret a Domino responsum iturus ad bellum, noluit Deus ei respondere. Et patet 1 Sam. 28, scilicet: “consuluit Saul Dominum, qui non respondit ei per prophetas, nec per sacerdotes, nec per somnia”.

Secundo, poterat esse hoc quia appropinquabat tempus perfectionis, in quo Christus venturus erat. Nam, cum iam iudaei plusquam per mille et trecentos annos consueti fuissent ad cultum Dei et observationem legis, erant aliquantulum dispositi ad tendendum ad perfectionem et magis firmiter adhaerendum Deo, licet non viderent signa, ideo Deus non mittebat prophetas et cessabant alii modi. Sic enim erat illud tempus, quasi quaedam dispositio ad legem novam, in qua nec prophetae nec aliqui modi consulendi Dominum futuri erant. Ecce, quanta differentia perfectionis et imperfectionis inter legem novam et veterem! Et omnia haec erant quia suscipientes legem veterem erant valde imperfecti et suscepturi legem novam erant dispositi ad tendendum ad perfectionem.



## CAPÍTULO LV

**Que en el Nuevo Testamento, durante la Iglesia primitiva, hubo muchos profetas y por qué ocurrió esto, así como que esto se mantuvo poco tiempo y por qué en cambio entre los judíos permaneció mucho tiempo, como también que antes de la llegada de Cristo desaparecieron los profetas y los otros modos de consultar al Señor**

Es cierto que durante los inicios de la Iglesia primitiva, como era necesario todavía que los hombres fueran mantenidos en la fe, al ser nuevos en ella, existieron algunos profetas entre los cristianos, tal y como se lee en Act. 11 acerca de que en Antioquía había profetas, uno de los cuales predijo el hambre que aparecería en todo el orbe en época del emperador Claudio. Y en ese momento todos los cristianos se dispusieron a enviar sustento para ayudar a los santos que había en Jerusalén. Hubo también otro profeta cristiano llamado Ágabo<sup>497</sup>, quien, tomando el cinturón de Pablo, dijo: “al hombre a quien pertenece este cinturón le atarán y perseguirán en Jerusalén”, insinuándole las persecuciones que allí padeció (Act. 21). Y así ocurrió posteriormente. De igual modo el Apóstol (1 Cor. 14) alude con frecuencia a profetas que había en la Iglesia, por lo que se intuye que eran muy numerosos y que de alguna manera en aquella época era muy común su presencia. Es más, en ese tiempo no existía ninguna iglesia particular en la que no hubiera profetas, incluso en mayor número que en el Antiguo Testamento. Por ello Pablo, en ese mismo capítulo, declara que, entre los dones que eran otorgados a los fieles, había dos especialmente frecuentes, a saber, el don de lenguas, esto es, la capacidad de hablar distintas lenguas, y el don de la profecía, existiendo una polémica entre los corintios en relación a si serían mejores quienes hablaran lenguas o los profetas, mostrándose que, en base a muchas razones, lo eran los profetas, persuadiendo por este motivo a todos los corintios para que rogasen a Dios que les otorgara el don de la profecía. Así, por las cosas que allí se dicen, junto con las del capítulo precedente, se muestra que había muchísimos profetas en la iglesia de los corintios y en todas las demás iglesias. También el discípulo Felipe, o, como algunos

---

<sup>497</sup> Además de la profecía que ahora se va a citar, también fue Ágabo quien predijo el hambre de la época de Claudio a la que antes se ha hecho referencia.

pretenden, el Apóstol Felipe, tuvo siete hijas profetisas que se perpetuaron en la virginidad (Act. 21). Sin embargo, posteriormente, cuando la fe se consolidó, ya no hubo profetas en la Iglesia, en contra de lo que sucedió en los tiempos antiguos.

Entre los judíos, por el contrario, como dijimos, mucho tiempo antes de la venida de Cristo desaparecieron los profetas y los demás procedimientos de consultar al Señor. Esto pudo deberse a dos motivos.

En primer lugar, a causa de los pecados de los judíos, puesto que, con anterioridad a la época de los macabeos, los judíos habían pecado enormemente, uniéndose a los gentiles y pidiendo al rey Antíoco que les mandara guardar las leyes de los gentiles y abandonar las leyes de Dios (1 Mac. 1). También entre los grandes sacerdotes se cometían gravísimos pecados, tanto que los cargos sacerdotales eran vendidos y comprados y los sacerdotes se mataban entre ellos con el fin de llegar al poder, según aparece en 2 Mac. 4, 5 y 6. Ante ello, Dios evitaba responder a veces por causa de esos pecados. Eso ocurrió con Saúl, quien había pecado gravísimamente al haber matado a los sacerdotes del Señor (1 Sam. 22), de modo que, al pedir al Señor una respuesta antes de su partida hacia la guerra, Dios no quiso responderle. Esto se relata en 1 Sam. 28: “consultó Saúl al Señor, quien no le respondió ni mediante profetas, ni mediante sacerdotes, ni mediante sueños”.

En segundo lugar, esto podría deberse a que se aproximaba el tiempo de la perfección, en el que Cristo había de venir. Así, debido a que ya los judíos estaban acostumbrados al culto de Dios y a la observación de la ley desde hacía más de mil trescientos años, igualmente se hallaban predispuestos para alcanzar la perfección y adherirse con mayor firmeza a Dios aunque no percibieran señales, por lo que Dios no enviaba profetas y también habían cesado los otros modos. Era aquel tiempo como un tránsito hacia la nueva ley, en el que ni los profetas ni las demás maneras de consultar al Señor tenían ya que perdurar. ¡He aquí qué diferencia tan enorme entre la perfección y la imperfección existe entre la nueva y la antigua ley respectivamente! Y todo ello se debía a que los observantes de la ley antigua eran muy imperfectos, mientras que los observantes de la nueva ley estaban ya predispuestos para alcanzar la perfección.

## CAPITULUM LVI

**An fuit conveniens totam legem novam esse perfectam totaliter cum deberet dari hominibus imperfectis, scilicet, gentilibus, quod, quantumcunque esset lex nova perfecta, quilibet homo, quantumcunque imperfectus poterat, eam recipere et, tamen, si lex vetus habuisset aliquid de perfectione, nullus homo potuisset eam tolerare et quare hoc**

Sed tunc oritur difficultas, diceret enim aliquis quod lex nova non debuit esse tantae puritatis et perfectionis, quia non conveniret eis quibus dabatur. Nam, sicut ea ratione qua lex vetus non debuit esse totaliter bona, sed, ut ita dicam, aliquantulum mala et imperfecta, quia illi qui suscepturi eam erant imperfecti erant, ita et suscepturi novam legem erant imperfecti.

Nam, si lex nova debuisset dari solis iudaeis, qui iam per mille et quasi sexcentos annos assueti erant colere Deum, et subiici per legem Moysi, et per hoc erant dispositi aliquantulum tendere ad perfectionem, convenienter staret. Tamen, lex nova erat lex generalis, quae danda erat toti orbi, sicut Christus dixit: “ite per universum mundum et praedicate Evangelium omni creaturae” (Mc. 16). Et sic gentiles suscepturi erant eam, qui tamen erant dediti cultui idolorum et omni malo. Quomodo, ergo, transirent sine medio de puro malo, ut ita dicam, ad purum bonum?

Respondendum quod, licet gentiles et quicumque homines suscepturi essent legem novam, quantumcunque illi essent imperfecti, conveniens fuit legem novam esse ita perfectam, quia id quod deerat, ex parte dispositionis hominum, ad suscipiendum legem tam perfectam, supplebat gratia quae dabatur cum lege Christi, ita ut merito vocaretur “lex gratiae”. Sicut dicitur Ioan. 1, scilicet: “lex per Moysen data est, gratia autem per Iesum Christum facta est”. Et fiebat sic quod, quandocunque, in principio primitivae Ecclesiae aliquis converteretur ad fidem Christi et baptizaretur, dabatur ei tanta charitas et tam fervens quod erat paratus pro Christo quaecunque mala pati.

Et non solum hoc, sed, illico ut homines credebant, dabatur eis potestas faciendi miracula, ut patet Mc. 16, scilicet: “signa autem eos qui in me crediderint haec

sequentur: serpentes tollent, linguis loquentur novis, super aegros manus imponent et bene habebunt et, si quid mortiferum biberint, non eis nocebit”. Ista miracula et multa alia faciebant qui ad Christum convertebantur in Ecclesia primitiva. Hoc autem duravit toto tempore quo praedicata fuit fides quousque radicaretur et quamdiu duraverunt persecutiones magnae gentilium contra Ecclesiam. Postea autem exercitatis hominibus ad fidem Christi mansit sola fides conversis ad Christum et non datur potestas faciendi miracula, ut magis comprobetur fides, in quo miracula non viderit.

Verum est, tamen, quod, cum maneat in nobis fides, si necesse esset possemus facere miracula, quia Christus dixit: “si habueritis tantam fidem sicut granum sinapis, dicetis huic monti: transi et transibit. Et dicetis huic arbori moro: eradicare et transplantare in profundum maris et obediet vobis, quia nihil impossibile est credenti (Matt. 17 et Lc. 17). Et talia miracula multi parum ante tempora nostra fecerunt, dum viverent, et nunc, mortui, facere non desinunt.

Non, ergo, erat difficile homini, quantumcunque imperfecto, suscipere legem Christi, quae erat perfectissima, quia ipsa inducebat secum perfectionem et faciebat hominem perfectum mox ut crederet. Secus, autem, erat de lege Moysi, quia illa inducebat magna onera observantiarum et non inducebat nec causabat aliquam gratiam adiuvantem. Ideo, sicut iacebat, cum imperfectionibus suis, vix poterat tolerari, ut dicitur (Act. 15): “hoc est iugum quod nec nos nec patres nostri ferre potuimus. Quanto magis si induxisset aliquid de perfectione”. Hoc signat Apostolus ad Haeb. 7, scilicet: “neminem ad perfectum deduxit lex”, id est, lex non dabat homini aliquam perfectionem per observantiam suam, quia non dabat aliquam gratiam, sicut continet fides Christi.

Manebat, ergo, lex vetus cum imperfectionibus suis et non debuit continere maiorem perfectionem. Lex, autem, novae debuit habere totalem perfectionem.

## CAPÍTULO LVI

**Si fue conveniente que toda la nueva ley fuese absolutamente perfecta, al tener que ser otorgada a hombres imperfectos, a saber, a gentiles, que, por mucho que la nueva ley fuera perfecta, cualquier hombre, por imperfecto que fuese, podía asumirla, que, no obstante, si la antigua ley hubiera tenido un mínimo de perfección ningún hombre la habría podido soportar y por qué esto último**

Pero ahora se nos presenta una dificultad, pues alguien podría decir que la ley nueva no debió ser de tanta pureza y perfección, puesto que eso no les convenía a aquellos a quienes se les otorgaba. Y ello debido a que, por la misma razón por la que la antigua ley no debía ser totalmente buena, sino que convenía, por decirlo así, que fuera mala e imperfecta, dado que aquellos que habían de guardarla eran imperfectos, así ocurría que también eran imperfectos los que habían de asumir la nueva ley.

Por eso, si la ley nueva hubiera de darse exclusivamente a los judíos, que ahora ya estaban habituados a adorar a Dios desde hacía casi mil seiscientos años, en tanto que, sometidos a la ley de Moisés, ya se hallaban preparados para alcanzar la perfección, esto resultaría adecuado. Pero, sin embargo, la nueva ley era una ley general, que había de ser otorgada a todo el mundo, tal como dijo Cristo: “id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura” (Mc. 16). Y así habían de guardarla también los gentiles, quienes, sin embargo, habían estado entregados al culto de los ídolos y a todas las cosas malas. ¿De qué manera, pues, pasarían directamente, por expresarlo de algún modo, desde el puro mal al puro bien?

A esto se ha de responder que, aunque los gentiles y todos los hombres que habían de observar la ley nueva fueran imperfectos, resultó conveniente que esa nueva ley fuera de gran perfección, puesto que lo que faltaba, desde el punto de vista de la disposición de los hombres, para cumplir una ley tan perfecta, lo suplía la gracia que se confería mediante la ley de Cristo, tanto que con justicia sería denominada la “ley de la gracia”. Así se afirma en Jn. 1: “la ley fue dada por Moisés, en cambio la gracia es obra de Jesucristo”. Y eso era lo que pasaba, pues siempre que alguien, en los inicios de la

Iglesia primitiva, se convertía a la fe de Cristo y era bautizado, se le otorgaba tanto amor y fervor que se hallaba preparado para sufrir por Cristo cualquier mal.

Y no sólo esto, sino que, al punto en que los hombres creían, ya les era otorgada la potestad de hacer milagros, como se desprende de Mc. 16: “a los que crean en mí les acompañarán estos prodigios: tomarán en sus manos las serpientes, hablarán lenguas nuevas, pondrán sus manos sobre los enfermos y estos sanarán y, aunque bebieran algo mortífero, no les dañará”. Todos esos prodigios, además de otros muchos, realizaban quienes se convertían a Cristo en la Iglesia primitiva. Esta situación se prolongó durante todo el tiempo en que la fe estuvo expandiéndose y mientras duraron las grandes persecuciones de los gentiles contra la Iglesia. Posteriormente, por el contrario, una vez afirmados ya los hombres en la fe y convertidos a Cristo, permaneció sólo la fe, de modo que no se otorgaría la potestad de realizar prodigios, para que así brille más la fe de quien no ha visto prodigios.

Sin embargo, es cierto que, al permanecer en nosotros la fe, podríamos realizar prodigios si fuera necesario, ya que Cristo afirmó: “si tuvierais una fe tan grande como un grano de mostaza, diríais a este monte: vete de aquí, y se trasladaría. O diríais a este sicómoro: arráncate y trasplántate a lo profundo del mar, y él os obedecería, porque no hay nada imposible para el creyente” (Mt. 17 y Lc. 17). Y, de hecho, muchos realizaron tales prodigios poco antes de nuestro tiempo, mientras vivieron, y ahora, una vez muertos, no cesan de hacerlos<sup>498</sup>.

Así, pues, no resultaba difícil para un hombre, por imperfecto que fuera, asumir la ley de Cristo, que era perfectísima, puesto que ella llevaba consigo la perfección y hacía al hombre perfecto tan pronto como se convertía. Distinta era, por el contrario, la ley de Moisés, porque esta conllevaba una gran carga de observancias y no inducía ni provocaba ninguna gracia mitigante. Por ello, dicha ley se hallaba agonizante y, por sus imperfecciones, apenas podía ser tolerada, tal como se dice en Act. 15: “esto es un yugo que ni nosotros ni nuestros padres hemos podido soportar. Si al menos nos hubiera

---

<sup>498</sup> Posible alusión a San Vicente Ferrer, dominico fallecido en 1419 -portanto, coetáneo con el autor en los primeros años de vida de este- y a quien se le atribuyeron varios milagros en vida y después de su muerte.

inducido de alguna manera a la perfección...”. Esto lo recoge el Apóstol en Heb. 7: “la ley no condujo a nadie a la perfección”, esto es, esa ley no proporcionaba al hombre ninguna perfección por efecto de su observancia, puesto que no otorgaba gracia alguna, como sí ocurre con la fe de Cristo.

Por tanto, resultó necesario que se mantuviera la antigua ley con sus imperfecciones, no debiendo contener una mayor perfección. La nueva ley, en cambio, sí debió presentar una perfección total.

## CAPITULUM LVII

**Quare non dabatur gratia cum lege Moysi, quae erat Dei, sicut cum lege Christi, quare gratia gratum faciens erat in Veteri Testamento et unde proveniebat et quare nulla lex, etiam si esset data a Deo, debuit totalem perfectionem continere, nisi lex Christi**

Sed dicetur: quare cum lege Moysi, quae erat lex veri Dei, non dabatur gratia, sicut cum lege nova, et possent homines tunc esse perfecti et lex posset esse perfecta, et continere ea quae continebat lex nova, abiectis imperfectionibus quas continebat?

Dicendum quia non fuit conveniens, quia gratia non debuit dari cum lege, sed cum Salvatore Nostro, quia, si ex lege haberemus gratiam et perficeremur, non videretur necessaria mors Christi, quia nihil superduceret. Debuit, ergo, tunc gratia et perfectio venire quando mors Christi transisset, ut appareret quod ex morte Christi et per fidem sanctificaretur homo et non ex operibus legis, ut magis teneremur Deo. Nam, qui iustificatur ex operibus legis, ex propriis, id est, ex operatione sua iustificatur. Et sic quodammodo suum est quod iustificetur. Qui, autem, iustificatur ex Passione Christi, per fidem illius, manifeste apparet quod iustificatur ex alieno, scilicet, ex merito Christi, ideo totum quicquid habet scit se debere illi, quia totum scit accepisse ab eo.

Erat, tamen, tempore Veteris Testamenti gratia, scilicet, gratum faciens, quia sine gratia nemo potest salvari, sed ista non erat ex operibus legalibus, sed magis fide implicita vel explicita mediatoris, per quem factura erat. Sicut probat Apostolus Rom. 4, scilicet, probans quod Abraham non iustificatus est ex operibus legis, nec per circumcisionem, quia antequam circumcideretur erat iustus. Nam circumcisus fuit (Gen. 17) et vocatur iustus (Gen. 15), scilicet: “credidit Deo Abraham et reputatum est ei ad iustitiam”. Fides ergo iustificavit eum.

Sic etiam erat de gentilibus qui erant tempore legis veteris. Nam poterant omnes illi salvari et multi eorum salvabantur. E, tamen, nemo illorum servabat legem Moysi, sed ex recta fide quam de Deo habebant iustificabantur.



Apparet, ergo, ex praedictis quod sola lex nova debuit et potuit continere totalem perfectionem et puritatem, quia ipsa sola attulit gratiam alleviantem labores, per quam posset homo tendere in opus, quantumcunque arduum. Nulla, autem, lex ante ipsam debuit continere totalem perfectionem et puritatem, vitando omnia mala.

## CAPÍTULO LVII

**Por qué no se otorgaba la gracia con la ley de Moisés a pesar de que esta procede de Dios, algo que sí ocurre en la ley de Cristo, por qué la gracia, en el Antiguo Testamento, consistía en hacer cosas gratas, así como de dónde procedía la referida gracia, y por qué ninguna ley, incluso aunque fuera otorgada por Dios, debió contener una total perfección, a excepción de la ley de Cristo**

Pero se dirá: ¿por qué con la ley de Moisés, que era una ley procedente del Dios verdadero, no se otorgaba la gracia, como sí ocurre con la nueva ley, de manera que pudieran ser perfectos tanto aquellos hombres como aquella ley, conteniéndose lo que contenía la nueva ley y desterrándose las imperfecciones de la antigua?

Ante ello, se ha de responder que eso no pareció conveniente, puesto que la gracia no debe darse por medio de la ley sino de Nuestro Salvador, porque, si obtuviésemos la gracia en virtud de la ley y fuésemos consumados con ella, no se consideraría necesaria la muerte de Cristo, ya que de nada nos serviría. Por eso, fue preciso que la gracia y la perfección vinieran cuando se hubiera producido la muerte de Cristo, para que se mostrara que el hombre es santificado por la muerte de Cristo y la fe y no por los efectos de la ley, para así ser tenidos nosotros en mayor estima por Dios. Pues, quien es justificado por los efectos de la ley, es justificado por sus cualidades, esto es, por su propia actividad. Y así, en cierto modo, se justifica por algo suyo. En cambio, quien es justificado mediante la Pasión de Cristo, por su fe hacia este, muestra manifiestamente que se justifica a partir de algo ajeno, a saber, sobre la base al sacrificio de Cristo, por lo que sabe que cualquier cosa que tiene se la debe a él, puesto que es consciente de que todo lo ha recibido de él.

Sin embargo, en la época del Antiguo Testamento la gracia consistía, a saber, en hacer cosas gratas<sup>499</sup>, puesto que sin gracia nadie puede salvarse, pero esa tampoco venía de las disposiciones legales, sino más bien de la fe implícita o explícita en algún

---

<sup>499</sup> Entiéndase gratas para Dios.

mediador, por el cual se había de recibir. Tal es como lo demuestra el Apóstol en Rom. 4, a saber, probando que Abraham no fue justificado por el cumplimiento de la ley, ni tampoco por la circuncisión, puesto que ya antes de que fuera circuncidado era justo. Así, fue circuncidado después (Gén. 17) de que fuera llamado justo (Gén. 15): “Abraham creyó en Dios y le fue atribuida la justicia”. Por tanto, fue la fe la que le justificó.

Así también ocurría con los gentiles que había en tiempos de la antigua ley. En verdad, todo ellos podían salvarse y de hecho muchos se salvaban. Y, no obstante, ninguno de ellos observaba la ley de Moisés, sino que se justificaban en base a la recta fe que recibían de Dios.

Mediante lo dicho, por tanto, se comprueba que únicamente la nueva ley debió y fue capaz de contener una perfección y pureza totales, porque sólo ella proporcionó la gracia reconfortante de los trabajos, por la cual puede el hombre realizar cualquier labor, por ardua que sea. En cambio, no fue conveniente que ninguna ley anterior a esta contuviera una perfección y una pureza totales hasta el punto de evitar todo lo malo.

## CAPITULUM LVIII

**In quo ponuntur quatuor causae quare legislatio nulla humana vetat omnia vitia et quod non licet alicui legislatori, quantumcunque christiano, vetare omnia vitia, et quod in lege humana non potest nec debet dari gratia, in lege Moysi potuit dari gratia, sed non debuit dari, in lege autem Christi potuit et debuit dari, et multa notabilia**

Ex hoc autem patet quare leges legislatorum qui sunt puri homines non pugniant omnia mala. Nam non solum de illis qui ante Christum leges condiderunt, sed etiam de illis qui sub lege Christi existentes condunt iura populis, dicendum quod nunquam debent concedere aliquam legislationem per quam omnia vitia tollantur et puniantur. Nam, licet catholicus legislator nunquam debet dare legem per quam approbet aliquod vitium, quia hoc esset incitare ad peccandum, tamen nec debet dare legem punientem omnia vitia, sed, in quibusdam illorum, sub silentio transeundo committere homines suae libertati. Et hoc est circa illa vitia quae vix evitari possunt, sicut fornicari simpliciter, scilicet, cum meretrice peccatum est et tamen legislator non debet hoc tollere, quia, si tollit, inducit magna scandala et maiora peccata. Sicut dixit Beatus Augustinus: “tolle meretrices de civitate et omnia libidinibus conturbabis”. Etiam loqui ociose peccatum est, quia reddemus rationem de illo Die Iudicii (Matt. 12). Tamen legislator hoc, nec vetat, nec punit. Etiam mala cogitare peccatum est et tamen non punit illud lex civilis, sed potius lex dicit cogitationis pravae nemo poenam meretur.

Causa huius quadruplex est. Prima et quae est ad propositum est ista, scilicet, quod evitare omnia vitia est opus supra hominem purum nec potest fieri sine gratia adiuvante, ideo illa sola lex debet vetare et punire omnia vitia quae dat gratiam et adiuva- mentum ad fugiendum illa. Lex, autem, humana non dat aliquam gratiam, quia est a puro homine data, qui gratiam dare non potest. Lex autem Moysi, licet esset a Deo vero, qui poterat dare gratiam, noluit tamen eam dare cum illa lege, quia non decebat, ut supra probavimus, eo quod nondum venerat mediator Dei et hominum, per quem gratia effective et meritorie deduceretur. In lege autem veteri, licet Deus effective posset deducere gratiam, nemo tamen adhuc erat qui meritorie eam deduceret, ideo, licet erat possibile cum illa lege dari gratiam, non tamen erat iustum et sic Deus noluit pervertere

ordinem iustitiae. In lege, autem. nova potuit et debuit dari gratia rationabiliter. Potuit quidem, quia lator eius fuit Christus, verus Deus omnipotens. Debuit etiam, quia lator eius fuit ille qui, per mortem suam, laverat peccata nostra et meruerat gratiam a Deo pro omnibus hominibus, qui in eum crederent. Et, ob hoc, ista sola de omnibus legibus debuit esse illa quae debuit prohibere et punire omnia vitia vel, saltem, nullum permittere.

Secunda causa est ad tollendum scandala et occasiones ad maiores mala, quia, aliquando, volendo vitare unum vitium incideretur in aliud maius, sicut si quis vellet vitare simplicem fornicationem tollendo meretrices de urbibus induceret adulteria, incestus, stupra et varias libidines, ita ut omnia turbarentur libidinibus, sicut dixit Augustinus. Sed legislator ponit leges propter utilitatem politiae, ideo quando per legem impeditur aut tollitur utilitas politiae, aut turbatur bonus status et pacificus eius, lex non est bona nec tenenda. Sed tale accideret si omnia vitia legislator vitare vellet et punire, ideo non pertinet hoc ad legislatorem. Immo, non licet ei facere, quia non esset legislator, sed eversor urbis.

Tertia causa est quia inutile erat quod legislator humanus vellet vitare omnia vitia per legem suam. Nam leges vetant vitia, ut quando aliquis inciderit in illa puniatur et, sic, timore poenae arceantur homines a pravis consuetudinibus, sunt tamen multa vitia quae nunquam puniri possent nec cognosci. Et non dico aliqua vitia particularia, sed genera vitiorum, sicut pravae cogitationes et similia, quae nunquam cognoscuntur, nisi quatenus revelare voluerit qui cogitavit. Et sic nunquam possent venire ad iudiciale examen ut punirentur secundum legem, ideo, circa talia, versari legislatorem erat perdere operam et leges frustra conscribere.

Quarta causa est quia leges dicuntur esse quaedam directiva praecepta hominum communicantium eadem politia, et non sunt leges nisi ad considerandum statum politicum, quia, ut dicit Aristoteles (*Ethicorum* 8): “impossibile est consistere communicationem aliquam sine iusto quodam”. Cum autem desinit totale iustum, cessat omnis communicatio. Et, quia politia est maxima et abundantissima communicationum, ut patet I *Politicorum* 1, et omnes aliae sunt ad illam, necesse est in illa iustum quoddam esse inter communicantes, ut diu conservetur societas politica. Istud autem iustum ostenditur per leges, ideo bonae leges politicae duo solum habent facere, scilicet,

dirigere quemlibet hominem quomodo bene se habeat ad totam societatem politicam et ad quemlibet de societate illa bene faciendo, secundum est quod arceant homines a damnis et iniuriis, inferendis toti communicationi et societati politicae et cuilibet de illa societate. Et istud est principale, quia magis obligatur homo abstinere a male faciendo alteri quam obligetur ad benefaciendum ei. Ex quo patet quod leges politicae non habent negotiari, nisi circa illud quod potest pertinere ad communicationem unius hominis cum altero, sive in faciendo bonum, sive in abstinendo a malo eius. Etsi aliquid sit quod non pertineat nullatenus ad humanam communicationem, lex politica non se debet de illo intromittere, quia excederet proprium genus, sicut si geometra tractaret de eo quod pertinent ad musicum vel e contrario. Et sic est quod aliqua vitia et virtutes sunt quae ad communicationem humanam nullo modo pertinent, scilicet, quia nec faciunt eam bonam nec malam, nec adiuvant nec impediunt, non debet lex politica de illis se intromittere, quia proprium genus considerationis transcenderet. Sic est fornicatio simplex cum meretrice, quia in hoc nulli de communitate paratur praeiudicium nec impeditur bonum publicum. Sic etiam prava cogitatio quamdiu consistit in terminis suis, quia per eam nemini praeiudicatur. Sic est etiam diligere Deum vel non diligere, quia in hoc non nocetur proximo nec bonum ei fit, ideo nullo modo spectat ad leges politicas considerare de his. Istae autem virtutes vel vitia sunt quae faciunt hominem bonum simpliciter vel malum, id est, non comparando ad aliquem, sed in se ipso, ideo de his spectaret tractare ad ethicum sive moralem philosophum, qui generaliter loquitur de virtute humana et comprehendit etiam monasticam. Sed adhuc circa talia nemo antiquorum philosophorum curam plenam egit. Nemo, enim, correxit vitam humanam usque ad unguem nisi Christus, ideo illud de quo alii legislatores et philosophi omiserant, tetigit principaliter, scilicet, ordinare hominem ad Deum per fidem, charitatem et spem, et constituere charitatem inter homines mutuo. Etiam dirigere cogitationes, nam dixit, quod non solum fornicari peccatum erat realiter, sed etiam videre mulierem ad concupiscendum eam erat fornicari. Nemo, tamen, philosophus, quantumcunque circa mores diligens examiner, de hoc curam egit. Etiam docuit homines benefacere inimicis et orare pro persequentibus, quod nulla unquam philosophia docuit, sed potius contra monita et praecepta philosophorum est hominem tolerare iniuriam, ut per Aristotelem patet *Ethicorum* 4, capitulo “De mansuetudine”, sed dicitur quod quasdam tolerare non convenit et quod qui omnia tolerat est in extremo et vocatur insensibilis. Et tamen, secundum legem Christi, omnia tolerare docemur, quia charitas omnia suffert (1 Cor. 13).

Apparet, ergo, ex dictis quod ad leges politicos non spectat vetare omnia vitia. Sola autem lex Christi est quae omnia vitia debet vetare, et vetat, et omnia docet punienda esse. Ratio huius est quia lex Christi est ad dirigendum hominem simpliciter et in respectu ad aliquam communicationem, ideo non solum debet vetare illa vitia, quae turbant vel impediunt communicationem politicam, sed etiam omnia illa per quae simpliciter homo deordinatus est. Et, quia bonitas quam intendit lex evangelica inducere in subditos est respectu Dei, scilicet, ut puri effecti per eam mereamur recipi ad Dei consortium, et Deus est pura bonitas et totum bonum, in quo nulla macula nec impurum aliquid est, oportet recipiendos ad consortium eius esse totaliter puros et ob hoc cavere debent omnia vitia, etiam minima, et sectari omnem virtutem. Et si hinc non recesserit homo omnino purus, manet conflatorium purgatorii ignis, in quo purgantur animae septuplum, sicut argentum purissimum, et tunc merentur admitti ad divinum consortium.

## CAPÍTULO LVIII

**Donde se exponen cuatro motivos por los que ninguna legislación humana prohíbe todos los vicios, además de que no está permitido a ningún legislador, por muy cristiano que sea, prohibir todos los vicios, así como que en la ley humana no se puede ni se debe otorgar la gracia, mientras que en la ley de Moisés se pudo otorgar la gracia, pero no se consideró oportuno hacerlo, en tanto que en la ley de Cristo, en cambio, sí se pudo y se estimó conveniente hacerlo, junto con muchas otras cosas notables**

De todo lo anterior resulta evidente por qué las leyes de los legisladores humanos no combaten todas las cosas malas. De modo que no sólo respecto a aquellos que crearon leyes antes del tiempo de Cristo, sino también respecto a aquellos que, hallándose bajo la ley de Cristo, proporcionan las normas a los pueblos, se ha de decir que nunca deben otorgar ninguna legislación por la cual todos los vicios sean suprimidos y castigados. Ello porque, aunque el legislador católico nunca debe dar una ley por la que apruebe algún vicio, pues eso supondría incitar al pecado, sin embargo, tampoco debe promulgar una ley castigando todos los vicios, sino que, en lo que respecta a algunos de ellos, conviene que mediante el silencio en realidad se entregue a los hombres su libertad. Y esto se refiere a aquellos vicios que apenas pueden ser evitados, como fornicar, y esto puesto que, aunque hacerlo con una meretriz sea pecado, no obstante, el legislador no debe impedir esto, porque si lo hace provocaría grandes escándalos y mayores pecados. Tal y como dijo San Agustín: “expulsa a las meretrices de la ciudad y alterarás todo con la lujuria<sup>500</sup>”. Igualmente es pecado hablar por hablar, puesto que daremos cuenta de ello el Día del Juicio (Mt. 12). A pesar de todo, el legislador no prohíbe ni castiga esto. También el pensar mal constituye un pecado y, sin embargo, aquello no lo castiga la ley civil, sino que, por el contrario, la ley dice que nadie merece un castigo por sus pensamientos depravados.

La causa de esto es cuádruple. El primer motivo que hace referencia a nuestro propósito es, a saber, que evitar todos los vicios es una misión que supera al ser humano

---

<sup>500</sup> *Del orden*, II, 4.



y que no puede lograrse sin ayuda de la gracia, por lo que sólo aquella ley que otorgue la gracia y la ayuda para huir de ellos debe prohibir y castigar todos los vicios. La ley humana, en cambio, no proporciona gracia alguna, puesto que procede del hombre, quien no puede otorgarla. La ley de Moisés, por su parte, aunque procediera del Dios verdadero, quien sí podía otorgar la gracia, no deseó hacerlo, dado que eso no resultaba apropiado, según demostramos antes, y ello porque todavía no había llegado el mediador entre Dios y los hombres, por medio del cual la gracia sería transmitida de modo efectivo y justo. Por eso en la antigua ley, y aunque Dios pudiera transmitir de forma efectiva la gracia, todavía no había nadie que la transmitiera convenientemente, por lo cual, y aunque era posible mediante aquella ley que la gracia fuera otorgada, no obstante no parecía acertado hacerlo, puesto que Dios no deseó infringir el sentido de la justicia. En la nueva ley, por el contrario, sí hubo razones por las que la gracia pudo y debió ser otorgada. Sin duda pudo, en tanto que su legislador fue Cristo, verdadero Dios omnipotente. También debió, puesto que el autor de la misma fue aquel que, con su muerte, había limpiado nuestros pecados y había recibido la gracia de Dios para transmitirla a todos los hombres que en él creyeran. Por esta razón, de entre todas las leyes, resultó ser aquella la que debió prohibir y castigar todos los vicios o, cuando menos, no permitir ninguno.

El segundo motivo es evitar escándalos y ocasiones de males mayores, puesto que, a veces, deseando evitar un vicio se incurre en otro mayor, como ocurriría, por ejemplo, si alguien deseara evitar la fornicación suprimiendo las meretrices de las ciudades, puesto que ello llevaría a los adulterios, incestos, estupro y demás actos lujuriosos, por lo que todo se turbaría con estos actos, tal y como dijo Agustín. Pero el legislador establece las leyes a causa de su utilidad para el gobierno, por lo que cuando por causa de una ley se impide o se elimina el provecho para dicho gobierno, o se perturba el correcto y pacífico orden público, la ley no es buena ni se debe mantener. De modo que, como tal cosa ocurriría si el legislador pretendiera suprimir todos los vicios y castigarlos, no le corresponde hacer esto al legislador. Es más, no le está permitido hacerlo porque en ese caso no sería legislador, sino destructor de la ciudad.

El tercer motivo es que resultaba inútil que el legislador humano deseara desterrar todos los vicios mediante su ley. Esto es así por cuanto que, aunque las leyes prohíben los vicios, de tal modo que cuando alguien incide en ellos es castigado y, por eso, el

temor al castigo hace que los hombres se abstengan de los actos depravados, sin embargo, existen muchos vicios que nunca podrían ser castigados y ni siquiera conocidos. Y no me refiero a los vicios constatables, sino a tipos de vicios tales como los pensamientos depravados y cosas similares, los cuales nunca son conocidos, salvo que quien los haya tenido desee revelarlos. Así, nunca podrían someterse a un examen judicial para ser castigados según la ley, por lo que, respecto a tales temas, el ocuparse de ellos suponía para el legislador una tarea inútil, lo mismo que redactar leyes en relación a ello.

El cuarto motivo viene determinado por cuanto que se afirma que las leyes son ciertos preceptos directivos de los hombres que conviven en la misma comunidad, por lo que esas leyes no tienen sentido si no es para regular la situación política, puesto que, como dice Aristóteles (*Ética* 8): “resulta imposible implantar convivencia alguna sin cierto ordenamiento jurídico”<sup>501</sup>. Así, cuando desaparece totalmente la justicia, cesa toda convivencia. Y, puesto que la comunidad política consiste en la mayor y más amplia de las convivencias, como se refleja en *Política* I, 1, a la vez que todas las demás comunidades existen en función de aquella, es necesario que en ella exista algún ordenamiento jurídico entre los ciudadanos, para que se mantenga por largo tiempo la sociedad política. Ese ordenamiento, sin embargo, se exhibe mediante las leyes, por lo que las buenas leyes políticas sólo tienen dos funciones, a saber: dirigir a cualquier hombre de manera que se inserte correctamente en toda sociedad política y actúe adecuadamente con relación a otro miembro de la sociedad y, en segundo lugar, apartar a los hombres de los perjuicios e injurias, salvaguardando toda convivencia y sociedad política, así como también a cualquier miembro de aquella sociedad. Y esto es lo principal, ya que antes se debe obligar al hombre a abstenerse de hacer mal al prójimo que a ayudarle. De esto se deriva que las leyes políticas no tienen que involucrarse excepto en aquello que puede afectar a la convivencia de un hombre con otro, ya sea haciendo el bien o absteniéndose del mal. Así, cuando haya algo que no afecte en absoluto a la convivencia humana, la ley política no debe inmiscuirse en ello, puesto que excedería su ámbito específico, como si el geómetra se ocupara de lo que atañe al músico o al contrario. Y es así que hay algunos vicios y virtudes que no tienen ninguna relación con la convivencia humana, a saber, porque ni la hacen buena ni mala, ni la

---

<sup>501</sup> *Ética* VIII, 9.

favorecen ni la dificultan, por lo que la ley política no debe ocuparse de ellos, pues rebasaría su propio campo de atención. Esto sucede respecto a la fornicación con la meretriz, ya que con ello no se prejuzga a nadie de la comunidad ni se atenta contra el bien común. Así ocurre también con el pensamiento depravado en tanto que no acarree ninguna acción, porque a nadie se juzga en base a él. Y lo mismo sucede con amar o no amar a Dios, puesto que con esto ni se perjudica al prójimo ni se le hace ningún bien, por lo que de ningún modo se debe considerar todo esto en las leyes políticas. No obstante, esas virtudes o vicios son los que hacen al hombre realmente bueno o malo, es decir, no comparándolo con nadie, sino en sí mismo, por lo que de estas cosas se esperaría que tratara el ético o filósofo moral, quien generalmente habla de la virtud humana, incluyendo la monástica. No obstante, hasta ahora ninguno de los antiguos filósofos ha mostrado una preocupación intensa sobre tales temas. En verdad, nadie enmendó la vida humana minuciosamente salvo Cristo, quien se ocupó principalmente de aquello que los demás legisladores y filósofos habían omitido, a saber, de encaminar al hombre hacia Dios mediante la fe, la caridad y la esperanza, así como de establecer la caridad mutua entre los hombres. También de estabilizar los pensamientos, pues dijo que no sólo el acto de fornicar constituía un pecado, sino que incluso se consideraba fornicar el observar a una mujer con deseos de concupiscencia. Sin embargo, ningún filósofo, por escrupuloso que fuera en la tarea de examinar las costumbres, se ocupó de estas cosas. También enseñó a los hombres a hacer el bien a sus enemigos y a orar por los perseguidos, lo que ninguna filosofía hizo jamás, pues tolerar la injusticia por parte del hombre es de alguna manera contrario a los consejos y preceptos de los filósofos, según se desprende de Aristóteles (*Ética* 4), en el capítulo “Sobre la benevolencia”, donde se dice que no conviene sufrir algunas de ellas, como también que quien todo lo tolera alcanza el grado extremo y se denomina insensible<sup>502</sup>. Y, no obstante, por la ley de Cristo se nos enseña a soportarlo todo, puesto que la caridad todo lo soporta (1 Cor. 13).

Por lo tanto, de lo dicho se desprende que no corresponde a los legisladores políticos prohibir todos los vicios. Sólo la ley de Cristo es la que debe prohibir todos los vicios, y de hecho lo hace, enseñando que todos deben ser castigados. El motivo de esto es que la ley de Cristo tiene como fin dirigir al hombre en general, aunque también lo haga en lo

---

<sup>502</sup> *Ética* IV, 5.

que respecta de algún modo a la convivencia, por lo que no sólo debe prohibir aquellos vicios que turban o impiden la convivencia política, sino todos aquellos por los cuales el hombre es pervertido. Y, puesto que la bondad que establece la ley evangélica tiene como fin guiar a los fieles hacia Dios, es decir, para merecer ser purificados por ella y ser recibidos así en la comunidad de Dios, dado que Dios es pura bondad y bien perfecto y no existe en él ninguna mancha ni impureza, es necesario para entrar en su comunidad ser totalmente puros y para ello debemos protegernos de todos los vicios, incluso de los pueriles, y perseguir toda virtud. De modo que, si no se ha ido el hombre de este mundo totalmente puro, le aguarda la conflagración del fuego del purgatorio, en el que las almas se purgan por siete veces, hasta quedar como plata purísima, y entonces se hacen merecedoras de ser admitidas en la comunidad divina.

## CAPITULUM LIX

**Quomodo legislator humanus dat leges de cultu divino, cum non spectet ad politiam, et quod non facit hoc nisi ordinando ad politiam, scilicet, ut sibi utile, et an malum sit colere Deum propter utilitatem publicam vel privatam**

Sed, quia supra dictum est quod ad politicum legislatorem non spectat vetare omnia vitia nec praecipere omnem veritatem, sicut nec vetare simplicem fornicationem nec curare an nos diligamus Deum vel non, videtur dubium hoc, quia legislatores politicae intromittunt se de cultura Dei, ponendo aliquas leges quomodo vel quando coli debeat et poenas committendo contra desertores, et, tamen, hoc non pertinet ad politicam communicationem.

Respondendum quod legislatores politici curant interdum dare leges de cultu divino, non quidem in quantum cultus divinus, sive latria est virtus quaedam vel est quoddam naturale debitum propter divinam excellentiam vel propter beneficia suscepta, sed in quantum colere Deum est utile rei publicae et non colere est nimis damnosum. Hoc autem fundatur supra quandam fidem, nam credimus quod Deus, qui omnipotens est, si colamus eum debite benefaciet nobis et, si non colamus, sed contemnamus eum, iratus destruet nos, sicut dicitur Lev. 16 et Dt. 10. Politiae, ergo, desiderantes conservari et augeri in bono statu, curant quod Deus colatur. Et, quia volunt evitare omne malum et damnum, puniunt desertores cultus divini, ne propter eos deitas evertat publicum statum. Ista autem consideratio non solum est apud legislatores christianos, qui, edocti per fidem, de Deo recte sentiunt, sed etiam fuit semper apud legislatores gentium, quia etiam ipsi, falsam deitatem colentes, credebant per cultum deitatis augeri rem publicam et, deserto cultu, inferri nimias calamitates. Sic patet per Valerium Maximum, libro primo, capitulo “De contempta religione”, ubi enarrat mala quae evenerunt urbi Romae aliisque gentibus cum, ab eis falsa illa deitas quam putabant, contempta est intermisso cultu assueto.

Sed tunc obiicietur quod istud fuit valde inconvenienter, scilicet, quod iubeatur Deus coli propter nostram utilitatem. Nam, Deus propter se diligendus est et colendus est.

Quod autem colatur ut nobis beneficiat vel ut non laedat est totalis perversio ordinis, et uti fruendis, in quo consistit tota ratio peccati secundum Augustinum.

Respondendum quod verum est quod Deus non est colendus propter utilitatem nostrum, sed propter se ipsum, et, tamen, legislator rectissime facit statuendo quod colatur Deus propter utilitatem rei publicae. Imo, non spectat ad legislatorem aliter ordinare de cultu Dei. Nam ordinare charitatem, scilicet, quid propter se et quid propter aliud amandum sit et honorandum superioris artificis est, scilicet, theologi. Ad politicum autem non pertinet aliquid considerare nisi ad utilitatem politicam, quia, aliter, excederet subiectum et terminos artis suae et fieret imperitus. Nam, quandocumque aliquis artifex considerat aliquid, semper considerat per attributionem et relationem ad subiectum et finem artis suae, alias quilibet artifex consideraret id quod considerant omnes artifices et omnia confunderentur et perirent sine ordine. Sed finis politici legislatoris est utilitas rei publicae, ergo omnia considerata ab eo, sive sit cultus divinus, sive aliquid aliud, debet considerari et introduci ad legislationem sub ratione utilitatis rei publicae.

Verum est, tamen, quod ipse, inquantum privata persona, et quilibet alius de politica communicatione, debent colere Deum non propter utilitatem publicam vel privatam, sed quia iustum est hominem subditum esse Deo et praestare illi quandam servitum. Est autem quilibet homo quodammodo duplex persona, quia aut potest considerari ut quaedam pars publicae communicationis aut ut quaedam creatura rationalis a Deo beatificabilis, Dei capax per intellectum et voluntatem. Primo modo deberet homo colere Deum propter utilitatem politicam. Secundo modo deberet eum colere propter se ipsum, quia talis est. Quia, tamen, homo magis consideratur ut est Dei capax quam ut est membrum politicum, quia maiorem perfectionem dicit in eo esse Dei capacem quam esse quoddam membrum politicae communicationis, debet Deum solum sub isto respectu colere, scilicet, ut Deus talis est cui naturaliter tenetur exhibere istam servitum. Et sic manebit cuilibet suum opus, scilicet, homini proprium opus et legislatori propria consideration, et nulla fiet perturbatio aut confusio.

## CAPÍTULO LIX

**De qué manera el legislador humano da leyes relativas al culto divino, aunque eso no corresponda a la política, y que no hace eso sino para regular la vida política, esto es, como algo útil para ella, así como si es malo adorar a Dios por causa de la utilidad, pública o privada**

Pero, aunque antes se ha dicho que no corresponde al legislador político prohibir todos los vicios ni mostrar toda la verdad, como tampoco prohibir la fornicación ni atender a si nos encaminamos a Dios o no, surge la duda al constatar que los legisladores de la política se inmiscuyen generalmente en los asuntos de Dios, estableciendo algunas normas relativas al modo y momento en que debe ser venerado o imponiendo castigos a los desertores de la fe, aunque en realidad todo ello no pertenezca al ámbito de la convivencia política.

Se ha de responder que los legisladores políticos se ocupan en ocasiones de dictar normas para el culto divino, realmente no en su condición de culto divino, tanto si este es cierta virtud como si es cierta deuda natural contraída a causa de la excelencia divina o de los beneficios recibidos, sino por cuanto que alabar a Dios es útil para la nación, mientras que no hacerlo es muy perjudicial. Este punto se fundamenta de alguna manera en la fe, pues creemos que Dios, que es omnipotente, nos proporcionará los correspondientes beneficios si le rendimos culto, mientras que si no lo hacemos le menospreciamos, por lo que él, irritado, nos destruirá, tal como se afirma en Lev. 16 y Dt. 10. Las decisiones políticas, pues, al buscar conservar e incluso aumentar el bienestar, se preocupan de que Dios sea adorado. Y, puesto que desean alejar todo mal y todo daño, castigan a los desertores del culto divino, no sea que por causa de ellos la divinidad altere el orden público. No obstante, esa consideración no sólo se produce en los legisladores cristianos, quienes, instruidos en la fe, tienen una visión correcta de Dios, sino que también estuvo siempre presente entre los legisladores de los gentiles, dado que también ellos, aunque adoraban una divinidad falsa, pensaban que mediante el culto a la divinidad se incrementaba la comunidad, mientras que, abandonado el culto, se producían inmensas calamidades. Esto se comprueba en Valerio Máximo, en el libro

primero de su obra, dentro del capítulo titulado “Sobre la religión despreciada”<sup>503</sup>, donde explica con todo detalle los males que acaecieron en la ciudad de Roma y en otros pueblos cuando fue despreciada aquella deidad a la que consideraban falsa e interrumpido su culto tradicional.

Pero entonces se argumentará que eso resulta muy poco acertado, a saber, que se ordene que Dios sea adorado por causa de nuestra utilidad. En verdad, Dios ha de ser apreciado y adorado por sí mismo. Por ello, que sea adorado para que nos beneficie o para que no nos perjudique supone una completa perversión del orden establecido, lo mismo que utilizarle para nuestro gozo, todo lo cual constituye la causa del pecado según Agustín.

A eso se ha de responder que es cierto que Dios no debe ser venerado en función de nuestra utilidad, sino por sí mismo, pero que, a pesar de todo, el legislador actúa de modo muy correcto al establecer que Dios sea adorado por causa de la utilidad de la comunidad. Es más, no se espera del legislador que regule de otra forma el culto de Dios. En verdad, regular el amor, es decir, qué ha de ser amado y venerado por sí y qué ha de serlo por otra cosa corresponde a un artífice superior, esto es, al teólogo. Al político, en cambio, no le corresponde tratar nada que no repercuta en la utilidad pública, porque, de lo contrario, excedería los contenidos y límites de su arte y se le consideraría un incompetente. Pues, siempre que algún maestro se ocupa de algo, lo aborda en función de sus competencias y respetando los temas afines y el límite de su disciplina, dado que, de no hacerlo, cualquier maestro trataría lo que tratara otro, de modo que todo se mezclaría y sucumbiría por falta de orden. Pero, como el objetivo del legislador político es la utilidad de la comunidad, cualquier cosa debe realizarse en función de ello, ya se trate del culto divino o de cualquier otro asunto, todo lo cual debe considerarse y abordarse por el legislador bajo el prisma de la utilidad para la comunidad.

---

<sup>503</sup> Valerio Máximo fue un escritor romano de comienzos de la era cristiana. Su obra más célebre son los *Hechos y dichos memorables*, en nueve libros, dedicada al emperador Tiberio y que ensalza las virtudes romanas, obra a la que pertenece el capítulo citado en el texto.



Es innegable, sin embargo, que el legislador, en su condición de persona particular, como también cualquier otro miembro de la comunidad política, deben adorar a Dios no en función de la utilidad pública o privada, sino porque es legítimo que el hombre haya sido sometido a Dios y que le muestre servidumbre. En realidad, cualquier hombre es de alguna manera una doble persona, puesto que puede ser considerado tanto una parte de la comunidad como una criatura racional santificada por Dios y digna suya por su intelecto y voluntad. Desde el primer punto de vista, el hombre debería adorar a Dios en pro de la utilidad pública. Desde el segundo punto de vista, debería adorarle por sí mismo, en cuanto tal. Sin embargo, y debido a que el hombre tiene mayor consideración en tanto que es digno de Dios que en tanto que es un miembro de la comunidad, puesto que se dice que conlleva una mayor perfección el ser digno de Dios que el ser miembro de una comunidad política, debe adorar a Dios únicamente bajo el último supuesto, esto es, dado que Dios tiene tal condición en sí mismo que es a Él a quien se tiene que mostrar inexcusablemente esa servidumbre. Y de este modo cada uno cumplirá con su labor, pues el hombre verá gratificado su esfuerzo y el legislador mantendrá su estima, de manera que no se producirá ninguna perturbación ni confusión.

## CAPITULUM LX

**Cum lex evangelica vetet omnia vitia et domini seculares teneant illam, quare non puniunt ipsi omnia vitia, agendo secundum illam legem, et quod nulli iuduci vel principi seculari licet punire omnia vitia occasione legis evangelicae, alias erit sibi resistendum**

Occasione supra dictorum oritur dubium, quia dictum est lex humana non punit nec vetat omne vitium, lex autem evangelica vetat omne vitium et ostendit illud puniendum esse. Cum, ergo, legislatores et executores legum christiani sunt subiecti legi evangelicae et teneantur eam observare ad unguem, sicut quilibet christianus, quare non puniunt delinquentes in ea et sic punient omnia vitia, cum illa omnia vitia vetet et punienda ostendat?

Respondendum quod non spectat ad legislatores nec ad executores legum in favorem legis evangelicae punire omnia vitia. Immo, peccarent si ad hoc conarentur. Ratio huius est quia ad hoc quod aliquis exercent iurisdictionem oportet quod habeat legitimam potestatem. Alias erit persona privata, cui non competit iurdictio. Et sicut ius dicenti extra territorium non paretur impune, ita volenti ius dicere supra territorios propriae potestatis non impune parebitur, quia uterque quantum ad hoc persona privata efficitur. De executoribus autem legum et iudicibus, manifestum est quod iurisdictionem sortiuntur a legibus, ideo in tantum se extendit iurdictio sua quantum se extendunt termini legum a quibus iurisdictionem sortiuntur, et leges tamen humanae non vetant nec puniunt omnia vitia, ut dictum est. Ideo iudex vel executor, datus vigore illarum, non poterit punire omnia vitia. Etsi conetur facere, debet sibi resisti tanquam personae privatae non habenti ad hoc iurisdictionem aliquam. Etsi dicatur quod est Christianus et lex Christi vetat ista vitia et ostendit illa punienda, dicendum quod iste, in quantum Christianus, persona privata est cui non competit iurdictio, et sic non potest exequi legem. Si, autem, est iudex vel executor, solum est hoc per legem humanam, quae non confert potestatem ad hoc.

## CAPÍTULO LX

**Por qué, prohibiendo la ley evangélica todos los vicios y guardando esta ley los señores seculares, no castigan ellos mismos todos los vicios, de forma que actúen según aquella ley, así como que ningún juez ni príncipe secular tiene potestad para castigar todos los vicios siguiendo la ley evangélica y que, de hacerlo, se les deberá oponer resistencia**

Con motivo de lo referido antes surge una duda, puesto que se ha dicho que la ley humana no castiga ni prohíbe todo vicio, mientras que la ley evangélica, en cambio, prohíbe todo vicio y también enseña que debe ser castigado. Así, pues, habiendo sido sometidos los legisladores y ejecutores cristianos de las leyes a la norma evangélica y estando obligados a observarla escrupulosamente, como cualquier otro cristiano, ¿por qué no castigan a los que la infrinjan, lo que conllevaría castigar todos los vicios, puesto que dicha ley prohíbe todos los vicios y establece su castigo?

A esto se ha de responder que no corresponde a los legisladores ni a los ejecutores de las leyes castigar todos los vicios en favor de la ley evangélica. Es más, pecarían si intentaran hacerlo. La razón de ello reside en que es necesario que una persona posea legítima potestad en aquello sobre lo que ejerce su jurisdicción. De no ser así, actuará como un particular, a quien no le corresponde el poder. De esta manera, igual que la decisión de actuar fuera de nuestro ámbito no queda impune, tampoco la decisión de pretender actuar en asuntos que no nos corresponden dentro de los ámbitos de nuestra potestad quedará impune, puesto que en ambos casos se actúa en calidad de persona particular. Por su parte, en relación a los ejecutores de leyes y a los jueces, resulta evidente que obtienen su autoridad de las leyes, por lo que su jurisdicción se extiende tanto como el límite de las leyes en virtud de las cuales la obtienen y, por su lado, las leyes humanas ni prohíben ni castigan todos los vicios, según se ha dicho. Así, pues, debido al espíritu de ellas, ni el juez ni el ejecutor podrán castigar todos los vicios y, aunque lo intenten hacer, se les debe ofrecer resistencia en tanto que personas particulares que no poseen autoridad alguna sobre ello. De forma que, aunque alguna persona diga que es cristiana y aunque la ley de Cristo prohíbe esos vicios e indica que los mismos deben ser castigados, se ha de responder que, en cuanto cristiano, es una

persona particular a la que no le corresponde ese poder, por lo que no puede ejecutar la ley. Por su parte, si se trata de un juez o de un ejecutor, son tales en base exclusivamente a la ley humana, la cual no confiere potestad para eso.

## CAPITULUM LXI

**Cum praelati Ecclesiae sint ministri Christi et potestatem habeant per evangelicam legem, an ipsi debeant punire omnes delinquentes contra Evangelium, et quod non debeant neque licet eis**

Sed tunc manet dubium, scilicet, dato quod iudices seculares et domini temporales non possint punire omnia vitia, quia solum sortiuntur iurisdictionem a lege humana, quare saltem praelati ecclesiastici non puniunt omnia vitia, quia isti proprie ministri Christi sunt et constituti inter Christum et populum. Sic dicitur ab Hebraeos 5 quod omnis pontifex ab hominibus assumptus est et constitutus inter Deum et homines. Etiam istis proprie competit iurisdictio ex lege Evangelica, ut sint executores eius, quia dicitur eis: “quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in caelis” (Matt. 18). Et sic videtur quod ipsi debeant punire omnia vitia. Et tamen videmus quod nemo de praelatis Ecclesiae, quantumcunque sanctus sit et diligens in custodiam ovium suarum, hoc tentat. Dicendum quod non licet praelatis Ecclesiae poenam imponere pro quolibet peccato et peccarent si facerent, et debet eis resisti, tanquam personis privatis, non habentibus iurisdictionem.

## CAPÍTULO LXI

**Siendo los prelados de la Iglesia ministros de Cristo y teniendo potestad en base a la ley evangélica, si ellos deben castigar a todos los infractores del Evangelio, así como que no deben ni les está permitido hacerlo**

Pero todavía permanece una duda, pues, suponiendo que ni los jueces seculares ni los señores temporales puedan castigar todos los vicios, dado que reciben su autoridad de la ley humana, se plantea la cuestión de por qué los prelados eclesiásticos tampoco los castigan, puesto que ellos son propiamente ministros de Cristo y han sido colocados entre Él y el pueblo. De hecho, se afirma en Heb. 5 que todo pontífice ha sido elegido de entre los hombres e interpuesto entre estos y Dios. Además, a ellos les corresponde la autoridad según ley evangélica, al ser sus ejecutores, puesto que se les dice: “cualquier cosa que desatéis sobre la tierra, será desatada también en los cielos” (Mt. 18). De esta forma, se aprecia que ellos deben castigar todos los vicios. Y, no obstante, vemos que ninguno de los prelados de la Iglesia, por muy piadoso y atento en el cuidado de sus ovejas que sea, intenta hacerlo. Por ello, se ha de concluir que no se permite a los prelados de la Iglesia imponer el castigo ante cualquier pecado y, de hecho, pecarían si lo hicieran, por lo que se les debe oponer resistencia, igual que a las personas particulares, al carecer de autoridad para ello.

## CAPITULUM LXII

**Quod in Ecclesia est duplex potestas, scilicet, ordinis et iurisdictionis, et quae sit quaelibet harum, et ibi rationes manifestae ad probandum quod potestas ordinis cuicunque ordinando datur a Deo immediate et nihil agit ibi episcopus vel Papa, mediate vel immediate, principaliter nec instrumentaliter**

Ad evidentiam, tamen istorum considerandum est breviter quod in Ecclesia duplex potestas est, scilicet, ordinis et iurisdictionis. Potestas ordinis est illa quae respicit aliquem actum et non respicit subditos, sicut potestas conficiendi Christi corpus et sanguinem, et sic de omnibus aliis ordinibus, quia in illis datur potestas ad exercendum ad aliquem actum et, tamen, non dantur subditi. Potestas iurisdictionis vocatur quae respicit subditos, scilicet, inquantum, habens illam, potest aliquid facere in subditos. Et solet aliis verbis dici, idem tamen significantibus quod potestas ordinis respicit Christi corpus verum et potestas iurisdictionis respicit Christi corpus mysticum.

Et sic ordo sacerdotis respicit corpus Christi verum, quia directe est ad conficiendum Eucharistiam. Ordo diaconatus, subdiaconatus et caeteri ordines generaliter, tam sacri quam non sacri, sunt etiam respectu Eucharistiae, inquantum subministrant vel deserviunt sacerdoti conficienti in aliquo, ut patet in actibus singulorum, de quibus Isidorus et habetur in *Decretis* (dist. 21, cap. “Cleros et clericos”, et dist. 25, cap. “Perlectis”) et per Magistrum (*Sententiarum* 4, dist. 23 et 24).

Potestas iurisdictionis respicit Christi corpus mysticum, nam tota Ecclesia est unum corpus Christi mysticum, cuius Christus caput est, ut late declarat Apostolus Eph. 4. Et huius corporis quilibet fidelis membrum quoddam est dum in fide manet, sive sit in charitate sive non, sive sit praedestinatus sive praescitus. Et, sic, potestas quae respicit subditos dicitur potestas super corpus Christi mysticum.

De potestate ordinis dicendum quod illa datur cuicunque ministro Ecclesiae immediate, scilicet, potestas conficiendi Eucharistiam et potestas omnium aliorum ordinum. Et dico quod datur immediate a Christo, quia, licet isti ordines conferantur per episcopum, et tamen potestas eorum non confertur per episcopum, sed per Christum,

ideo, etiamsi nollet episcopus, habebit ordinatus illam potestatem. Et declaratur magis, quia, si ista potestas daretur a Christo mediante episcopo, ita quod episcopus vel “collator” ordinis aliquid efficeret circa illam, posset eam dare cum limitatione quacunque vellet, utpote posset dicere: “confero tibi potestatem conficiendi corpus Christi solum per duos annos, vel solum quamdiu fueris in tali urbe”, sicut fit in commissione iurisdictionis, quia committens iurisdictionem limitat eam respectu temporis et loci, sicut ei placet, et, tamen, non est sic in praesenti, quia, licet episcopus vellet quod ordinatus habeat potestatem conficiendi solum per duos annos vel in certa urbe, habebit per totam vitam suam et in quocunque loco fuerit.

Item secundo, patet, hoc ex alio fundamento, quia quandocunque datur aliquid per hominem, potest per hominem tolli, sicut in potestate iurisdictionis quae datur a Papa vel ab episcopo, sive detur cum praefinitione temporis sive non, poterit eam tollere ille qui dedit quandocunque voluerit, et postea ille qui prius habuerat iurisdictionem manet sicut privata personae et non potest exercere aliquem actum iurisdictionis. Non est, autem, sic in potestate ordinis, nam episcopus vel Papa non potest alicui sacerdoti auferre potestatem conficiendi, etiamsi commiserit mille turpissima et gravissima. Et, dato quod suspendat aut deponat aut degradet eum, semper manet ei potestas conficiendi et, si confecerit, recte et complete facit, sicut si conficeret unus sanctus sacerdos. Verum est, tamen, quod peccat, quia contra prohibitionem ecclesiasticam agit.

Item tertio, patet ex alio fundamento quia tota Ecclesia confitetur et asserit quod in omnibus ordinibus conferatur character et est character aliquid impressum in anima, ut dicunt. Manifestum est, ergo, quod ista potestas non potest conferri nisi ab eo qui aliquid potest agere in animam et, tamen, solus Deus attingit animam, homo autem solum operatur sensibiliter exterius circa corpus. Ergo, solus Deus dat illam potestatem et sic ab ipso immediate datur.

Sed aliquis dicet quod Deus det istam potestatem principaliter, episcopi autem ordinatores dent eam ministerialiter. Sed istud ridiculum est et qui hoc dicunt non intelligunt se ipsos, nam manifestum est generaliter quod in omni actione intervenit instrumentum vel aliquid “ministeriale”, quod instrumentum immediatius attingit id in quo fit operatio quam agens principale, ut in scindente ligna gladio et in scribente per calamum. Nam gladius attingit ligna immediatius quam scindens. Calamus etiam



immediatius attingit membranas quam scriptor. Si, ergo, potestatem ordinis Deus daret principaliter, necesse erat quod ordinator immediatius attingeret animam ordinati quam Deus. Nullo modo tamen eam attingere potest. Ergo, nullo modo ordinator attingit hic instrumentaliter. Sed est intelligendum quod, quando episcopus dicit illa verba quae ab Ecclesia instituta sunt et exercet circa ordinandum caeremonias ab Ecclesia inductas, Deus confert ipsi ordinando potestatem ordinis.

Alia fundamenta ad hoc possent induci, sed ista sufficiant, quia sunt manifestissima. Ex quibus patet quod potestas ordinis a Christo datur immediate, id est, ab eo solo, non agente aliquid ad hoc ordinatore tanquam principale agens nec tanquam instrumentum.

## CAPÍTULO LXII

**Que en la Iglesia existe una doble potestad, a saber, la de ordenación y la de jurisdicción, y en qué consiste cada una de ellas, a la vez que se exponen razones manifiestas para probar que la potestad de ordenación se confiere a cualquiera por parte de Dios de manera directa y en ello no interviene el obispo ni el Papa, ni directa ni indirectamente, ni principal ni instrumentalmente**

No obstante, para mostrar la exactitud de todo esto hemos de indicar brevemente que en la Iglesia existe una doble potestad, a saber, la de ordenación y la de jurisdicción. La potestad de ordenación es aquella que toma en consideración el acto y no a los súbditos, tal y como sucede con la potestad de dispensar el cuerpo y la sangre de Cristo, y así respecto a todas las demás ordenaciones, porque en ellas se otorga el poder para ejercer algún acto y, sin embargo, no son otorgados poderes respecto a los súbditos. La potestad de jurisdicción es la que considera a los súbditos, a saber, en tanto que, poseyéndola, se puede influir de algún modo en ellos. Y, aunque suele expresarse con otras palabras, siempre, no obstante, se sostiene que la potestad de ordenación considera el cuerpo real de Cristo y la potestad de jurisdicción el cuerpo místico de Cristo.

De este modo, la potestad de ordenación del sacerdote se refiere al cuerpo real de Cristo, puesto que aquel tiene como función dispensar la Eucaristía. La ordenación del diaconado, del subdiaconado y todas las demás ordenaciones, tanto sacras como profanas, también se refieren a la Eucaristía, por cuanto que la suministran o ayudan en algún sentido al sacerdote que la realiza, como se desprende de las funciones de cada uno de ellos, de los cuales trata Isidoro<sup>504</sup> y que se recogen igualmente en los *Decretos* (dist. 21, cap. “Cleros et clericos”, así como en la dist. 25, cap. “Perlectis”), igual que también en el Maestro (*Sentencias* 4, dist. 23 y 24).

Por su parte, la potestad de jurisdicción se refiere al cuerpo místico de Cristo, de modo que toda la Iglesia constituye un cuerpo místico de Cristo, cuya cabeza es el propio Cristo, como declara ampliamente el Apóstol en Ef. 4. Y cualquier fiel es un

---

<sup>504</sup> En su obra *De ecclesiasticis officiis* (*De los oficios eclesiásticos*).

miembro de este cuerpo mientras permanece en la fe, tanto si está en amor con Dios como si no lo está, tanto si se está predestinado como si se está prescrito. Por esto, pues, la potestad que toma en consideración a los súbditos se denomina potestad sobre el cuerpo místico de Cristo.

En relación a la potestad de ordenación se ha de decir que esta se confiere de forma directa a cualquier ministro de la Iglesia, es decir, tanto la potestad de realizar la Eucaristía como la potestad de todas las otras ordenaciones. Y digo que se les confiere de forma directa por parte de Cristo, puesto que, aunque esas ordenaciones les sean otorgadas por el obispo, en realidad la potestad no procede del obispo, sino de Cristo, por lo que, aunque no lo deseara el obispo, se estará investido de aquella potestad. Y hay que decir más, puesto que, si esa potestad se otorgara por parte de Cristo a través del obispo, pero de manera que dicho obispo o “colador” la moldeara de algún modo, podría otorgarla con cualquier limitación que deseara, dado que podría decir: “te confiero el poder dispensar el cuerpo de Cristo sólo por un período de dos años o sólo durante el tiempo que permanezcas en tal ciudad”, tal y como se hace en la concesión de una jurisdicción, porque quien concede la jurisdicción la delimita en el tiempo y en el espacio, según le plazca, mientras que, por el contrario, no sucede así en el caso que nos ocupa, puesto que aunque el obispo deseara que el ordenado posea la potestad de dispensar únicamente por dos años o en una determinada ciudad, la tendrá durante toda su vida y en cualquier lugar en que se encuentre.

En segundo lugar, es evidente, desde otro punto de vista, que siempre que se otorga algo por parte del hombre, también por parte del hombre puede ser quitado. De modo que, en lo concerniente a la potestad de jurisdicción que es otorgada por el Papa o por el obispo, tanto si se concede por un tiempo definido como si no, la podrá suprimir quien la otorgó siempre que lo desee y, a partir de ahí, aquel que había tenido esa jurisdicción queda como una persona particular y ya no puede ejercer ningún acto de jurisdicción. En cambio, no sucede así en la potestad de ordenación, puesto que el obispo o el Papa no puede arrebatarse a ningún sacerdote la potestad de dispensar, aunque haya llevado a cabo un sinnúmero de acciones muy infames y graves. Y, suponiendo que se le suspenda, deponga o degrade, siempre mantiene la potestad de dispensar y, si la ejerce, actúa correcta y totalmente, igual que si hubiera dispensado un sacerdote virtuoso. Es verdad, sin embargo, que peca, puesto que actúa sin respetar la prohibición eclesiástica.

En tercer lugar, queda fuera de duda que toda la Iglesia manifiesta y asegura que en todas las ordenaciones se otorga un carácter y que el carácter es algo impreso en el alma, según dicen. Por tanto, es evidente que esa potestad no puede ser otorgada sino por quien puede imprimir algo en el alma, siendo Dios el único que se adentra en el alma, pues el hombre sólo se ocupa del cuerpo exterior. Así, es Dios quien proporciona aquella potestad y además la otorga de forma directa.

Pero alguien dirá que, aunque Dios otorgue esa potestad realmente, los obispos ordenantes otorgan el ministerio. No obstante, eso es absurdo y quienes lo sostienen no saben lo que dicen, pues es evidente que en toda acción interviene un instrumento o “ministerio” y que el instrumento está en contacto más directo con aquello en lo que recae la acción que el propio agente, como ocurre al cortar leña con la espada o al escribir con el cálamo. Así, la espada está en contacto más directo con las maderas que el leñador. También el cálamo está en contacto más directo con los pergaminos que el escritor. Por ello, en este caso, y aunque Dios otorgara la potestad de ordenación realmente, sería necesario que el ordenante, para ejercer esa función “ministerial”, estuviera en contacto más directo con el alma del ordenado que Dios. Sin embargo, de ninguna manera puede estar en contacto con ella y de hecho nunca el ordenante está en contacto directo con ella. Por eso se ha de entender que, cuando el obispo dice las palabras que han sido establecidas por la Iglesia y ejecuta los ritos establecidos por ella para ordenar, es Dios quien confiere al ordenado la potestad de ordenación.

Otros argumentos podrían aducirse en favor de esto, pero los señalados son suficientes, puesto que son incuestionables, por cuanto que a través de ellos se observa que la potestad de ordenación es otorgada por parte de Cristo de modo directo, esto es, en virtud exclusivamente de él, no tomando parte en ello el ordenante, ni en calidad de agente ni tampoco como instrumento.

## CAPITULUM LXIII

### **De potestate iurisdictionis in foro conscientiae et contentioso, an de tur mediate a Christo et immediate ab ordinatore vel a committente potestatem vel, an totaliter et immediate detur a Christo, quomodo fiat hoc**

De potestate autem iurisdictionis, dicendum est quod est illa per quam se habet homo habens illam ad subditos, qui sunt partes corporis Christi mystici. Et ista potestas est duplex, scilicet, potestas iurisdictionis contentiosae et potestas iurisdictionis fori conscientiae. Prima est in excommunicando et absolvendo ab excommunicatione, et audiendo et diffiniendo in causis ecclesiasticis, et iubendo et vetando generaliter in omnibus quae concernunt statum ecclesiasticum quantum ad ea quae manifesta sunt. Potestas fori conscientiae in absolvendo a peccatis est.

De ista utraque iurisdictionis potestate solet dici quod confertur a Deo mediate et ab ordinatore vel ab Ecclesia immediate. Quod a Deo conferatur manifestum est, quia tota iurisdictio ecclesiastica, tam fori contentiosi quam conscientiae venit fundamentaliter ex illo verbo: “quodcumque solveris et caetera” (Matt. 16) et ex illo: “quodcumque solveritis et caetera” (Matt. 18) et ex illo: “accipite Spiritum Sanctum et, quorum remiseritis peccata, remissa erunt, et, quorum retinueritis, retenta erunt” (Ioan. 20) et ex similibus de quibus supersedeo.

Quod, tamen, ab ordinatore immediate accipiatur ista potestas, sicut communiter solet concedi, ego quoque in praesenti concedo, salvo tamen praeiudicio veritatis, quia veritas est quia, tam potestas ordinis quam potestas iurisdictionis, datur immediate a Christo, sicut manifestissime apparet ex multis locis Scripturae, ex gestis Apostolorum et dictis Sanctorum Doctorum. Ecclesia, tamen, ad tollendum perturbationem et confusionem, artavit iurisdictionem istam, distinguendo subditos et districtos. Et, quia hoc iustum est, potuit illud Ecclesia facere et tenet. Ideo, quando ordinator vel Ecclesia aut quicumque praelatus dat alicui ordinato iurisdictionem contentiosam aut in foro conscientiae, nihil aliud est quam tollere prohibitionem per quam ex lege ecclesiastica erant manus istius ligatae, licet competeret ei illa iurisdictio simul cum ordine et non solvit manus eius totaliter, sed solum quantum ad illam partem materiae vel quantum ad

illos subditos quos sibi assignat. Est autem sensus huius quia, quando aliquis ordinatur in sacerdotem, ex conditione ordinis et institutione Christi, competit sibi potestas ordinis, de qua non est dubium, et competit sibi potestas iurisdictionis in foro conscientiae super omnes fideles totius orbis. Competit etiam potestas iurisdictionis contentiosae super totum orbem, quia potest excommunicare et absolvere. Ecclesia, tamen, ligavit ei manus per leges suas, quas iuste condidit quantum ad omnia ista.

Ideo, mox ut aliquis in sacerdotem promotus est, nec potest absolvere quemquam in foro paenitentiali, nec excommunicare quemquam aut absolvere excommunicatum, quod est in foro contentioso. Cum autem ordinator vel aliquis praelatus Ecclesiae committit ei quod possit aliquid in aliquo foro istorum, illud potest et non amplius. Et tunc ille dicitur concedere sibi potestatem et, tamen, ad veritatem non est ei dare potestatem, quia ille ex ordine competebat, sed tollere artationem et ligationem iustam manuum inductam per legem ecclesiasticam. Tollere dico ligationem manuum non simpliciter, sed quantum ad aliquid, scilicet, quantum ad id quod expresse venit in commissione facta.

Probare autem praedictum est pulchrum et sunt clarissima testimonia. Oportebat, tamen, nimis immorari, quia multa sunt fundamenta. Nos tamen longius recessimus ab intentione nostra quam voluerimus, ideo omittatur, quia fortassis alibi dicetur utilius. Et tamen, quantum ad praesens, non multum differt an daretur potestas ista immediate a Deo, et tamen quod ligata esset per Ecclesiam, vel quod detur mediate a Christo et immediate ab Ecclesia, scilicet, ab ordinatoribus et aliis praelatis.

## CAPÍTULO LXIII

**Sobre la potestad de jurisdicción en el foro de conciencia y en el foro contencioso, si se otorgan indirectamente por Cristo y directamente por el ordenante o por aquel que ejerce la potestad, así como, en caso de que se otorguen total y directamente por Cristo, de qué modo se hace tal cosa**

Respecto a la potestad de jurisdicción, se ha de indicar que es aquella mediante la cual el hombre que la tiene domina a los súbditos, que son las partes del cuerpo místico de Cristo. Y esa potestad es doble, a saber, potestad de jurisdicción contenciosa y potestad de jurisdicción del foro de conciencia. La primera se traduce en excomulgar y levantar la excomunión, en oír y sentenciar en los litigios eclesiásticos, así como en disponer y prohibir todo aquello que se refiere al elemento eclesiástico en lo que respecta a sus componentes visibles. La potestad del foro de conciencia consiste en absolver los pecados.

Sobre esa doble potestad de jurisdicción suele decirse que es conferida por parte de Dios de forma indirecta, a través del ordenante o de la Iglesia, que son sus otorgantes directos. A este respecto, el que se confiere por Dios es evidente, porque toda jurisdicción eclesiástica, tanto la del foro contencioso como la de la conciencia, viene totalmente determinada por aquellas palabras: “todo lo que desates...” (Mt. 16), de aquello: “todo lo que desatéis...” (Mt. 18) y de aquello: “recibid el Espíritu Santo y, a quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados y, a quienes se los retengáis, les serán retenidos” (Jn. 20), además de otros discursos similares que no recojo.

Sin embargo, que esa potestad se recibe directamente del ordenante, como habitualmente suele pensarse, es algo que yo también admito por ahora, pero sin perjuicio de la verdad, y la verdad exacta es que, tanto la potestad de ordenación como la potestad de jurisdicción son concedidas directamente por Cristo, según se desprende de muchísimos pasajes de la Escritura, de los hechos de los Apóstoles y de las palabras de los santos doctores. La Iglesia, por su parte, con el fin de evitar la duda y la

confusión, ha delimitado esa jurisdicción, distinguiendo entre súbditos y ministros<sup>505</sup>. Y, precisamente porque eso es correcto, pudo la Iglesia establecer y mantener aquello. Por eso, cuando el ordenante, la Iglesia o cualquier prelado confiere a algún ordenado la jurisdicción contenciosa o la del foro de la conciencia, no hace sino levantar la prohibición por la cual las manos de este estaban atadas en base a la ley eclesiástica, aunque en realidad ya le correspondiera aquella jurisdicción por ser inherente a su ordenación y, por otro lado, no le desate las manos totalmente, sino sólo en lo que se refiere a aquella parte de la materia o a aquellos súbditos que tiene encomendados. La idea que subyace a esto es que, cuando alguien es ordenado sacerdote, tanto por la condición de su ordenación como por voluntad de Cristo, le corresponde la potestad de ordenación, acerca de la cual no cabe ninguna duda, y le corresponde la potestad de jurisdicción en el foro de la conciencia sobre los fieles de todo el orbe y también la potestad de jurisdicción contenciosa sobre todo el orbe, por lo que puede excomulgar y absolver. Sin embargo, la Iglesia le ató las manos con sus leyes, leyes que redactó legítimamente para regular todas estas cosas.

Por ello, desde el instante en que alguien ha sido elevado al sacerdocio, ni puede absolver a cualquiera desde el foro penitencial, ni excomulgarle y levantarle la excomunión, algo que pertenece al foro contencioso. No obstante, cuando el ordenante o algún prelado de la Iglesia le permite hacer algo en alguno de los foros, puede hacer lo autorizado, aunque ninguna otra cosa. Y entonces se considera que aquel le concede la potestad aunque, sin embargo, en realidad no está otorgándole la potestad, puesto que desde su ordenación ya la tenía, sino que está liberándole de la legítima restricción y atadura de manos impuesta en virtud de la ley eclesiástica. Digo liberándole de la atadura de manos no en cuanto tal, sino referida a algo muy concreto, a saber, referida a lo que expresamente concierne a la acción establecida<sup>506</sup>.

Por otra parte, comprobar lo que hemos dicho es fácil, por cuanto que existen múltiples testimonios de ello. A pesar de todo, nos parecía muy oportuno insistir en el

---

<sup>505</sup> Los ordenados son ministros de Dios en tanto que desde el momento de su ordenación poseen la potestad de ordenación sobre otros y la potestad de jurisdicción, cosas que les otorga directamente Dios, si bien son a la vez súbditos de la Iglesia, a la que pertenecen, estando, por lo tanto, sometidos a sus leyes, mandatos y restricciones.

<sup>506</sup> Véase nota anterior.



tema, porque muchas de estas cuestiones constituyen fundamentos de lo que tratamos. Sin embargo, con esto nos hemos alejado enormemente del propósito inicial que nos planteamos, por lo que se no vamos a prolongar más nuestro discurso, aunque quizá en otra ocasión más propicia sí se haga. Además, en lo que concierne al caso que nos ocupa no tiene gran relevancia si esa potestad se otorga directamente por parte de Dios, aunque sin embargo haya sido otorgada a través de la Iglesia, o si se otorga indirectamente por Cristo y directamente por la Iglesia, es decir, por los ordenantes y otros preladados.

## CAPITULUM LXIV

**Quod potestas iurisdictionis fori conscientiae et fori contentiosi, licet sint immediate a Christo, non sunt ita liberae sicut potestas ordinis in executione, quod praelati Ecclesiae non habent determinate potestatem praelatorum et iudicium a lege Christi, sed a legibus ecclesiasticis, et quod non sunt executores legis evangelicae et sic non possunt punire omnes delinquentes contra Evangelium**

His, ergo, visis, dicendum est, respondendo ad dubium tactum, scilicet, quod, licet ambae potestates, tam fori contentiosi quam conscientiae, competant ex lege Christi, non competunt ita nude quod mox ut quis fuerit ordinatus possit exercere illas indifferenter, sed sunt artatae legibus ecclesiasticis. Ideo, ad hoc quod aliquis possit exercere conscientiae iurisdictionem, necesse est quod ordinator vel aliquis praelatus Ecclesiae limitet ei materiam super quam possit. In foro autem contentiosae iurisdictionis adhuc magis manifestum est quia iste est magis arctatus legibus ecclesiasticis. Ideo, potestatem excommunicandi et excommunicatos absolvendi accipiunt sacerdotes minores ab episcopis vel competit eis lege ecclesiastica, scilicet, ratione aliquarum dignitatum quas habebant, quibus annexa est contentiosa iurdictio, sive competat de iure scripto, sive de consuetudine, quia totum est ius. Episcopi, autem, accipiunt potestatem et iurisdictionem a Papa. Ipse autem Papa accipit potestatem immediate ab ipso Deo vel accipit eam a Matre sua Ecclesia, cuius filius et membrum est, in qua est plenitudo totius potestatis concessae sibi a Christo. Non dico quod a cardinalibus vel ab electoribus aut a consecratore accipiat aut ab aliquo alio homine aut a toto clero vel a multis hominibus, sed a Matre sua Ecclesia, quae maior est quam ipse, cum ipse sit filius eius et membrum. Immorari, autem, his non convenit, quia latissimus processus esset si de his omnibus agendum foret. Hoc posito, dicendum quod potestates istorum non sunt absolutae vel illimitatae, sed ligatae legibus, secundum quas potestatem acceperunt, nam Ecclesia habet regulas quas canones appellat et, secundum illas, distinguuntur ipsae potestates et conceduntur. Solus Summus Pontifex est supra leges humanas, quia omnia potest praeterquam in duobus casibus quos excipit lex divina.

Primus est quod non agat in manifestum damnum vel decolorationem status Ecclesiae Universalis, nam, quantum ad hoc, nihil potest, sicut dicit Apostolus (2 Cor. 13) quod “data est nobis potestas non in destructionem, sed in constructionem”.

Secundus casus est quod intentio Papae fundet se super veritatem, nam, si super falsitatem se fundet, nihil facit. Dicit Apostolus contra veritatem autem nihil possumus (2 Cor. 13).

Omnes alii ministri Ecclesiae, sicut accipiunt potestatem per leges ecclesiasticas, ita habent limitatam iurisdictionem secundum illas leges et, tamen, leges ecclesiasticae quae canones appellamus non tribuunt potestatem ad iudicandum vel ad puniendum omnia delicta, nec ad artandum hominem ad actus omnium virtutum, sed certa delicta puniuntur, scilicet, ea quae possunt venire in contentionem, de quibus iudicium publice agi potest. Quod, ergo, praelatus Ecclesiae velit iurisdictionem suam contentiosam extendere ad omnia delicta vel vitia quaecunque puniendum et vetandum, illa excedet terminos potestatis suae, quia leges illae, per quas ipse est praelatus et habet contentiosam iurisdictionem, limitant potestatem eius ad certum modum et, si velit superexcedere, efficitur persona privata et non erit sibi parendum. Cum, autem, dicatur quod isti sunt ministri Christi et habent exequi legem eius, dicendum quod verum est quod habent istud ministerium, sed non competit eis solum per legem Christi, sed magis determinate competit per canones ordinatos ab Ecclesia, licet origo iurisdictionis veniat a lege Evangelica, et tamen per leges ecclesiasticas non constituntur iudices omnium delictorum nec efficiuntur executores legis evangelicae, sed solum ipsorum canonum ecclesiasticorum per quos acceperunt iurisdictionem, ergo non licet eis ultra se extendere.

## CAPÍTULO LXIV

**Que la potestad de jurisdicción del foro de conciencia y la del foro contencioso, aunque procedan directamente de Cristo, no otorgan tanta libertad como la potestad de ordenación en lo referente a su puesta en práctica, que los prelados de la Iglesia no ven regulada su potestad de prelados y de jueces por la ley de Cristo, sino por las leyes eclesiásticas, y que no son los ejecutores de la ley evangélica, por lo que no pueden castigar a todos los infractores del Evangelio**

De modo que, teniendo en cuenta todo lo anterior, se ha de decir, para responder a la cuestión planteada, que, aunque ambas potestades, tanto la del foro contencioso como la de conciencia, procedan de la ley de Cristo, no se otorgan de modo tan sencillo como para que quien haya sido ordenado pueda ejercerlas libremente, sino que son reguladas por las leyes eclesiásticas. Así, para que alguien pueda ejercer la jurisdicción de conciencia, es necesario que el ordenante o algún prelado de la Iglesia le delimite la materia sobre la cual pueda hacerlo. Por su parte, en lo relativo al foro de la jurisdicción contenciosa se aprecia en mayor grado todavía que es más intensamente regulado por las leyes eclesiásticas. Por ello, los sacerdotes menores reciben la potestad de excomulgar y de absolver a los excomulgados de parte de los obispos o les corresponde en virtud de la ley eclesiástica, a saber, por razón de ciertas dignidades que ellos poseían, a las cuales la jurisdicción contenciosa es inherente, ya les corresponda en razón del derecho jurídico o de la costumbre, porque en ambos casos se trata de normas. En cambio, los obispos reciben la potestad y la jurisdicción del Papa, quien las recibe a su vez directamente del mismo Dios o de la Madre Iglesia, de la cual es hijo y miembro y en la que reside la plenitud de toda la potestad conferida por Cristo. No digo que se reciba de los cardenales, ni de los electores, ni de los consagradores, ni de ningún otro hombre, ni siquiera de todo el clero en su conjunto, ni tampoco de muchos hombres, sino de su Madre Iglesia, que es más amplia que él, puesto que él es un hijo y un miembro suyo. No obstante, no conviene detenerse en esto, porque sería un tema amplísimo si se hubiera de tratar sobre todas esas cosas. Así, conocido esto, simplemente se ha de indicar que los poderes de ellos no son absolutos ni ilimitados, sino que están sometidos a las leyes, por las cuales han recibido la potestad, pues la Iglesia posee unas normas a las que denomina cánones, mediante las cuales se definen y

otorgan esas potestades. Únicamente el Sumo Pontífice se halla por encima de las leyes humanas, puesto que tiene el poder sobre cualquier cosa, salvo en dos casos que exceptúa la ley divina<sup>507</sup>.

El primero es que no produzca daño manifiesto ni alteración de la posición de la Iglesia Universal, pues, en relación a este asunto, ningún poder posee, porque, tal como dice el Apóstol en 2 Cor. 13, “la potestad nos ha sido otorgada no para la destrucción, sino para la construcción”.

El segundo caso es que la intención del Papa se base en la verdad, pues, si lo hace sobre la falsedad, de nada vale. Dice el Apóstol que contra la verdad nada podemos (2 Cor. 13).

Todos los demás ministros de la Iglesia, puesto que adquieren la potestad desde las leyes eclesiásticas, tienen limitada la jurisdicción en función de esas mismas leyes, y, de hecho, las leyes eclesiásticas que llamamos cánones no otorgan la potestad para juzgar ni para castigar todas las faltas, así como tampoco para regular en el hombre los actos de todas las virtudes, sino que sólo son castigadas ciertas faltas, a saber, las que pueden ser discutidas y de las cuales el proceso se pueda realizar objetivamente. Por lo que, aunque el prelado de la Iglesia desee extender su jurisdicción contenciosa para castigar y prohibir cualquier falta o vicio, esto excedería los límites de su potestad, puesto que aquellas leyes, en virtud de las cuales él es prelado y tiene la jurisdicción contenciosa, limitan de alguna manera su poder, por lo que, en el supuesto de que pretendiera excederlo, actuaría como una persona particular y no deberá ser obedecido. Por lo tanto, aunque se diga que ellos son ministros de Cristo y que poseen la facultad de ejecutar su ley, hay que señalar que sí poseen ese ministerio, pero que no les corresponde el mismo únicamente por la ley de Cristo, sino también y principalmente en base a los cánones establecidos por la Iglesia, aunque el origen de su jurisdicción proceda de la ley evangélica, y que mediante las leyes eclesiásticas no se convierten en jueces de todas las faltas ni en ejecutores de la ley evangélica, sino sólo de los propios cánones

---

<sup>507</sup> Con este argumento el autor, de forma sutil, limita el poder del pontífice sin dejar de reconocer a la vez su superioridad y dignidad en la Iglesia, puesto que se indica que el Papa puede disponer lo que desee, siempre y cuando redunde en beneficio de la Iglesia y no falte a la verdad.

eclesiásticos por los que han recibido la jurisdicción, por lo que no les está permitido extenderla más allá de lo dispuesto en ellos.

## CAPITULUM LXV

**Soli sacerdotes, in quantum possunt in foro conscientia, sunt executores legis evangelicae secundum totam suam latitudinem et ad istos pertinet punire omnia vitia quae in lege Christi vetantur, et nullus alius, quantaecunque potestatis aut sanctitatis, hoc potest, et quare hoc fiat**

Sed dicendum est quod executores legis Evangelicae quantum ad suam totam latitudinem sunt illi qui habent iurisdictionem fori conscientiae, et ad illos pertinet vetare omnia vitia et punire illa. Nam praelati ecclesiastici, habentes contentiosam iurisdictionem, licet ex eo quod sunt ecclesiastici sint ministri Christi, tamen ex eo quod contentiosam exercent iurisdictionem, solum se extendit potestas sua ad illa quae “in contentione” venire possunt, ut demonstrat nomen iurisdictionis “contentiosae”.

Manifestum est quaedam et multa genera peccatorum esse quae in contentionem venire non possunt, cum per ea non turbetur status politicus nec status ecclesiasticus, ideo illa alteri foro relinquenda sunt. Iste autem est forus conscientiae. Et sic, habentes forum conscientiae, vetant omnia vitia et puniunt. Nam sacerdos, in confessione, mandat peccatori non solum abstinere a publicis, sed etiam ab occultis peccatis. Et non solum ab illis quae aliquem laedunt, sed etiam ab illis, quae neminem tangunt. Et non solum a mortalibus, sed etiam a venialibus. Et pro omnibus istis poenam imponit, scilicet, paenitentiam arbitrariam. Et in isto foro punitur fornicatio simplex cum meretrice, nec toleratur ullo modo, licet leges politicae illam tolerant. Hic etiam poena imponitur pro pravis cogitationibus, etiam non existentibus in actu, licet lex humana dicat pravae cogitationis nemo poenam meretur. Et sic de omnibus aliis vitiis, quantumcunque parvis, etiamsi in nullius nocumentum proveniant. Etiam, habentes iurisdictionem fori conscientiae, sunt executores plenarii legis evangelicae quantum ad totam suam latitudinem, et nulli alii hoc possunt, quantaecunque potestatis iurisdictionis, honoris aut sanctitatis sint.

Ratio autem huius est quia praesidentes iurisdictioni contentiosae, licet praesint personis mere ecclesiasticis, tamen praesunt eis quantum ad id quod eas respicit mutuo, de quo inter eas contentio oriri potest. Sed de omni peccato non potest fieri quaestio aut

contentio, ut dictum est. Qui, autem, praesunt foro conscientiae praesunt hominibus in relatione ad Deum, nam confiteri non est introductum per aliquam pacem vel bonum communicatis ecclesiasticae aut saecularis, sed ex mandato Dei, ut puri efficiantur homines ad communicandum merita Passionis Christi et sic recipiantur in consortio Dei, et, tamen, ad participandum merita Passionis Christi, oportet hominem esse mundum, sicut Christus fuit mundus, qui peccatum non fecit nec inventus est dolus in ore eius (1 Pe. 2). Sed non est mundus qui agit aliquid de his quae Christus vetat et iudicat esse digna punitionis. Ergo, qui praeest iurisdictioni fori conscientiae quantum ad omnia ista habet potestatem, cum dirigat homines in Deum, et ipse solus est executor plenarius legis evangelicae.



## CAPÍTULO LXV

**Únicamente los sacerdotes, en tanto que tienen autoridad en el foro de la conciencia, son los ejecutores de la ley evangélica en toda su extensión y a ellos les corresponde castigar todos los vicios que son prohibidos por la ley de Cristo, de modo que ningún otro puede hacer eso, por mucha autoridad o santidad que posea, y por qué ocurre esto**

Pero se ha de afirmar que los ejecutores de la ley evangélica en toda su extensión son realmente aquellos que poseen la jurisdicción del foro de conciencia, siendo a ellos a quienes les corresponde prohibir todos los vicios, así como castigarlos. De esta manera, en lo que respecta a los prelados eclesiásticos, por el mero hecho de poseer la jurisdicción contenciosa, y aunque por ser eclesiásticos sean ministros de Cristo, sin embargo su autoridad, precisamente por poseer dicha jurisdicción contenciosa, sólo se extiende a aquellos asuntos que pueden ser “contestados”<sup>508</sup>, tal y como indica el propio término de jurisdicción “contenciosa”.

Pero es evidente que muchos tipos de pecados no pueden discutirse, al no afectar a la situación política ni tampoco a la eclesiástica, por lo que han de ser incluidos en el otro foro. Ése es el foro de conciencia. De modo que quienes poseen el foro de conciencia sí pueden prohibir todos los vicios, como también castigarlos. Así el sacerdote, en el acto de la confesión, ordena al pecador abstenerse no sólo de los pecados públicos, sino también de los ocultos. Y no sólo de aquellos que perjudican a alguien, sino también de los que no afectan a nadie. Y no sólo de los mortales, sino también de los veniales. Para todos ellos impone un castigo, a saber, una penitencia según su voluntad. Y por ese foro es castigada la fornicación con una meretriz, pues eso no se tolera de ninguna manera, aunque las leyes políticas lo hagan. De igual modo se impone un castigo con motivo de pensamientos depravados, aunque no se materialicen en nada, a pesar de que la ley humana afirme que por pensamientos depravados nadie se hace merecedor de un castigo. Y así respecto a todos los demás vicios, por pequeños que sean y aunque no ocasionen perjuicio a nadie. Igualmente, al poseer la jurisdicción del foro de conciencia

---

<sup>508</sup> Es decir, discutidos.

son plenos ejecutores de la ley evangélica en toda su extensión, de manera que ninguna otra persona puede hacer eso, por mucho que posea cualquier tipo de potestad de jurisdicción, honor o santidad.

La razón de esto es que, quienes poseen la jurisdicción contenciosa, aunque estén al frente únicamente de las personas de condición clerical, no obstante les dirigen en todo aquello que les afecta y que puede dar lugar a conflictos entre ellas. Pero en todo pecado no puede suscitarse un debate o un conflicto, como se ha dicho. En cambio, quienes están al frente del foro de conciencia dirigen a los hombres en su relación con Dios, dado que la práctica de confesar no ha sido introducida para tranquilidad y bienestar de la comunidad eclesíástica o de la secular, sino por mandato de Dios, para que los hombres se vuelvan puros y poder recibir los beneficios de la Pasión de Cristo y así sean acogidos en la comunidad de Dios, puesto que, para participar en los beneficios de la Pasión de Cristo, es necesario que el hombre permanezca puro, como lo fue Cristo, quien no cometió ningún pecado ni por cuya boca se emitió falsedad alguna (1 Pe. 2). Pero no se halla puro quien realiza alguna cosa de las que Cristo prohíbe y considera que son merecedoras de castigo. Por tanto, quien posee la jurisdicción del foro de conciencia tiene potestad para todas esas cosas, puesto que encamina a los hombres hacia Dios, siendo él únicamente el ejecutor pleno de la ley evangélica.

## CAPITULUM LXVI

### **An lex evangelica habeat solum in futuro executorem vel habeat hic et quod habeat hic principalem et directum, et in futuro habeat executorem subsidiarum**

Aliqui putaverunt quod lex evangelica non habeat in praesenti saeculo aliquem executorem, sed in futuro, quia ibi punientur omnia delicta, hic autem multa impunita manent.

Dicendum quod non est convenienter dictum, quia tunc frustra esset posita si nullus esset hic executor eius, quia incideremus tunc in illud quod dicit legislator, scilicet, parum prodest iura condere nisi sit quia ea tueatur et, tamen, non existente hic aliquo executore eius, nemo haberet curam de illa an compleretur vel violaretur, quod esset eam facere penitus inutilem. Ideo, ponendus est hic aliquis executor.

Item, patet quod lex evangelica pro isto saeculo posita est et non pro futuro, quia in futuro non erit locus bonorum vel malorum operum regulandorum a lege, sed erit locus faelicitatis extremae et miseriae, recipiendi quod hic egerimus. Hic, ergo, prodest observari evangelicam legem et non in future, ergo hic debet poni executor et non in futuro, quia alias esset sicut si quis nollet pabulum dare et fame deficeret et, iam mortuo, abundanter daret cibum.

Cum autem dicitur quod in futuro saeculo est executor huius legis, quia ibi puniuntur omnia vitia quae lex ista vetuit, dicendum quod ibi est executor quasi subsidiarius et, tamen, principalis executor conveniens legi hic est, nam hic est executor qui incitat ad observationem legis evangelicae, promittendo largissima bona vitae aeternae et ipsemet punit quaecunque errata contra istam legem, imponendo paenitentiam. Si, autem, aliquid hinc impunitum vadit, scilicet, quia iste executor non imposuit sufficientem et condignam paenitentiam nec paenitens eam in se sponte exercuit, manet executor futuri saeculi, qui haec residua cremat in conflatorio purgatorii ignis, quousque tollatur universa rubigo.

Si autem aliquod peccatum est quod nullo modo per istum executorem punitur, in toto nec in parte, in re nec in proposito, sicut sunt peccata illorum qui in mortalibus decedunt, manet executor futuri saeculi, qui universa haec Gehennalibus exuret flammis, nunquam tamen ad purum reducenda. Et sic ille executor est indefectum istius, scilicet, quia id quod hic non fuerit executioni traditum ibi completur, si, tamen, hic plene omnia demandarentur executioni, executor nullus ibi foret.

## CAPÍTULO LXVI

**Si la ley evangélica cuenta únicamente con un ejecutor en la vida venidera o lo tiene también en esta y que lo tiene aquí, donde ejerce una labor fundamental y directa, mientras que en la vida futura también existe un ejecutor, pero con un papel secundario**

Algunos han creído que la ley evangélica no cuenta en la vida presente con ningún ejecutor, sino que lo tendrá en la vida futura, puesto que será allí donde se castiguen todas las faltas, mientras que aquí muchas permanecen impunes.

Se debe indicar que esto no es correcto, porque en ese caso habría sido establecida en vano, al no contar aquí con ningún ejecutor, debido a que entonces caeríamos en aquello que dice el legislador, a saber, que no reporta ninguna utilidad el establecer normas si no es para que se observen y, no obstante, si no existe en nuestro mundo ningún ejecutor de ellas, nadie estaría al cuidado de si eran respetadas o infringidas, por lo que sería completamente inútil su existencia. Por tanto, ha de existir aquí algún ejecutor.

De igual modo resulta evidente que la ley evangélica ha sido establecida en nuestro mundo y no en la vida venidera si pensamos que en esta última no habrá lugar para regular mediante la ley las buenas y las malas obras, sino que únicamente habrá lugar para obtener la felicidad perpetua o la desgracia, en función de lo que hayamos hecho aquí. Así, pues, conviene que se observe la ley evangélica en este mundo y no en el otro, como también el ejecutor debe existir en este mundo y no en el venidero, porque, de no ser así, sería como si alguien no me quisiera proporcionar alimento y eso me condujera al hambre y, una vez muerto, me lo diera en abundancia.

Cuando se afirma que en la vida futura aparecerá el ejecutor de esta ley, puesto que allí se castigarán todos los vicios que esa ley prohíbe, se ha de decir que allí su presencia será poco más que simbólica, mientras que, por el contrario, en nuestro mundo el ejecutor tiene un papel fundamental en lo que se refiere a dicha ley, puesto que aquí el ejecutor es quien nos incita a la observación de la ley evangélica, prometiendo enormes beneficios para la vida eterna, siendo él mismo también quien

sanciona cualquier desviación contraria a esa ley, imponiendo una penitencia. En cambio, es cierto que si alguna acción queda impune aquí, a saber, porque el ejecutor no ha impuesto una penitencia suficiente o adecuada o porque el penitente no la ha asumido a conciencia, el ejecutor permanece en la vida futura, incinerando esos desechos mediante una conflagración en el purgatorio ígneo hasta que desaparezca toda la suciedad.

Por su parte, si existe algún pecado que no pueda de ninguna manera ser castigado por ese ejecutor, ni total ni parcialmente, ni el acto ni la intención, como pasa con los pecados de aquellos que mueren en pecado mortal, también permanece en la vida futura el ejecutor, quien quemará todo ello en las llamas del Gehena, aunque nunca se podrá recuperar la pureza. Y, de esta manera, un ejecutor es continuador del otro, a saber, porque aquello que aquí no haya sido sometido a su ejecución allí se completa, mientras que, si aquí todo quedara completamente dentro de su ejecución, ningún otro ejecutor existiría allí.

## CAPITULUM LXVII

### **Quod iurisdictio fori conscientiae est nobilior et excellentior quam alia iurisdictio in tribus et quomodo, quantum et ad quid intelligitur quod omnes poenitentiae sunt arbitrariae**

Ex his apparet quod illi qui praesunt iurisdictioni fori conscientiae habent nobiliorem iurisdictionem quam quicumque alii in multis.

Primo, quia ipsi soli sunt executores et iudices per legem Christi secundum totam suam latitudinem, et tamen magna dignitas est quod quis sit executor et iudex datus per legem Christi, quae in immensum excedit omnes alias leges.

Secundo, excedunt alios latitudinem iurisdictionis, quia omnes aliae iurisdictiones sunt limitatae ad certa genera peccatorum vel rerum. Forum, autem, conscientiae comprehendit quicquid cogitari, dici aut fieri potest, nam in quolibet istorum potest peccari et ad quodlibet peccatum extenditur forum istud, immo, quod plus est, extenditur ad aliquid quod nec dicitur, nec cogitatur, nec fit, scilicet, ad delicta omissionis quia aliquando peccat homo per omissionem, scilicet, omittendo facere vel dicere aliquid quod facturus, dicturus aut cogitaturus erat. De his etiam forum conscientiae iudicat.

Tertio, excedit istud forum alios, quia est minus astrictum lege, nam caeterae potestates iurisdictionales sunt coartatae legibus, ita quod non licet iudici facere quod voluerit, scilicet, imponere quamcunque poenam voluerit vel remittere in totum, sed cogitur infligere poenam a lege taxatam, nisi sit talis qui non sit subiectus legibus. In hoc autem foro potest iudex infligere quamcunque poenam voluerit iuxta arbitrium, omnes namque poenae “arbitrariae” sunt. Hoc autem verum est quantum ad id quod imponitur nomine poenae, secus autem quantum ad id quod venit nomine satisfactionis quod non est poena, nam in illo non potest confessor taxare vel moderari, scilicet, quantum incumbit satisfaciendum.

Hoc autem dixisse placet propter quosdam simplices confessores, qui, cum audiant Ecclesiam constituisse omnes paenitentias arbitrarias, putant quod, de omni eo quod in confessione venerit, possint ipsi arbitrari, ideo, si quis confiteatur quod furatus fuerit mille vel quod intulit alicui ei damnum in centum, iubent confitenti quod det aliquam parvam eleemosynam vel quod faciat dici missas aliquot et totum residuum remittunt. Decipiunt tamen isti se ipsos et decipiunt confitentes, quia Ecclesia dedit eis potestatem arbitrandi super eo quod est debitum Deo, non tamen super eo quod est debitum proximo, quia alias sacramentum paenitentiae esset medium ad patrandum gravissima furta et, per istum modum, turbarentur omnia et destrueretur res publica, si confessor posset peccatorem absolvere ab eo quod mihi debitum est, et sic nulla esset maior iniquitas quam sacramentum paenitentiae. Est, ergo, advertendum quod, si quis furatur alteri mille vel infert ei damnum in centum, est hic duplex offense. Una quae fit Deo, contra cuius legem iste fecit furando et pro ista debetur certa poena, quam potest confessor moderari ab arbitrium. Alia offense fit ei cui ablata sunt centum vel mille furtim aut cui damnum irrogatum est, et circa istam nihil potest sacerdos taxare vel moderari, sed cogitur iubere illi quod reddat tantum quantum intulit, et non solum quantum valet res furto sublata, sed etiam damna, et interesse si talis res erat cuius absentia tempore intermedio damna afferret Domino.



## CAPÍTULO LXVII

**Que la jurisdicción del foro de conciencia es más eminente y excelsa que cualquier otra jurisdicción debido a tres motivos y cómo, hasta dónde y respecto a qué se afirma que todas las penitencias son arbitrarias**

De lo anterior se deduce que aquellos que están al frente de la jurisdicción del foro de conciencia poseen una jurisdicción más eminente que los demás en muchos aspectos.

En primer lugar, porque únicamente ellos son los ejecutores y los jueces en virtud de la ley de Cristo en toda su extensión, teniendo en cuenta que supone un gran honor para alguien el ser nombrado ejecutor y juez por parte de la ley de Cristo, la cual supera inmensamente a todas las demás leyes.

En segundo lugar, sobrepasan a los demás en la extensión de su jurisdicción, puesto que todas las otras jurisdicciones están limitadas a ciertos tipos de pecados o de asuntos. En cambio, el foro de la conciencia comprende cualquier cosa que pueda ser pensada, dicha o realizada, pues en cualquiera de esos ámbitos puede pecarse y ese foro, por su parte, se extiende a cualquier pecado o, lo que es más, se extiende incluso a lo que ni se dice, ni se piensa, ni se realiza, como ocurre, por ejemplo, con las faltas de omisión, porque a veces el hombre peca por omisión, a saber, dejando de hacer o de decir algo que había de hacerse, decirse o pensarse. Todo ello cae igualmente dentro del ámbito del foro la conciencia.

En tercer lugar, también supera ese foro a los demás al estar menos constreñido por la ley, puesto que las demás potestades jurisdiccionales están limitadas por las leyes, lo que hace que no les esté permitido a los jueces hacer lo que deseen, a saber, imponer la pena que quieran o remitir cualquier cosa, sino que están obligados a imponer la pena establecida por la ley, salvo que sea de tal condición que no se halle sometido a las leyes<sup>509</sup>. En este foro, por el contrario, el juez puede imponer cualquier pena que haya

---

<sup>509</sup> Probable alusión al Romano Pontífice, quien se halla por encima de las leyes humanas, según se afirma en el capítulo LXIV, aunque su poder tenga ciertas limitaciones. Véase nota 505 al respecto.

considerado según su libre arbitrio, de manera que en este caso todas las penas son “arbitrarias”<sup>510</sup>. No obstante, esto es verdadero en lo que se refiere a aquello que se impone como pena y no en cuanto a lo que se impone como reparación y que escapa a la pena, pues esto último no lo puede el confesor medir ni regular, a saber, lo referente a la reparación del mal causado.

Esto que se ha dicho agrada a algunos confesores ingenuos, quienes, cuando oyen que la Iglesia ha establecido todas las penitencias arbitrariamente, piensan que, con relación a todo lo que les han informado en confesión, pueden ellos mismos arbitrarlo a su antojo, de manera que, si alguien confiesa que ha robado mil cosas o que ha infringido daño a cien cosas, le ordenan que ofrezca alguna pequeña limosna o que haga que se digan algunas misas y así eliminan todas las impurezas. Sin embargo, se engañan a sí mismos y engañan a los confidentes, porque la Iglesia les concedió la potestad de arbitrar sobre lo que le es debido a Dios, pero no sobre lo que le es debido al prójimo, porque, de no ser así, el sacramento de la penitencia sería un medio para cometer gravísimas fechorías y, mediante él, se alteraría todo y se destruiría la comunidad, en el caso de que el confesor pudiera absolver al pecador de lo que este me debe a mí, de tal manera que no existiría mayor cosa inicua que el sacramento de la penitencia. Así, se ha de advertir que, si alguien robara a otro mil cosas o produjera daño a cien cosas tuyas, estaríamos ante una doble ofensa. Una respecto a Dios, contra cuya ley se atentó al robar y por lo que se debe aplicar un determinado castigo, el cual sí puede establecerse por parte del confesor según su albedrío. Otra ofensa se produce contra quien le han sido sustraídos las cien o las mil cosas o a quien le ha sido producido el daño, y acerca de todo esto nada puede calcular ni establecer el sacerdote, sino que está obligado a ordenar a aquel que restituya todo lo que se llevó, no sólo lo que vale la cosa sustraída en el robo, sino también la compensación de los daños producidos, igual que está obligado a averiguar si aquello era de tal índole que con motivo de su ausencia se produjeron daños al Señor durante el tiempo en que faltó.

---

<sup>510</sup> El término “arbitrario” significa elegido libremente, lo que es aplicado en este caso a las penas impuestas por el juez, pero limando el concepto de las connotaciones negativas con las que se suele presentar, en el sentido de algo elegido caprichosa y aleatoriamente, aunque a continuación se hará referencia a algunos confesores que sí lo entienden de esta última forma.

## CAPITULUM LXVIII

### **Quod Concilium Generale est congregatio excellentior omnibus congregationibus et omnibus personis publicis vel privatis, quod sunt excellentiae suae super omnes congregationes et quod illud solum repraesentat sufficienter Ecclesiam Universalem**

Omnibus incidentaliter pertransactis, redeamus ad id unde longe digressi fueramus, scilicet, quod Ecclesia Christi est valde bene ordinata, melius quam status Veteris Testamenti, licet nunc non sint prophetae nec aliqui modi consulendi Dominum sicut tunc. Sed nunc omnia dubia quae evenire possunt circa fidem determinantur per Ecclesiam, scilicet, per Generalem Synodum legitime congregatam, quae non potest errare in his quae fidei sunt et gerit sufficienter vicem Ecclesiae totius Universalis et illam repraesentat.

Et hoc patet quia nulla persona singularis vel publica, quantaecunque dignitatis vel sanctitatis, potest sufficienter repraesentare Ecclesiam Universalem et conditionem eius habere. Nulla etiam alia congregatio vel multitudo, quantumcunque gravis, ecclesiasticorum vel saecularium potest repraesentare Ecclesiam Universalem, quia quaelibet alia, praeter istam, potest errare. Unde omnes maiores nostri in Ecclesia nulli congregationi indubitata fidem dederunt nisi isti.

Et hoc apparet in aliquibus quibus utitur Synodus Generalis quibus nulla alia congregatio vel multitudo utitur, nam dicitur congregata in Spiritu Sancto. Sic patet ex superscriptione litterarum qua utitur qualibet Synodus Generalis et incipit, scilicet: “Sacrosancta Synodus Generalis, in Spiritu Sancto legitime congregata Generale Concilium faciens, Ecclesiam Universalem repraesentans”. Item, quod maius est, in diffinitionibus quas facit Synodus Generalis asserit cooperari sibi Spiritum Sanctum, sicut in illa famosa Synodo Generalis Ecclesiae primitivae, in qua interfuerunt Apostoli. Nam, diffiniendo, dixerunt: “placuit Spiritui Sancto et nobis, congregatis in unum et caetera” (Act. 15). Et, tamen, nullus iudex, quantaecunque sanctitatis, et nulla multitudo in diffiniendo aliquid dicit: “placuit Spiritui Sancto et nobis”. Et sic apparet istam esse

dignissimam omnium quae repraesentare possit Universalem Ecclesiam. Et, quia ubicunque Spiritus Sanctus intervenit non potest esse error, non potest Ecclesia Universalis errare, scilicet, Sacra Synodus Generalis eam repraesentans, quae Spiritu Sancto regitur in diffinitionibus quas facit in fide. Et ob hoc recte Sacrum Concilium est in fide magister omnium catholicorum, et etiam Papae, et declarat ei quid tenere debeat et illi obligatur sequi eius diffinitionem.

## CAPÍTULO LXVIII

**Que el Concilio General es la asamblea más eminente de todas las asambleas, que supera a todas las autoridades y personas particulares, que sus excelencias sobrepasan a las de las demás asambleas y que sólo él representa adecuadamente a la Iglesia Universal**

Después de todas estas especificaciones, volvemos a aquello de lo que nos hemos desviado notablemente, a saber, al tema referente a que la Iglesia de Cristo está muy bien organizada, poseyendo una regulación mucho mejor que la establecida en el Antiguo Testamento, por más que ya no existan profetas ni ninguno de los otros procedimientos para consultar al Señor que había entonces. Ahora, por el contrario, todas las dudas que puedan surgir en relación con la fe son resueltas por la Iglesia, es decir, por el Concilio General legítimamente reunido, el cual no puede errar en los asuntos de fe y que además marca adecuadamente el destino de toda la Iglesia Universal, a la que representa<sup>511</sup>.

Eso queda demostrado al tener en cuenta que ninguna persona particular ni ninguna autoridad, por mucha dignidad o santidad que posea, puede representar adecuadamente a la Iglesia Universal y poseer su misma condición. Tampoco ninguna otra asamblea o congregación de eclesiásticos o seculares, por ilustre que sea, puede representar a la Iglesia Universal, puesto que cualquier otra, excepto ella, puede errar. Por eso, ninguno de nuestros antepasados prestó una fe incuestionable a ninguna asamblea de la Iglesia distinta de esta.

Y este hecho se refleja en algunos elementos de los que se sirve el Concilio General y que ninguna otra asamblea o congregación utiliza, puesto que se cree que sólo aquel

---

<sup>511</sup> Aunque desde el capítulo XXI se está tratando sobre la delimitación del concepto de Iglesia, su composición y potestades, es ahora cuando se empieza a tratar la teoría conciliar propiamente dicha, es to es, la superioridad del Concilio General sobre los demás órganos de gobierno eclesiásticos, incluyendo al Papado, aun cuando ya en el capítulo XXXVIII se dejó constancia de que el Concilio General constituye el órgano supremo de la Iglesia Universal, a quien compete decidir sobre las controversias que en el seno de la iglesia se puedan suscitar.

ha sido congregado por el Espíritu Santo. Ello se aprecia, por ejemplo, en los términos para su intitulación que utiliza cualquier Concilio General y que comienzan así: “el Sacrosanto Sínodo General, legítimamente congregado por el Espíritu Santo, constituyéndose en Concilio General y representando a la Iglesia Universal...”<sup>512</sup>. Lo mismo sucede, de forma incluso más evidente, con las determinaciones que realiza el Concilio General, en las que sostiene que el Espíritu Santo coopera con él, como es el caso de aquel famoso Concilio General de la Iglesia primitiva, en el que estuvieron presentes los Apóstoles. Allí, al llevar a cabo una determinación, dijeron: “le pareció bien al Espíritu Santo y a nosotros, congregados aquí...” (Act. 15). Y, sin embargo, ningún juez, por virtuoso que sea, ni ninguna congregación de personas, a la hora de establecer algo, dicen: “le pareció bien al Espíritu Santo y a nosotros”. Con ello se refleja que esa asamblea es la más digna de todas, tanto que puede representar a la Iglesia Universal. Y, como quiera que donde el Espíritu Santo interviene no puede tener cabida el error, la Iglesia Universal no puede errar, es decir, el Sacro Concilio General que la representa, puesto que es dirigido por el Espíritu Santo en las determinaciones que establece en materia de fe. Por ello el Sacro Concilio es, con justicia, maestro de todos los católicos en materia de fe y lo es también del Papa, a quien indica qué debe establecer, estando obligado este a seguir sus determinaciones<sup>513</sup>.

---

<sup>512</sup> Véase el capítulo XXXVII.

<sup>513</sup> Primera referencia explícita a la superioridad del Concilio sobre el Papa.

## CAPITULUM LXIX

### **Quod Concilium Generale non potest errare in moribus, quod omnes tenentur obedire eius decretis, licet decreta sua quantum ad mores sunt mutabilia et dispensabilia, et quod supremum tribunal Ecclesiae constituit Christus in Concilio Generali, etiam supra Papam**

Sicut autem Alma Mater Ecclesia, scilicet, Synodus Generalis, non potest errare in fide, ita non potest errare in moribus, quia mores sunt in necessariis ad salutem aeternam. Ideo, in omnibus definitionibus suis factis circa mores sibi indubitante adhaerendum est tanquam non potenti errare. Hoc autem non tollit quin aliquae ordinationes factae per concilium super moribus, et praecipue in caeremonialibus, possint postea mutari per illud vel aliud concilium, quia in adversis temporibus variatur qualitas legum, et illae quae prius fuerant bonae, tractu temporis, esse nocivae incipiunt. Et, tamen, quando mutatae fuerunt istae leges per istam synodum vel per aliam, non arguitur eas fuisse malas a principio et errare Ecclesiam, sed fuerunt bonae quando datae sunt et postea, tractu temporis, incipiunt non esse bonae, de quo supra magis dictum est.

In talibus etiam constitutionibus, licet Papa possit dispensare, cum sit caput ministeriale Ecclesiae vel membrum eius praecipuum, potissime cum tales constitutiones non habeant causam semper manendi. Non est inconveniens nec negamus, dum tamen hoc non faciat contra prohibitionem expressam Generalis Concilii, quia tunc manifestum est auctoritatem Ecclesiae esse maiorem eius auctoritate, qui membrum est illius, cum illa non possit errare, nec in fide nec in moribus, ille, autem, in utroque errare potest et saepe repertum est quod Summi Pontifices in utroque erraverint.

Ob hoc autem Christus constituit supremum tribunal in Ecclesia in Sacro Concilio, etiam supra Papam. Et non solum in pertinentibus ad fidem, sed etiam quantum ad actiones, quae omnia patent manifestissime ex illo verbo Domini (Matt. 18), scilicet: “si peccaverit in te frater tuus, corrige eum inter te et ipsum solum. Si te non audierit, dic Ecclesiae. Et si non audierit Ecclesiam, sit tibi quasi ethnicus et publicanus.

## CAPÍTULO LXIX

**Que el Concilio General no puede errar en las prácticas, que todos están obligados a obedecer sus decretos, por más que sus decretos referentes a las prácticas sean modificables y dispensables, y que Cristo instituyó al Concilio General como tribunal supremo de la Iglesia, incluso por encima del Papa**

Así como nuestra Alma Máter Iglesia, es decir, el Concilio General, no puede errar en la fe, tampoco puede errar en las prácticas, puesto que las prácticas son necesarias para la salvación eterna. Por lo tanto, en todas las disposiciones que establece y que se refieren a las prácticas se ha de tener por seguro que tampoco puede errar. Esto no impide que algunas disposiciones dictadas por un concilio en relación a las prácticas y especialmente sobre las ceremonias puedan modificarse posteriormente por ese mismo o por otro concilio, puesto que con las diferentes épocas se altera el carácter de las leyes, de manera que aquellas que en un primer momento fueron positivas se vuelven nocivas con el paso del tiempo. No obstante, en el supuesto de que esas leyes sean modificadas por ese concilio o por cualquier otro, no se debe considerar que hayan sido malas desde un principio, en cuyo caso se evidenciaría un error por parte de la Iglesia, sino que en realidad fueron adecuadas en el momento de implantarse, aunque posteriormente, con el paso del tiempo, comienzan a no ser ya adecuadas, de todo lo cual ya antes se ha hablado más ampliamente<sup>514</sup>.

En esos supuestos, por otra parte, se permite que el Papa tenga la facultad de disponer, al ser la cabeza ministerial de la Iglesia y el miembro más importante de la misma, puesto que además no existe razón para mantener por siempre las disposiciones que adopte. No hay inconveniente ni negamos esto, siempre y cuando, eso sí, no actúe contra una prohibición expresa del Concilio General, porque entonces es evidente que la autoridad de la Iglesia está por encima de su autoridad, puesto que él es sólo un miembro de ella, la cual no puede errar ni en la fe ni en las prácticas, mientras que aquel, por el contrario, sí puede hacerlo y, de hecho, a menudo se ha podido comprobar que los Sumos Pontífices han errado en ambas cosas.

---

<sup>514</sup> Véase el capítulo XXIX.



A causa de esto, Cristo instituyó el Sacro Concilio como tribunal supremo de la Iglesia, incluso por encima del Papa. Y ello no sólo en lo concerniente a la fe, sino también en lo referente a las acciones, todo lo cual queda totalmente reflejado en aquellas palabras del Señor (Mt. 18): “si tu hermano ha pecado contra ti, corrígele a solas. Si no te escucha, díselo a la Iglesia. Y si no escucha a la Iglesia, sea para ti como gentil y publicano”<sup>515</sup>.

---

<sup>515</sup> La cita está incompleta, pues en Mt. 18 se afirma que, fracasada la reprensión privada al pecador y antes de la comunicación a la Iglesia, estaría la amonestación en presencia de algunos testigos. Así, la cita bíblica recoge cuatro etapas en el tratamiento del pecador: reprensión privada, amonestación ante testigos, denuncia ante la Iglesia y alejamiento de la comunidad. No obstante, en los capítulos siguientes, al analizar el pasaje, sí se alude a la reprensión ante los testigos.

## CAPITULUM LXX

**Quomodo, ex illa auctoritate Christi, scilicet, “si peccaverit in te frater tuus”, eliciuntur quatuor dicta de auctoritate Concilii supra Papam, et quod non potest ibi accipi Ecclesia pro iudice particulari nec pro Ecclesia Universali, quae est universitas christianorum dispersorum, sed necessario accipitur pro Concilio Generali**

Ex hac auctoritate quatuor probantur. Primum, quod Christus loquitur hic de Generali Concilio. Secundum, quod posuit Christus ultimum tribunal Ecclesiae in Sacro Generali Concilio, ita quod post eum non sit ad aliquem recurrendum. Tertium, quod etiam Concilium sit supra Papam et quod super statu Papae possit adiri Generale Concilium. Quartum, quod non solum sit hoc in pertinentibus ad fidem, de quibus nemo dubitat Concilium Generale excedere Papam, sed etiam in pertinentibus ad actiones morales, de quibus aliqui interdum dubitant.

Primum, scilicet, quod loquitur hic Christus de Generali Concilio, probatur quia Christus dixit quia, si peccator non audierit correctionem coram testibus, quod diceretur Ecclesiae. Aliqui, autem, accipiunt “Ecclesiam” pro iudice ecclesiastico, sed non convenit, quia Beatus Petrus, qui erat Papa, remittitur hic ad Ecclesiam cum dicat hic Christus: “dic Ecclesiae”. Nullus, tamen, iudex est supra Papam, ergo non potest accipi pro iudice, sed debet accipi pro Ecclesia. Et necesse est quod accipiatur pro Ecclesia Universali quia alias non poneretur in ea ultimum tribunal, sicut Christus hic constituit, quia adhuc maneret recursus ad Universalem Ecclesiam, quae mater est omnium ecclesiarum.

Hoc dato, vel accipietur pro Universali Ecclesia congregata, vel pro dispersa. Non quidem potest accipi pro Universali Ecclesia quae est universitas christianorum dispersa per orbem, ergo debet accipi pro Ecclesia Universali congregata, quae est Sacra Synodus Generalis legitime congregata. Quod autem non possit accipi pro Ecclesia dispersa quae est christianorum universitas patet dupliciter.

Primo, quia Christus remisit hic Petrum ad Ecclesiam ad denunciandum ei delictum peccantis. Et est forma quam nos tenere debemus in fraterna correctione. Manifestum est, tamen, quod impossibile est quod aliquis denunciaret peccatum toti Ecclesiae, quia tunc oportebit quod discurreret per totum orbem ubicunque sunt aliqui christiani, et nullus christianus maneret cui non notificaret, quod cuilibet videtur impossibile. Et non solum si cuilibet notificandum sit, sed etiamsi notificandum sit omnibus civitatibus particularibus esset difficillimum et quasi impossibile. Christus autem nihil tale mandaret, cum ipse dixerit: “iugum meum suave est et onus meum leve”

Secundo, patet quia Christus dixit hic, quod “si Ecclesiam non audierit, sit tibi quasi ethnicus et publicanus”, ex quo apparet quod illa Ecclesia cui mandatur denunciare delictum est talis quae potest aliquid dicere peccanti in quo ipse eam debeat audire. Ecclesia tamen Universalis, prout est universitas christianorum, non potest per se ipsam aliquid dicere aut facere, cum sit quaedam universitas multorum christianorum dispersorum per totum orbem, qui nunquam conveniunt nec convenire aut concurrere possunt in aliquem unum actum, ideo nullus actus est qui posset dici factus esse ab Universali Ecclesia isto modo accipiendo. Necesse est, ergo, accipi de Sacro Concilio Generali, quod vocatur Ecclesia Universalis per sufficientem repraesentationem. Et istud potest mandare delinquenti quod se emendet et imponere ei poenam salutarem et, si non emendaverit, habendus est tanquam publicanus. Concilio enim Generali bene competunt actus, nam diffinitiones in fide et moribus nomine Sacri Concilii fiunt et Concilium diffinit in causis et audit illas et excommunicat et absolvit et facit omnes actus iurisdictionis, licet alias isti actus videantur esse suppositorum, non tamen sunt suppositorum ut singulorum, sed ut eis resultat quaedam una communitas vel quoddam corpus iuris quod vocatur universitas et, ratione istius resultationis, competit eis aliquid quod non competeret eis omnibus si essent congregati non tamen sub hoc nomine nec titulo.

## CAPÍTULO LXX

**De qué manera, a partir de aquellas palabras de Cristo, a saber, “si tu hermano ha pecado contra ti...”, se extraen cuatro ideas relativas a la autoridad superior del Concilio frente al Papa, así como que en estos casos no puede entenderse la Iglesia en el sentido de un juez individual ni tampoco como la Iglesia Universal consistente en la totalidad de los cristianos dispersos, sino que es necesario entenderla como Concilio General**

Mediante esas palabras se demuestran cuatro cosas. Primero, que Cristo se refiere con ello al Concilio General. Segundo, que Cristo instituyó el Sacro Concilio General como tribunal supremo de la Iglesia, por lo que por encima de él no se puede recurrir a nadie. Tercero, que el Concilio está por encima del Papa y que aquel puede deliberar incluso sobre la función de este. Cuarto, que esto no sólo se refiere a los asuntos relativos a la fe, en los cuales nadie duda de que el Concilio General se halla por encima del Papa, sino también a los referidos a los actos morales, algo que a veces algunos cuestionan.

Lo primero, a saber, que Cristo se refiere al Concilio General, se demuestra al tener en cuenta que Cristo afirmó que, si el pecador no escuchaba la reprensión en presencia de testigos, se comunicara esa circunstancia a la Iglesia. Hay quien, no obstante, entiende aquí “Iglesia” en el sentido de juez eclesiástico, pero eso no parece oportuno, por cuanto que San Pedro, que era Papa, es remitido a la Iglesia al decir Cristo: “díselo a la Iglesia”. Ningún juez, por su parte, está por encima del Papa, luego no puede entenderse esto en relación a un juez, sino que debe entenderse en relación a la Iglesia. Y es necesario que se entienda referido a la Iglesia Universal porque, de no ser así, no se instituiría en la instancia del pasaje el tribunal supremo, que es lo que anunció Cristo con sus palabras, puesto que entonces quedaría la posibilidad de recurrir a la Iglesia Universal, la cual es madre de todas las iglesias.

Dicho esto, hay que decir que dicha Iglesia Universal será entendida bien como congregada o bien como dispersa. Pero, realmente, la Iglesia Universal no puede entenderse aquí como la totalidad de los cristianos dispersos por todo el orbe, luego

debe entenderse como Iglesia Universal congregada, la cual consiste en el Sacro Concilio General legítimamente congregado. Por su parte, el hecho de que no pueda ser entendida como la Iglesia dispersa que está formada por la totalidad de los cristianos se evidencia a partir de dos razones.

En primer lugar, porque Cristo envió a Pedro a la Iglesia para denunciar allí la falta del pecador. Y ese es el procedimiento que debemos mantener de cara a la corrección fraterna. No obstante, es obvio que resulta imposible que alguien denuncie el pecado ante toda la Iglesia, puesto que en ese caso sería necesario que recorriera todos los lugares en que hubiera cristianos, de manera que no hubiera ningún cristiano a quien no se le notificara ello, lo que parece imposible de realizar para cualquiera. Y no sólo si hubiera de ser notificado a todas y cada una de las personas, sino que incluso ya sería difícil, por no decir imposible, si hubiera de ser notificado a todas las ciudades. Además, Cristo no mandaría nada de eso, y menos habiendo dicho él mismo: “mi yugo es suave y mi carga es ligera”<sup>516</sup>.

En segundo lugar, también se evidencia al tener en cuenta que Cristo dijo en ese pasaje que “si no escucha a la Iglesia, sea para ti como un gentil y un publicano”, de lo que se deriva que aquella Iglesia ante la cual se manda denunciar el delito es de tal condición que tiene potestad para decir a quien comete un pecado cosas que él deba acatar. No obstante, la Iglesia Universal, en cuanto totalidad de los cristianos, no puede decir ni hacer nada desde esa condición, al consistir en la universidad de los múltiples cristianos dispersos por todo el orbe, los cuales nunca se reúnen ni pueden hacerlo en ninguna ocasión concreta, por lo que no existe ningún acto que pueda considerarse realizado por la Iglesia Universal concebida en este sentido. Así, pues, es necesario que se entienda con el término “Iglesia” el Sacro Concilio General, el cual es denominado Iglesia Universal en tanto que supone una representación adecuada de ella. Y ese Concilio sí puede ordenar a quien comete una falta que se enmiende e imponerle una pena digna, de manera que si no se enmendara habría de ser tenido como un publicano. Así, es al Concilio General a quien le competen realmente estos hechos, de modo que las definiciones en materia de fe y de prácticas se realizan en nombre del Sacro Concilio, siendo el Concilio quien interviene en los litigios y los escucha y también

---

<sup>516</sup> Mt. 11.

quien excomulga y absuelve y se encarga de todos los actos de jurisdicción, de modo que, aunque por un lado esos actos parezcan proceder de los sujetos, no obstante, no proceden de ellos en tanto que individuos, sino en tanto que formando una cierta comunidad o cuerpo jurídico que se denomina universalidad y, en razón de ello, les corresponde lo que no les correspondería a ninguno de ellos si no hubieran sido congregados bajo este nombre o denominación.

## CAPITULUM LXXI

### **Secundum dictum ex eadem auctoritate “si peccaverit...”, scilicet, quod Christus posuit supremum tribunal Ecclesiae in Concilio Generali et quod post illud non sit ad aliud recurrendum**

Secundum erat quod Christus posuit in Generali Concilio supremum tribunal Ecclesiae et quod post illud non sit ad aliquem recurrendum. Hoc patet, quia cum aliquis peccat, primo ille qui novit peccatum debet eum admonere inter se et illum solum et, si sic non vult emendari, debet adhibere postea duos vel tres testes et, coram ipsis, debet rursus admonere peccantem. Et, si sic non emendetur, debet dicere Ecclesiae, scilicet, Generali Concilio, et postea non ponitur aliquis cui debeat denunciari, etiamsi non audierit ille Ecclesiam, sed dicitur: “si non audierit Ecclesiam, sit tibi quasi ethnicus et publicanus”, et non ponitur aliquod aliud remedium. Si, tamen, esset adhuc aliud tribunal, ad quod posset recurri, non diceretur quod peccator habendus esset tamquam ethnicus et publicanus quousque denunciaretur peccatum coram illo tribunali et ibi increpitus non audiret. Ecclesia, ergo, ista Universalis, id est, Concilium Generale, est ultimum tribunal ad quod in Ecclesia recurri debet, aut potest. An, ergo, in omni correctione fraterna, quando peccator non audit, deveniendum sit per media usque ad Generale Concilium et an in correctione illa debent teneri alia intermedia, quae Christus hic non expressit, non pertinent ad praesentem considerationem. Sed dicemus forte super Matthaeum: “suo loco Deo dante”.

Quod autem sic debeat intelligi ista auctoritas testis est nobis Beatus Hieronymus, qui loquens de clavibus cui traditae sint, scilicet, an Beato Petro, an toti Ecclesiae, ait: “has claves regni caelorum ligandi et solvendi non unus homo, sed unitas accepit Ecclesiae”, scilicet, unitas Ecclesiae Universalis. Et subinfert: “hanc domum si quis corrigentem corripientemque audire contempserit, sit tibi quasi ethnicus et publicanus”. Et sic vult quod Ecclesia Universalis sit ista quae debet ultimo audiri in correctione fraterna, cum vocet eam unitatem Ecclesiae. Quod non competit, nisi Ecclesiae Universali, et quia corrigere et corrigere potest, necesse est quia non sit ipsa universitas christianorum dispersa, sed multitudo congregata, scilicet, Generalis Concilii, cui

competit corrigere et corripere quemlibet fidelem, et quilibet teneatur obedire, in tantum quod qui non audierit habendus sit ut paganus et extra legem Christi.



## CAPÍTULO LXXI

**Sobre la segunda afirmación derivada de aquellas palabras de “si ha pecado...”, a saber, que Cristo instituyó el Concilio General como tribunal supremo de la Iglesia y que por encima de aquel no se ha de recurrir ante ninguna otra instancia**

Lo segundo era que Cristo instituyó el Concilio General como tribunal supremo de la Iglesia y que por encima de él no existe nadie a quien recurrir. Esto es evidente si tenemos presente que, cuando alguien peca, en primer lugar debe reprimirle, en privado, aquel que haya tenido conocimiento del pecado y, sólo si el pecador no desea enmendarse, se debe acudir ante dos o tres testigos y, en presencia de ellos, se debe amonestar de nuevo al que ha cometido el pecado. Y si así no se enmienda, se le debe comunicar tal circunstancia a la Iglesia, es decir, al Concilio General, mas después no se indica a nadie ante quien deba ser denunciado, ni siquiera en el caso de que aquel no haya escuchado a la Iglesia, pues se dice que “si no escuchara a la Iglesia, sea para ti como gentil y publicano”, no señalándose ningún otro recurso. Sin embargo, si existiera otro tribunal al que pudiera recurrirse, no se diría que el pecador habría de ser tenido por un gentil y un publicano hasta que se denunciara el pecado ante aquel tribunal y el increpado tampoco oyese a ese tribunal. Así, pues, esa Iglesia Universal, esto es, el Concilio General, es el tribunal supremo al que se debe, o al menos se puede, recurrir en la Iglesia. Por otra parte, las cuestiones referentes a si, en cualquier corrección fraterna, cuando el pecador no escucha se debe llevar aquello hasta el Concilio General de una determinada manera y si en aquella corrección deben ser consideradas otras instancias intermedias, cosas todas ellas que Cristo no aclaró, no pertenecen al asunto que nos ocupa, por lo que sería conveniente decir, respecto a las palabras de Mateo y a propósito de este silencio: “respetemos la voluntad de Dios”.

El hecho de que se deba entender esa autoridad en la forma indicada viene corroborado por San Jerónimo, quien, tratando el tema de a quién se han entregado las llaves, a saber, si a San Pedro o a toda la Iglesia, dice: “aquello de la potestad de las llaves para atar y desatar en el reino de los cielos se refiere no a un hombre, sino a la

unidad de la Iglesia”, es decir, a la unidad de la Iglesia Universal<sup>517</sup>. Y añade: “si alguien rechazara escuchar a esta casa como correctora o acusadora, sea para ti como un gentil o un publicano”. De modo que desea que la Iglesia Universal sea la que debe ser escuchada en última instancia en lo relativo a la corrección fraterna, apelando a la unidad de la Iglesia. Puesto que esto no le corresponde a nadie, salvo a la Iglesia Universal, y puesto que es ella quien corrige y puede corregir, es necesario que lo haga no la totalidad dispersa de los cristianos, sino la multitud congregada, o sea, el Concilio General, que es el que debe corregir y acusar a cualquier fiel, de forma que todos están obligados a obedecerle, en tanto que quien no lo hiciera debe ser tenido como un pagano y, por tanto, apartado de la ley de Cristo.

---

<sup>517</sup> San Jerónimo alude al tema en *Contra Joviniano* I, 26. También San Agustín trata la cuestión en sus sermones 149 y 295. Ambos sostienen que Cristo confirió el poder a Pedro en tanto que personificaba a la Iglesia, por lo que en realidad es esta la que recibió la potestad de las llaves.

## CAPITULUM LXXII

**Tertium dictum ex eadem auctoritate “si peccaverit...”, quod Concilium Generale sit super omnes homines, etiam supra Papam, et quod in tangentibus statum Papae possit recurri ad Concilium Generale, et quod Beatus Petrus papa concessit se minorem Concilio Generali**

Tertium erat quod Concilium Generale sit etiam supra Papam et quod in tangentibus statum Papae possit adiri Concilium Generale. In hoc sunt rursus duae particulae. Prima est quod Concilium sit supra Papam. Secunda est quod adiri concilium in tangentibus Papam, scilicet, quod aliquis possit accusare Papam vel denunciare de eo coram Generali Concilio.

Prima patet ex ordine literae hic, nam ille qui quaesivit nunc a Christo et cui Christus respondit fuit Beatus Petrus, nam ipse quaesierat quoties remittendum erat homini peccanti in nos et postquam Christus respondit sibi ad hoc, dixit sibi: “si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et eum solum et caetera”, et postea subdit quod “si illos non audierit, dic Ecclesiae”. Et sic remittit Petrum ad denunciandum crimen peccatoris Ecclesiae. Ex quo patet quod superior est illa Ecclesia ad quam Petrus remittitur quam ipse Petrus, quia in iudiciis semper fit recursus de inferiori ad superiorem. Et, si Petrus esset maior quam Ecclesia, vel saltem aequalis, ei non remitteretur ad eam, sed sufficeret quod constaret sibi de delicto et puniret illud, nam iudex superior nunquam litigat coram inferiore, nec appellatur a superiore ad inferiorem, sed e contrario. Ergo, Ecclesia illa, scilicet, Concilium Generale, supra Petrum erat, qui erat Papa.

Bene autem concessit Petrus in actibus suis et ostendit quod Concilium Generale esset maior eo, quia ipse subibat mandata Generalis Concilii. Etiam increpitus obiecta sibi auctoritate Sacri Concilii Generalis tacuit. Primum patet quia Apostoli et seniores qui erant congregati in Ierusalem et faciebant Generale Concilium, audientes quod Samaria recepit verbum Dei, miserunt ad eos Petrum et Ioannem. Ecce patet quod Concilium putabat sibi licere mandare quod vellet istis duobus Apostolis et quibuscunque aliis. Et ipsi non restiterunt, sed, mox suscepto mandato congregationis, iverunt illuc. Sic patet Act. 8. Secundum patet quod, quando Petrus subtrahebat se a

gentibus et non manducabat cum eis de cibis communibus, sed coepit observare legalia propter quosdam qui venerant a Iacobo et erant de circumcission, et propter hanc simulationem scandalizarentur gentiles, putantes quod etiam tenerentur observare legalia, Paulus increpuit Petrum dicens quod non ambularet ad veritatem Sacri Evangelii, id est, determinationis factae in Concilio, cui erat obediendum sicut in Evangelio, nam in Evangelio Christi nihil dicebatur de observando vel non observando legalia. Confestim quippe Petrus tacuit et non respondit ad increpationem Pauli, quamvis eum dure increpuit. In quo apparet quod Paulus credebat Petrum obligatum ad observandum determinata per Concilium Generale, quia alias non iuste eum increpasset. Etiam Petrus credebat se subditum Concilii determinationi et statuto, quia, alias, respondisset Paulo increpanti eum et non concessisset per taciturnitatem se peccasse, et sic apparet quod Petrus credebat se inferiorem Concilio.

## CAPÍTULO LXXII

**Sobre la tercera afirmación derivada de aquellas palabras de “si ha pecado...”, a saber, que el Concilio General está por encima de todos los hombres, incluido el Papa, y que en los temas relativos a la posición del Papa puede recurrirse al Concilio General, así como que San Pedro Papa se consideró inferior al Concilio General**

Lo tercero era que el Concilio General también está por encima del Papa y que en lo relativo a la función del Papa se puede recurrir a dicho Concilio General. En esta afirmación existen dos partes diferenciadas. La primera es que el Concilio está por encima del Papa. La segunda es que se puede acudir al Concilio en lo concerniente al Papa, por lo que, por ejemplo, alguien puede acusar al Papa o denunciarle por algo ante el Concilio General.

La primera se evidencia directamente del pasaje recogido aquí, pues aquel que preguntó a Cristo la cuestión referida y a quien Cristo respondió fue San Pedro, de forma que fue este mismo quien le había preguntado cuántas veces había de ser perdonado el hombre que comete pecado contra nosotros y, cuando Cristo le respondió, le dijo lo siguiente: “si tu hermano ha pecado contra ti, corrígele a solas...”, y después añade: “si no les escucha, díselo a la Iglesia”. De esta forma, envió a Pedro a la Iglesia para denunciar la falta del pecador. De ello se deduce que aquella Iglesia a la que Pedro es enviado está por encima del propio Pedro, puesto que aquí ocurre como con los jueces, entre los cuales un recurso siempre se tramita desde la instancia inferior a la superior, por lo que, si Pedro estuviera por encima de la Iglesia o si fuera su igual, no sería enviado hacia ella, sino que bastaría que tomara constancia de la falta y la castigara, pues un juez superior nunca litiga en presencia de uno inferior ni es invocado por uno superior a él, sino más bien al revés. Por la tanto, aquella Iglesia, a saber, al Concilio General, estaba por encima de Pedro, quien por su parte era Papa.

Por otro lado, Pedro actuó con claridad y mostró que el Concilio General está por encima suya, puesto que él mismo se sometía a los mandatos del Concilio. Igualmente, cuando fue increpado acató la autoridad del Sacro Concilio General. Lo primero se

comprueba por cuanto que los Apóstoles y ancianos que estaban congregados en Jerusalén y constituían el Concilio General, oyendo que Samaria recibió la palabra de Dios, enviaron hacia allí a Pedro y a Juan. Eso pone de manifiesto que el Concilio consideraba lícito ordenar lo que deseara a esos dos Apóstoles y a cualquier otro. Y ellos, por su parte, no se opusieron a eso, sino que, nada más tener constancia del mandato de la congregación, se encaminaron hacia allí. Así se recoge en Act. 8. Lo segundo se nos muestra<sup>518</sup> porque, cuando Pedro se apartaba de los gentiles y no consumía con ellos sus alimentos habituales, sino que comenzó a observar las leyes por influencia de ciertas personas que se acercaban a Jacobo y realizaban la circuncisión, y precisamente a causa de esta simulación los gentiles se escandalizaban, al creer que también estarían obligados a observar las leyes, Pablo increpó a Pedro, diciéndole que no jugara con la verdad del Santo Evangelio, esto es, con la determinación tomada en el Concilio, el cual había de ser obedecido como se hace con el Evangelio, en este caso con mayor motivo, puesto que en el Evangelio de Cristo nada se decía sobre la observación o no observación de las leyes. Ante ello, Pedro guardó silencio y no respondió a la increpación de Pablo, por más que este le increpó duramente. Ello denota que Pablo consideraba que Pedro estaba obligado a observar lo establecido en el Concilio General, porque, de no ser así, no tendría sentido que le increpara. También Pedro, por su parte, se creía obligado hacia lo determinado y decretado por el Concilio, porque, de lo contrario, hubiese respondido a Pablo cuando le increpaba y no hubiera reconocido, con su silencio, que había pecado, con lo que queda claro que Pedro se consideraba inferior al Concilio.

---

<sup>518</sup> A continuación se aborda el denominado “incidente de Antioquía”. Véase nota 562.

## CAPITULUM LXXIII

### **An possit evitari potestas et auctoritas Concilii Generalis supra Papam ex eo quod, quando Christus dixit Petro: “si peccaverit in te et caeterum” non erat Petrus Papa, sed persona privata, et quod non, sed necesse sit intelligi pro tempore quod Petrus erat Papa**

Sed aliquis dicet quod ista non stant, quia, licet Christus dicat ista Petro, tamen ipse non erat tunc Papa, quia non fuit Papa nisi post mortem Christi. Ipso autem vivente, ipse erat Papa, dominus, legislator et, ut comprehensive dicamus, ipse erat omnia, ideo Petrus erat tunc persona privata. Et sic, dato quod remittatur ipse ad Ecclesiam ad denunciandum delicta fratris, non sequitur Papam remitti ad Concilium vel Concilium esse supra Papam et tenere super eum tribunal iurisdictionis.

Dicendum quod hoc non stat, sed bene colligitur ex hoc loco Concilium esse supra Papam, nam, licet tempore Christi Beatus Petrus non esset Papa, sed adhuc in minoribus constitutus, sicut quilibet aliorum Apostolorum, tamen istud quod Christus dixit ei, scilicet, “si peccaverit in te frater tuus”, dixit ei pro tempore quo erat futurus Papa, quod patet quia, immediate ut Christus mortuus est, fuit Petrus Papa propter potestatem sibi traditam a Christo, quia non erat mansura Ecclesia sine capite praesente ministeriali vel vero et, tamen, Christus dixit hoc Petro non pro tempore quo Christus viveret inter homines, quia illo tempore non erat necessarius ille ordo in correctione fraternal, nec est dicendum quod, tempore Christi, si quis christianus vellet fratrem suum corrigere de peccato deberet ultimo recurrere ad Ecclesiam et quod post eam non haberet ad quem recurreret, sed habendus esset peccator velut ethnicus et publicanus, sed recurrendum esse ad Christum, nam, cum ipse esset Deus, legislator, caput et auctor Novi Testamenti, ad ipsum esset recurrendum ultimate in omnibus simpliciter et potissime in illis quae concernebant Testamentum sive legem quam ipse dabat. Et, tamen, remittit hic Christus Petrum ad Ecclesiam ultimate, quasi non sit aliquis alius qui post illam possit adiri, cum immediate Ecclesia non audita iubet peccatorem, habendum tanquam publicanum et ethnicum. Ergo, videtur quod loquitur de tempore quo ipse non erat conversativus inter homines et non posset ad eum recurri. Ex quo apparet quod, post

mortem Christi, Petrus in correctione fraterna remittitur ultimate ad Ecclesiam et, tamen, Petrus erat tunc Papa. Ergo Petrus, quando erat Papa, remittitur ad Ecclesiam.

Si autem aliquis contendere velit contra id quod supra diximus, scilicet, quod non fuerit Papa mox ut Christus mortuus est, licet hoc sufficienter probari posset, quia tamen non facit aliquid ad propositum an immediate vel aliquanto tempore post effectus fuerit Papa, non curabimus in praesenti, et forte in alio loco opportunius comprobabimus. Nam, dato quod aliquis dicat Beatum Petrum non fuisse Papam illico ut Christus mortuus est, tamen habet concedere quod fuerit aliquo tempore Papa post Christi mortem, cum ipse ponatur primus vicarius et successor Christi. Ista, tamen, lex de correctione fraterna, quae data fuit omnibus in persona Petri, necesse erat quod competeret Petro post mortem Christi, quandocunque occurreret sibi frater qui peccaret in ipsum, et lex non esset data pro certo tempore, sed ad aeternum, quamdiu Novum Testamentum duraret. Ergo Petrus, existens Papa, ad Ecclesiam aliquando iturus erat pro correctione fraterna. Et accipitur Ecclesia pro Concilio, ut supra probatum est. Ergo Papa ad Concilium Generale remittitur et Concilium Generale est superius.



## CAPÍTULO LXXIII

**Si pudiera evitar interpretarse que el poder y la autoridad del Concilio General están por encima del Papa sobre la base de que, cuando Cristo dijo a Pedro aquello de “si ha pecado contra ti...”, Pedro no fuera en realidad Papa, sino un particular, y que no puede hacerse eso, sino que es necesario que se sostenga que en aquel momento Pedro era Papa**

Pero alguien dirá que todo esto no se sostiene, porque, aunque Cristo diga esas cosas a Pedro, sin embargo este no era en ese momento todavía Papa, puesto que no lo fue hasta después de la muerte de Cristo, dado que Cristo, mientras vivió, era Papa, señor, legislador y, por decirlo así, lo era todo, por lo que Pedro sólo tenía la condición de persona particular. De ser así, y aunque Pedro fuera enviado a la Iglesia para denunciar las faltas de su hermano, no se sigue que el Papa deba ser enviado al Concilio ni que el Concilio esté por encima del Papa y tenga sobre él la potestad de jurisdicción.

Se ha de indicar que esto no es plausible, sino que inevitablemente se deriva de ello que el Concilio está por encima del Papa, pues, aunque en la época de Cristo San Pedro no fuese Papa, sino que todavía se contara como uno más, igual que cualquier otro de los Apóstoles, sin embargo aquello que Cristo le dijo, a saber, “si tu hermano ha pecado contra ti...”, se lo dijo en calidad de futuro Papa, lo que se comprueba por el hecho de que, inmediatamente que Cristo murió, se convirtió en Papa en virtud de la potestad que le fue conferida por Cristo, puesto que la Iglesia no debía permanecer sin una cabeza ministerial tangible, por lo que Cristo no dijo esto a Pedro en lo que concierne al tiempo en que Cristo permaneciera entre los hombres, dado que en ese momento no resultaba necesaria aquella ordenación de la corrección fraterna, pues no tiene sentido decir que, en la época de Cristo, si algún cristiano deseaba corregir el pecado de un hermano suyo debía recurrir en última instancia a la Iglesia y que después de ella no había a quien recurrir, de forma que el pecador habría de ser tenido por un gentil y un publicano, puesto que en ese caso habría de recurrirse a Cristo, dado que, siendo este Dios, legislador, cabeza y autor del Nuevo Testamento, a él habría de recurrirse en última instancia en todos los asuntos y especialmente en aquellos concernientes al Nuevo Testamento o a la ley que de aquí emanaba. Y, sin embargo, Cristo remite a Pedro hacia

la Iglesia como si fuera la última instancia, como si no existiera nadie a quien recurrir después de ella, de modo que si la Iglesia no fuera escuchada, dispone que el pecador sea tenido como publicano y gentil. Por lo tanto, se aprecia que se refiere al tiempo en que él no andaba entre los hombres y no se podría recurrir a él. Con ello que evidencia que, tras la muerte de Cristo, Pedro es remitido a la Iglesia como última instancia para la corrección fraterna, aunque, sin embargo, Pedro ya era en ese momento Papa. Luego Pedro, mientras era Papa, es remitido a la Iglesia.

Por otro lado, aunque alguien desee polemizar sobre lo que hemos afirmado antes, a saber, que no fue Papa inmediatamente tras la muerte de Cristo, y aunque nuestra tesis se podría probar adecuadamente, sin embargo, puesto que no afecta en nada a nuestro tema el asunto referente a si fue Papa de manera inmediata o lo fue algún tiempo después, no nos ocuparemos ahora de ello, aunque quizá en otro lugar más oportuno analizaremos la cuestión detenidamente. Pues, en lo que ahora nos afecta, suponiendo que alguien diga que San Pedro no fue Papa desde el instante en que Cristo murió, tiene que reconocer, sin embargo, que fue Papa algún tiempo después de la muerte de Cristo, al haber sido designado vicario y sucesor suyo. Sin embargo, esa disposición sobre la corrección fraterna, que fue anunciada a todos mediante la persona de Pedro, era necesario que afectara a Pedro inmediatamente después de la muerte de Cristo, en cualquier momento en que se diera el caso de que un hermano pecara contra él, y también es obvio que esa disposición no se daría para un momento determinado, sino de manera permanente, para todo el tiempo que estuviera vigente el Nuevo Testamento. Por esto Pedro, aun siendo Papa, en ocasiones debía de dirigirse a la Iglesia en relación a la corrección fraterna. Y, por su parte, la Iglesia se entiende en tanto que el Concilio, según antes se ha demostrado. Por ello, el Papa se remite al Concilio General, el cual está por encima de él.

## CAPITULUM LXXIV

### **Quod crimina Papae possunt denunciari in Concilio Generali et ibi possit accusari de eis**

Secunda particula huius tertii dicti erat quod, in tangentibus statum Papae, potest Generale Concilium adiri per viam denunciationis aut accusationis, scilicet, quod aliquis potest denunciare Papae peccatum coram Concilio Generali vel accusare eum de crimine. Et hoc patet ex praedicta auctoritate sumpta per contrarium. Nam, supra probavimus quia Papa remittitur ad Concilium Generale denunciando peccatum alicuius, scilicet, quia Beatus Petrus, qui erat Papa, et remittebatur ad Ecclesiam. Nunc autem dicimus quia, si Papa peccaverit et aliquis cognoverit peccatum eius, quod potest denunciare illud in Concilio, quod patet quia, sicut ista lex data est in persona Petri, eo quod ipso interrogante data est, ita et ad caeteros christianos pertinebat, sicut nunc tenet tota Ecclesia, et est manifestum quia, alias, fuisset ista lex personalis quae comprehenderet solum Petrum et duraret solum tempore suo. Christus tamen non dedit leges personales, nec locales, nec temporales, sed omnino generales, duraturas ad omne tempus, comprehendentes omnem sexum, aetatem et statum hominum ratione utentium. Et hoc est unum in quo differt legislatio Christi a Veteri Testamento et ab omnibus aliis legislationibus, quia nulla fuit unquam legislatio ita generalis, sine particularitate et limitatione aliqua. Necessse est, ergo, extendi illam legem ad omnes homines et tunc stabit quod quicumque christianus videat fratrem suum in se peccantem possit eum corrigere hoc modo.

Papa, tamen, est frater cuiuscunque christiani, nam Christus dixit (Matt. 23): “nolite vocare vobis patrem super terram, omnes enim vos fratres estis”. Et saepe etiam iura volunt Papam comprehendi sub hac appellatione fratris, licet propter honorem et reverentiam status aliis nominibus eum consueverimus appellare. Non tamen tollunt haec eum esse fratrem nostrum et non patrem, cum ipse adhuc sit super terram quandiu Papa est et nemo super terram “pater” vocandus est, sed omnes qui in terra sunt fratres sunt. Est, ergo, Papa frater cuiuslibet christiani, et sic includetur in hac lege, scilicet, “si quis viderit fratrem suum errantem in se”, id est, peccantem. Et tunc poterit quilibet uti contra eum hac correctione et novissime denunciare Ecclesiae si se non correxerit,

denunciato crimine coram testibus. Et sic Ecclesia, id est, Generale Concilium, cognoscet hic de statu Papae.

Verum est quod glossatores et doctores iuris canonici volunt quod Papa non possit denunciari, nisi de illo crimine de quo potest accusari et pro quo potest deponi, quia alias esset frustratoria denunciatio. Sed de hoc etiam non curo ad propositum nostrum, quia satis est quia ipsi concedunt casum esse in quo Papa denunciari possit, scilicet, in omnibus in quibus potest accusari. Et dant doctores iuris canonici, et signanter Ioannes glossator decretorum unam regulam quia, quodocunque reperitur quod Papa potest accusari, iudicari vel deponi intelligitur per Generale Concilium. Et sic ista est Ecclesia ad quam recurritur in factis Papae. Ad hoc quasi innumerabiles sunt auctoritates Hieronymi, Augustini, Gregorii et Summorum Pontificum et decreta et auctoritates. Sed in praesenti non est intentio nostra colligere materiam istam, vel sumare eam, quia istud esset longissimum, sed solum incidentaliter declarare illa auctoritatem: “si peccaverit in te frater tuus et caeterum”.

## CAPÍTULO LXXIV

### **Que las faltas del Papa pueden ser denunciadas ante el Concilio General y que en él puede ser acusado por ellas**

La segunda parte de esta tercera afirmación era que, en lo referente a la posición del Papa, puede el Concilio General ser utilizado para interponer una denuncia o una acusación sobre tal asunto, es decir, que una persona puede denunciar un pecado del Papa o acusarle de un delito ante el Concilio General. Y esto se evidencia a partir de la referida autoridad conciliar aceptada por él mismo. Así, ya antes demostramos que el Papa remite al Concilio General para denunciar el pecado de alguien, a saber, porque San Pedro, que era Papa, también se remitía a la Iglesia. Ahora, por nuestra parte, decimos que, si el Papa ha pecado y alguien ha tenido conocimiento de ello, esa persona puede denunciarlo ante el Concilio, lo que es evidente, puesto que, aunque esa disposición fue dada a la persona de Pedro, por cuanto que fue él quien preguntó la cuestión, de igual modo concierne a los demás cristianos, tal y como ahora mantiene toda la Iglesia, lo que por otro lado es obvio, puesto que, en caso contrario, esa disposición habría tenido un carácter personal, afectaría sólo a Pedro y se mantendría únicamente durante su vida. Cristo, sin embargo, no dio leyes de carácter personal, local o temporal, sino absolutamente generales, permanentes en el tiempo y vinculantes para los hombres de todo género, edad y condición que posean uso de razón. Y esto es algo en lo que difiere la ley de Cristo respecto a la del Antiguo Testamento y de todas las demás legislaciones, puesto que ninguna ley fue nunca tan general, sin poseer particularidad ni limitación algunas<sup>519</sup>. Así, pues, es necesario que aquella ley se extienda a todos los hombres y entonces será verdad que cualquier cristiano que vea que su hermano peca contra él puede corregirle de esta manera.

El Papa, por su parte, es hermano de cualquier cristiano, pues Cristo dijo (Mt. 23): “no llaméis padre a nadie sobre la tierra, pues todos vosotros sois hermanos”. Y con

---

<sup>519</sup> Cualquier legislación impera en el pueblo que la ha promulgado. Incluso la ley mosaica vinculaba exclusivamente al pueblo hebreo, el “pueblo de Dios”. La ley cristiana, en cambio, posee un carácter universal, según se desprende de distintos pasajes del relato evangelico, por más que, en la práctica, sólo los pueblos cristianos se sientan vinculados a ella.

frecuencia también las disposiciones jurídicas pretenden que el Papa esté incluido en esta denominación de hermano, aunque debido al honor y a la reverencia de su posición acostumbremos a denominarlo con otros nombres. Sin embargo, todo esto no impide que sea hermano nuestro y no padre, al estar sobre la tierra mientras es Papa y al no deber ser llamado “padre” nadie que esté sobre la tierra, pues todos los que están sobre la tierra son hermanos. Por tanto, el Papa es hermano de cualquier cristiano, por lo que se incluirá en esta disposición, a saber, “si alguien ha visto a su hermano errando contra él”, esto es, pecando contra él, de modo que en ese caso cualquiera podrá servirse de esa corrección contra él y nuevamente denunciarle ante la Iglesia si no se hubiera corregido una vez denunciado el delito en presencia de testigos. Y así a la Iglesia, esto es, al Concilio General, le incumbirá la posición del Papa.

Es cierto que los glosadores y los doctores del derecho canónico pretenden que el Papa no pueda ser denunciado, salvo de aquel delito del que verdaderamente pueda ser acusado y por el cual puede ser depuesto, puesto que de otra manera la denuncia sería vana<sup>520</sup>. Pero todo esto tampoco resulta útil para nuestro propósito, porque es suficiente que ellos concedan que existe la posibilidad de que el Papa pueda ser denunciado, a saber, en todos los casos en los que puede ser acusado. Los doctores del derecho canónico, y significativamente también el glosador de decretos Juan<sup>521</sup>, proporcionan alguna norma por la que, siempre que se halle que el Papa puede ser acusado, juzgado o depuesto se entiende que lo puede ser por el Concilio General. De esta manera, este Concilio se identifica con esa Iglesia a la que se recurre en lo relativo a los hechos del Papa. En relación con este tema son casi innumerables los decretos y las autoridades que se pronuncian al respecto: Jerónimo, Agustín, Gregorio, los Sumos Pontífices... Pero en este momento no es nuestra intención tratar esa materia, y menos agotarla, puesto que eso sería muy laborioso, sino que sólo pretendemos analizar, al hilo de nuestra exposición, aquellas palabras de “si tu hermano ha pecado contra ti...”.

---

<sup>520</sup> Es decir, que el Papa sólo podría ser acusado, y juzgado, por delitos graves.

<sup>521</sup> Referencia al canonista Juan Andrés. Véase nota 236.

## CAPITULUM LXXV

**Quartum dictum ex illa auctoritate “si peccaverit...”, scilicet, quod non solum de pertinentibus ad fidem Concilium iudicat Papam, sed etiam in pertinentibus ad mores et crimina**

Quartum dictum quod eliciebatur ex hac auctoritate: “si peccaverit et caeterum” erat quod non solum in pertinentibus ad fidem Concilium videt de statu Papae, sed etiam in pertinentibus ad actiones. Nam quodocumque aliqui declarant Papam subiectum esse Ecclesiae Universali matri suae, cuius vicem plene tenet Sacrum Generale Concilium. Aliqui, non secundum Deum sed secundum hominem, favere volentes pontificibus quasi constituentes eos Deos impeccabiles, dicunt verum esse in his quae fidei sunt Papam subiectum esse Concilio, quia de hoc expresse continetur in capitulo “Si Papa” (dist. 40) quod pro causa fidei Papa accusari et deponi posset, pro aliis autem delictis dicunt eum soli divino arbitrio relictum, et neminem mortalium, nec etiam Concilium Generale, posse iudicare, sicut videtur ipsum capitulum “Si Papa” dicere et quaedam alia iura. Et non advertunt ad istam auctoritatem Domini, quae maior est quibuscumque epistolis Summorum Pontificum, ex qua necesse est accipi Papam subiectum fore iudicio Concilii Generalis, non solum in pertinentibus ad fidem, sed etiam in tangentibus actiones. Quia, in ista lege de correctione fraternal, Christus subiecit Beatum Petrum Ecclesiae, quae est Concilium Generale, ut supra declaratum est, et tamen lex de correctione non solum habet locum in peccato haeresis, sed etiam in omnibus aliis, sicut tota Ecclesia observat.

Item, ex forma verborum Christi, magis apparet quod intelligatur de peccatis actionum quam fidei, quia dicitur “si peccaverit in te”, id est, contra te, et iste est sensus verissimus ut patet ex contextu literae, nam quaerebat ibi Petrus quoties remittendum esset proximo si peccaret in eum, an usque ad septies, et Christus dixit quod non solum usque ad septies sed etiam usque ad septuagies septies. Et sic referendum est hoc ad ea de quibus ibi agitur et illa sunt peccata actionum quae sunt in damnum proximi. Item patet quia, si ista regula solum intelligeretur de peccatis haeresis, non dimisisset Christus aliquem modum per quem corrigeremus fratres peccantes et delinquentes in actionibus, quod esset inconveniens, cum plus homines peccent circa actiones quam

circa fidem, quia circa fidem est solum unum peccatum, scilicet, haeresis vel infidelitas, et circa actiones sunt infiniti modi peccandi, sicut dicit Aristoteles (*Ethicorum* 2, cap. “Adhuc autem”), sicut pythagorici dicunt peccare infiniti, id est, infinitis modis contingit peccare in actione, quia de fide nec pythagorici nec Aristoteles loquitur.

Etiam quia magis inclinantur homines ad peccandum circa actiones quam circa fidem quia, circa actiones, est aliquid delectabile quod ad peccandum trahat et terribile, quod a bono distrahat et ad peccandum inducat. Circa fidem, autem, non est aliquid delectabile vel triste, attrahens vel distrahens, sed solus error, ideo rarius in hoc homines peccant. Sapiens tamen legislator magis advertit ad ea in quibus pluries et facilius homines peccant et in illis ponit leges. Christus ergo magis poneret legem de actione corrigenda quam de fide. Ergo, non solum intelligitur de correctione in peccato haeresis, sed magis in aliis peccatis actionum. Item patet quia non solum intelligi oportet potius ista lex de peccatis actionum quam de peccatis fidei, sed etiam videtur aliquantulum quia non intelligatur de peccatis haeresis, quia in peccato haeresis ponit Apostolus ad Titum, capitulo ultimo, aliam formam corrigendi, dicens: “haereticum hominem post primam et secundam admonitionem devota, subversus est enim”. Et tamen in ista lege de correctione fraterna ponuntur ad minus tres admonitiones antequam peccans evitetur, scilicet, una quae fit inter corrigentem et peccantem, at alia, quae fit inter corrigentem et peccantem coram duobus testibus et tertia quae fit ab Ecclesia, et ante istam tertiam admonitionem non est devitandus peccator. Ergo videtur quod non intelligatur ista regula de correctione peccantis in haeresim, sed in aliis peccatis actionum, licet quantum ad hoc non insisto magis, tenendo quia ad omnia peccata extendat.

Item patet quia dicitur: “si peccaverit in te frater tuus”, id est, contra te, quia ista praepositio “in” denotat adversus vel contra, et, tamen, peccatum fidei non est contra aliquem hominem, sed solum contra Deum, ideo intelligitur de peccatis actionum. Si autem exponas, sicut quidam exponunt, scilicet, “si peccaverit in te frater tuus”, id est, “te sciente”, quod satis videtur extortum a propria significatione terminorum, tamen adhuc magis convenit peccatis actionum quam fidei, quae magis contingit quod quis videat peccantem proximum suum circa actiones quam circa fidem, eo quod peccatum contra fidem in sola anima est, scilicet, non recte credendo, peccatum autem actionum exterius est et videri potest. Etiam, quia peccare circa actiones contingit infinitis modis, ut supra dictum est, peccare autem circa fidem unico modo, ideo potius potest quis



videre vel scire peccatum fratris sui in moribus quam in fide. Et sic de actionis peccato potius intelligetur quam de peccato fidei.

Apparet, ergo, ex his quod intelligi debeat ista regula Christi de correctione circa peccata actionum et tamen, secundum istam regulam, remittitur Papa ad Concilium denunciando peccata cuiuslibet alterius et quilibet alius remittitur ad Concilium denunciando peccata Papae, cum ipse sit frater omnium. Ergo, etiam circa peccata actionum Papa potest iudicari per Generale Concilium. Et sic factum est saepe antiquitus, ut patet in Beato Damaso papa, qui accusatus fuit de adulterio et, coram Concilio Generali, se purgavit cum quadraginta et quinque episcopis, sic etiam Symachus papa, tempore regis Theodorici regnantis in Italia, coram Sancta Synodo purgatus est, et ita de multis aliis Summis Pontificibus, ut legitur in *Gestis Summorum Pontificum*, in *Historia Beati Damasi* quam Ecclesia legit et saepe in *Decretis*, ut patet 2, quaest. 5. Facile autem nobis erat respondere ad decretum “Si Papa”, ad illud “Cuncta per mundum” et ad illud capitulum, scilicet, “Aliorum causas”, quae sunt potissima fundamenta eorum qui volunt humanitus adulari Summis Pontificibus, constituendo eos incastigabiles circa quascunque actiones, etiamsi quotidie unus Summus Pontifex notorie mille homines occideret, sicut quidam non erubuit in scriptis suis asserere. Alia etiam sunt, sed minus militant, quia, tamen, non fuit propositi nostri materiam istam colligere nec eam directe tangere supersedemus.

## CAPÍTULO LXXV

### **Sobre la cuarta afirmación derivada de aquellas palabras de “si ha pecado...”, a saber, que el Concilio no sólo juzga al Papa en los temas relativos a la fe, sino también en lo concerniente a las prácticas y a las faltas**

La cuarta afirmación que se extraía de esas palabras de “si ha pecado...” era que no sólo juzga el Concilio la posición que adopta el Papa en lo referido a la fe, sino que también lo hace en lo relativo a las acciones. En realidad siempre hay quienes dicen que el Papa se halla sometido a su madre la Iglesia Universal, cuyo destino marca el Sacro Concilio General. No obstante algunos, siguiendo no a Dios sino al hombre, así como deseando favorecer a los pontífices y constituirlos en una especie de dioses intocables, mantienen que es cierto que en lo referente a la fe el Papa se halla sometido al Concilio, puesto que ello se recoge expresamente en el capítulo “Si Papa” (dist. 40)<sup>522</sup>, donde se dice que, en lo tocante a la fe, el Papa puede ser acusado y depuesto, pero que, en cambio, en lo referente a otras faltas, queda a merced únicamente al arbitrio divino, de manera que ningún mortal, ni tampoco el Concilio General, puede juzgarle, tal y como se aprecia en el referido capítulo “Si Papa” y en otras normas. Y curiosamente no advierten la citada autoridad del Señor, la cual es más eminente que cualquier epístola de los Sumos Pontífices, por la cual es necesario que se acepte que el Papa ha de someterse al juicio del Concilio General, no sólo en lo tocante a la fe, sino también en lo relativo a las acciones. Porque, en esa norma sobre la corrección fraterna, Cristo dispuso que San Pedro se sometiera a la Iglesia, la cual consiste en el Concilio General, como ya antes se dijo, y sin embargo la norma sobre la corrección no sólo tiene razón de ser para el pecado de herejía, sino también para todos los demás pecados, tal y como determina la Iglesia.

En el fondo se deduce, a partir del análisis de las palabras de Cristo, que se refieren más a los pecados en los actos que en cuestiones de fe, puesto que se dice: “si ha pecado contra tí” (obsérvese la expresión “contra tí”), siendo ese el sentido incuestionable que se desprende de dichas palabras, dado que luego Pedro preguntaba que cuántas veces

---

<sup>522</sup> Distinción perteneciente al *Decreto de Graciano*.

habría de perdonar al prójimo que pecara contra él, si hasta siete veces, y Cristo le respondió que no siete veces sino hasta setenta veces siete. Y es de esta manera como se han de interpretar todas las cosas que allí se tratan y que consisten en los pecados en las acciones que provocan daño al prójimo. Lo mismo se evidencia también por el hecho de que, si esa norma se refiriera exclusivamente a los pecados de herejía, Cristo no hubiera dejado de arbitrar algún otro procedimiento para que corrigiéramos a nuestros hermanos pecadores y transgresores en lo referente a los actos, por cuanto que esa ausencia nos sería perjudicial, al pecar más los hombres en las acciones que en la fe, puesto que en relación a la fe sólo existe un único pecado, a saber, la herejía o la infidelidad, mientras que, en lo que respecta a los actos, las formas de pecar son infinitas, como bien dice Aristóteles (*Ética* 2, cap. “En cambio todavía”)<sup>523</sup>, igual que también los pitagóricos dicen que pecar es infinito, es decir, que existen infinitas maneras de pecar, siempre referido al acto, porque en lo relativo a la fe ni los pitagóricos ni Aristóteles dicen nada al respecto.

Además hay que considerar que los hombres están más expuestos al pecado en las acciones que en la fe puesto que, en lo relativo a las acciones, el pecado consiste en algo agradable que nos arrastra a pecar, aunque ese algo sea una cosa terrible a la vez, puesto que nos aleja del bien y nos lleva a pecar. En lo relativo a la fe, por el contrario, el pecado no se presenta como algo agradable y funesto al tiempo, que nos atrae o nos separa de algo, sino que consiste únicamente en un error, por lo que los hombres pecan en ello de forma más premeditada. Por su parte, el legislador, de forma consciente, se ocupa más de las cosas en las que los hombres pecan más a menudo y con más facilidad y establece las leyes en relación con ellas, por lo que Cristo establecería antes una ley para corregir la acción que para corregir la fe. Así, pues, dicha ley no sólo se entiende referida a la corrección del pecado de herejía, sino ante todo a los pecados de los actos. Del mismo modo, es evidente que resulta necesario no sólo que se entienda esa norma referida a los pecados de las acciones antes que a los pecados de la fe, sino que también se aprecia que no se refiere a los pecados de herejía, porque en respecto al pecado de herejía indica el Apóstol a Tito, en el último capítulo, otra forma de corregirlo, diciendo: “evita al el hombre hereje, después de una y otra amonestación, pues está pervertido”. Y, sin embargo, en la norma sobre la corrección fraterna se indican al

---

<sup>523</sup> *Ética* II, 6.

menos tres amonestaciones antes de que se rechace al pecador, a saber, una que se realiza entre el corrector y el pecador, otra entre el corrector y el pecador en presencia de dos testigos y una tercera que se realiza ante la Iglesia, de manera que anteriormente a esta tercera amonestación no se ha de rechazar al pecador. Por lo tanto se ve que esa regla de corrección hacia el pecador no se refiere a la herejía, sino a los pecados de los actos, aunque no insisto más en todo esto, recalcando únicamente que, como mínimo, se refiere a todos los pecados.

Lo mismo se desprende si tenemos en cuenta que se dice: “si tu hermano ha pecado contra tí”, puesto que esa preposición “contra” denota enfrentamiento u oposición y, sin embargo, el pecado de fe no atenta contra ningún hombre, sino exclusivamente contra Dios, por lo que es obvio que se refiere a los pecados de los actos. En cambio, si se interpreta, como hacen algunos, lo de “si tu hermano ha pecado contra tí” en el sentido de “conociéndolo tú”, lo que por otra parte es evidente que se aleja de la significación genuina de los términos, incluso así, decimos, la expresión resulta más adecuada para los pecados de los actos que para los de la fe, porque es más común que alguien sorprenda pecando a su prójimo en las acciones antes que en la fe, puesto que el pecado contra la fe reside exclusivamente en el alma, es decir, no creyendo rectamente, mientras que el pecado de los actos es algo externo y puede ser observado. También hay que recordar, en pro de nuestra significación, que pecar acerca de los actos se lleva a cabo de múltiples maneras, como se ha indicado, mientras que pecar en temas de fe se realiza de un único modo, por lo que alguien puede observar o conocer mejor el pecado de su hermano en los actos que en la fe. Y así ello se entenderá mejor referido al pecado de acción que al pecado de fe.

Por tanto, de todo esto se muestra que esa norma de Cristo debe interpretarse referida a la corrección de los pecados de los actos y, por su parte, en virtud de esa misma norma también el Papa es remitido al Concilio para denunciar los pecados de cualquier persona, a la vez que cualquier persona es remitida al Concilio para denunciar los pecados del Papa, al ser este hermano de todo el mundo. En consecuencia, también el Papa puede ser juzgado ante el Concilio General por sus pecados en las acciones. Y, en efecto, así se ha procedido a menudo en la Antigüedad, como consta en el caso del papa

San Dámaso<sup>524</sup>, quien fue acusado de adulterio y, en presencia del Concilio General, purificado por cuarenta y cinco obispos, lo mismo que el papa Símaco<sup>525</sup> en tiempos del rey Teodorico de Italia, quien fue purificado en presencia del Santo Sínodo, igual que también sucedió con otros muchos Sumos Pontífices, según se lee en las *Gestas de los Sumos Pontífices*, en la *Historia de San Dámaso* que la Iglesia reconoce y con frecuencia también en los *Decretos*, como se muestra en la segunda causa, dentro de la cuestión 5<sup>526</sup>. A nosotros nos resultaría fácil responder al decreto “Si Papa”<sup>527</sup>, igual que al “Cuncta per mundum”<sup>528</sup> y a aquel capítulo, a saber, “Aliorum causas”<sup>529</sup>, los cuales constituyen la base más firme de quienes desean adular con dulzura a los Sumos Pontífices, convirtiéndolos en incensurables respecto a cualquier acto suyo, incluso en el supuesto flagrante de que un Sumo Pontífice matara diariamente a un millar de hombres, tal y como alguien declaró en sus escritos sin tener reparos para ello<sup>530</sup>. Existen más ejemplos de esto, pero son menos notorios y, además, no ha sido nuestro propósito tratar esa materia ni tampoco nos hemos propuesto abordarla detalladamente.

---

<sup>524</sup> San Dámaso, cuyo pontificado se desarrolló entre los años 366 y 384 d.C., fue un papa que contribuyó sobremedida a engrandecer la Iglesia. Fiel defensor de la ortodoxia frente al arrianismo, tuvo como secretario a San Jerónimo. Acusado de adulterio, fue finalmente absuelto, primero por el emperador Graciano y después en un concilio que se convocó para resolver definitivamente la cuestión.

<sup>525</sup> Símaco, pontífice del año 498 al 514 d.C., tuvo un gobierno difícil, enfrentado continuamente al pretendiente Lorenzo, quien puede ser considerado antipapa. Fue acusado por el senador Festo, aliado de Lorenzo, de diversos crímenes, entre los que estaría el de adulterio. Parece que convocó un concilio, a instancias del rey Teodorico, en el que, sin embargo, fue exonerado de las acusaciones proferidas contra su persona.

<sup>526</sup> En verdad, las historias de los pontífices dan detalles vagos al respecto, sean las obras que se citan, como las *Gestas de los Sumos Pontífices* y la *Historia de San Dámaso*, o incluso las que no se mencionan, como el *Liber Pontificalis*. Incluso a veces en ellas se especifica que las acusaciones eran movidas más por rivalidades y envidias que por estar fundadas en evidencias claras. En cualquier caso, nuestro autor utiliza dichas acusaciones para mostrar el carácter pecaminoso de las acciones de ciertos pontífices, así como para hacer ver que fueron sometidos al juicio del Concilio.

<sup>527</sup> *Decreto de Graciano* (dist. XL).

<sup>528</sup> *Decreto de Graciano* (causa IX, cuest. III).

<sup>529</sup> *Decreto de Graciano* (causa IX, cuest. III).

<sup>530</sup> Referencia desconocida.

## CAPITULUM LXXVI

**Quod Christus dimisit in Ecclesia unum supremum tribunal quod non potest errare, scilicet, Concilium, ad quod in omnibus dubiis, tam fidei quam actionum, recurrendum est, quod determinationi suae ita standum est ac si Deus per prophetas responderet vel per alios modos consulendi qui erat in lege veteri et quod auctoritas Ecclesiae maior est quam auctoritas angelorum**

Apparet, ergo, inductum ex omnibus praedictis, et praecipue ex fundamentis evangelicis, Christum reliquisse in Ecclesia unum tribunal supremum quod de omni homine habeat iudicare et istud esse Sacrum Concilium Generale, scilicet, Ecclesiam Universalem matrem nostram sufficienter repraesentans et convenienter. Et istud tribunal est impeccabile nec ullatenus errare potest in his quae de necessitate salutis sunt. Et, ob hoc, ad ipsum pertinet iudicare et determinare ultimate de omnibus dubiis, tam in fide quam in actionibus, et, post eius determinationem, non licet alicui fidelium resistere, quia manifeste iudicio divino resisteret. Et tantum credendum est huic tribunal in omnibus quae diffinierit, sicut in Veteri Testamento prophetis respondentibus ex parte Dei et aliis modis consulendi Dominum, de quibus supra dictum est.

Omnia haec praesupponenda fuerunt ad responsionem argumenti, ut cognosceretur, levissime et in transitu, potestas et invariabilitas Ecclesiae in determinando et quomodo sit eius auctoritas super omnem auctoritatem quae sub Deo est. Nam maior est quam auctoritas angelorum, ideo Apostolus (Gal. 1) dicit quod si quis voluerit evangelizare aliud quam evangelizatum est per totam Ecclesiam, etiamsi sit angelus de caelo, quod anathema sit. In quo apparet dupliciter auctoritas Ecclesiae esse super auctoritatem angelorum. Primo, quia mandat Ecclesia quod non credatur eis si contrarium asseruerint et, tamen, si maior esset auctoritas angelorum quam Ecclesiae, posset et deberet credi angelis contra Ecclesiam, et Ecclesia non posset legitime ponere istam prohibitionem. Secundo, quia Apostolus nomine totius Ecclesiae anathematizat angelos de caelo si contrarium asserant ei, quod Ecclesia evangelizavit concorditer per totam terram.

## CAPÍTULO LXXVI

**Que Cristo estableció en la Iglesia un tribunal supremo que no puede errar, a saber, el Concilio, al cual se ha de recurrir ante cualquier duda, tanto referente a la fe como a los actos, que ante una determinación del Concilio se ha de proceder como si Dios respondiera a través de los profetas o a través de los otros medios para consultarle que había en la antigua ley y que la autoridad de la Iglesia es mayor que la autoridad de los ángeles**

De esta manera, a partir de todo lo dicho y principalmente de los fundamentos evangélicos se deriva que Cristo estableció en la Iglesia un tribunal supremo que tiene jurisdicción sobre todo hombre y que es el Sacro Concilio General, es decir, nuestra madre la Iglesia Universal suficiente y convenientemente representada. Y ese tribunal es impecable y de ninguna manera puede errar en las cosas que son necesarias para la salvación. De modo que, en virtud de ello, al mismo le corresponde juzgar y determinar en última instancia acerca de todas las dudas que haya, tanto en la fe como en las acciones, de tal manera que, después de una determinación suya, no le está permitido a ninguno de los fieles oponerse a la misma, porque, de hacerlo, se opondría abiertamente al juicio divino. Y se ha de obedecer a este tribunal en todo lo que establezca tanto como en el Antiguo Testamento se hacía con los profetas que respondían de parte de Dios y con los demás modos de consulta al Señor, de los cuales ya antes se trató.

Todo esto ha tenido que presuponerse para la defensa de nuestro argumento, como forma de tener conocimiento, aunque sea superficial y coyunturalmente, de la potestad y la inmutabilidad de la Iglesia a la hora de determinar algo, así como de qué manera su autoridad se halla por encima de cualquier otra que se halle por debajo de Dios. Así, su autoridad es mayor que la autoridad de los ángeles, por lo que el Apóstol dice (Gál. 1) que si alguien desea evangelizar de forma diferente a como se ha evangelizado por la Iglesia, incluso si lo hace un ángel del cielo, sea anatema. Con ello se aprecia que la autoridad de la Iglesia está por encima de la autoridad de los ángeles por dos motivos. Primero, porque la Iglesia manda que no se les crea en el supuesto de que hayan dispuesto lo contrario que ella y, no obstante, si fuera mayor la autoridad de los ángeles que la de la Iglesia podría, y debería, creerse a los ángeles por encima de la Iglesia, en

cuyo caso la Iglesia no estaría legitimada para imponer esta prohibición. Segundo, porque el Apóstol, en nombre de toda la Iglesia, anatematiza a los ángeles del cielo si disponen lo contrario que ella, puesto que fue la Iglesia quien propagó eficazmente el Evangelio por toda la tierra.



## CAPITULUM LXXVII

### **In quo, finita disgressionem, respondetur rationi tertiae principali, et hic, de negativa facti, an possit probari et quid sit probatio directa, et de negativa limitata et illimitata**

Nunc respondendum ad argumentum et dicendum quod in praesenti non potest dici quae ista veritas de qua agitur, scilicet, quod Christus mortuus fuit tali die vel tali, pertineat ad illas Ecclesiae determinationes quae sunt de actionibus et quae sunt variables. Nam, si ad illas pertineret, esse facile respondere, scilicet, quia Ecclesia circa tales saepe facit variationem, ita quod contra aliquid quod uno tempore determinavit determinat alio tempore, sicut patet in diversis legibus ecclesiasticis antiquis quae nunc abrogatae sunt. Et quotidie sic facit et facere potest Ecclesia cum experientia temporum ostendit quod, illud quod, antiquitus fuerat bonum et utile, nunc efficiatur inutile. Non, enim, potest dici sic in praesenti, quia propositio ista est de his quae credenda sunt et non de his quae agenda sunt, ideo, si semel fuerit vera, necesse est iam postea semper esse veram. Et, ob hoc, si Ecclesia semel determinavit eam ut veram, non potest postea contrarium determinare, sed necesse est eam semper esse veram, quia alias ostenderet Ecclesia saepius errasse, vel nunc erraret, quod est impossibile, sicut supra declaratum est.

Dicendum, ergo, est ad argumentum quod Ecclesia nunquam talem propositionem diffinivit, scilicet, quod Christus mortuus fuerit tali die vel tali, scilicet, quod octavus calendas aprilis mortuus fuerit, et sic non obligamur ex hac parte hoc tenere.

Sed aliquis dicet quod ista assertio est praesumptuosa, scilicet, quod Ecclesia nunquam determinavit talem propositionem, quia ista est negativa facti quae probari non potest, quia, “negantis factum per rerum naturam nulla potest esse directa probatio”.

Respondendum, uno modo, quod verum est quia negativa facti non potest probari directe, potest tamen probari indirecte, et sic aliquo modo probari potest. Hoc patet ex illo loco iuris unde sumptum est verbum, nam ibi dicitur “negantis factum, per rerum naturam nulla potest esse directa probatio”. Et sic non dicitur “nulla potest esse

probatio”, sed “nulla potest esse directa probatio”. Solam, enim, directam probationem excludit, indirectam autem non negat.

Est, enim, probatio directa quae fit per causas rei, non quidem per causas essendi, sed per causas vel media cognoscendi. Et, quia omnia quae fiunt cognoscuntur per aliquem de quinque sensibus, causae probationum dicuntur sensationes istorum sensuum, utpote quia aliquid visum est, quia auditum est vel odoratum est, et sic de caeteris. Et sic, in forma deponendi testium, dicitur quia testis reddit causam dicti sui quando ipse, asserens aliquid, si quaeratur ab eo quomodo scit, respondet quia “vidi” vel quia “audivi”, si talis est res quae per auditum probari queat, utpote si est quaestio de dicto, et sic de odoratu et tactu. Nam per omnes istos sensus potest reddi causa dicti alicuius testis et ad illos stat ultima resolutio in probatione, ideo, cum testis dicit quia “vidi” vel quia “tetigi” aut quia “odoravi” vel “audivi”, si res est talis de qua agitur quod per istos sensus cognosci debeat, non quaeritur aliquid ultra tanquam iam venerit et se resolverit ad causam primam dicti sui. Ista, ergo, est directa probatio.

Est, autem, indirecta probatio quae non fit per aliquam de causis dictis, sed per quasdam circumstantias. Probationem autem directam non recipit negativa facti, quia illa fit per causas. Negativa, autem, non habet causas, nec essendi nec probandi. Non quidem essendi, quia negativa est de non ente. Non ens autem causam non habet quae ipsum efficiat. Etiam non habet causas cognitionis et probationis, quia istae causae sunt quinque sensus, et, tamen, quod non est nec potest videri nec audiri nec tangi nec odorari nec gustari. Quod autem videtur, coloratum est vel lucidum, et sic aliquid est. Quod vero auditur, sonorum est. Quod tangitur, frigidum vel calidum est vel habet aliqua de qualitatibus tangibilibus. Quod odoratur, odorem habet. Quod gustatur, dulce vel amarum est vel de aliis saporibus aliquem habet. Et omnia ista aliquid sunt. Non ens, ergo, non potest percipi aliquo de quinque sensibus.

Indirecta autem probatio fit non per causas, sed per quasdam circumstantias, scilicet, per privationem actus. Nam, sicut dicit Aristoteles (*Ethicorum* 5): “rectus est iudex sui et obliqui”. Ita per habitum cognoscimus ipsummet habitum et privationem, et per ens cognoscimus ipsum ens et non ens. Non quidem quod cognoscamus de non ente quid fit, quia impossibile est, sed quod cognoscamus de non ente quod non sit, id est, non habet essentiam nec etiam actualiter subsistit. Et patet, quia quod aliquis homo currat,

potest cognosci per causam, quia habet causam cognitionis, scilicet, visum, nam potest videri cursus, cum motus apprehendatur visu et, sic, testis potest deponere de aliquo quod currebat. Si autem dicamus iste homo nunc non currit, ista negativa non potest probari per rerum naturam, id est, per aliquid existens in rerum natura probatione directa, quia tunc non entia haberent causas positivas. Et, tamen, potest probari indirecte, scilicet, per privationem habitus. Nam, sicut ego per visum cognosco, si quis me praesente currat, quod ille currit, ita, si quis mihi praesens est et non currit, cognosco ipsum non currere. Et tamen currere per se ipsum cognoscitur, quia videtur, non currere autem non cognoscitur per se, sed per privationem cursus vel per oppositionem ad cursum. Sic etiam sonus est, qui per se comprehenditur auditu, et tamen per auditum comprehendimus etiam taciturnitatem, non quod taciturnitas sit obiectum vel pars obiecti auditus, sed quia est privatio obiecti auditus. Unde, sicut aliquo loquente coram me, ego cognosco quod ille loquitur, ita si me praesente taceat, cognosco quod non loquitur. Et tamen quod loquatur ego per causam cognosco, scilicet, quia audio, et quod non loquatur vel quod taceat non possum cognoscere per causam, quia nullam causam habet nec audiri potest, sed cognosco per privationem soni, qui est obiectum auditus. Ita per tactum cognosco quod aliquid est frigidum vel calidum, et cognosco quod non est frigidum nec calidum, sed primum directe et per causas, secundum indirecte et per privationem causae. Ita est de odoratu et gustu.

Secundo modo potest responderi, quod negativa facti, si sit simpliciter indeterminata, nullo modo potest probari a nobis et, tamen, si sit determinata per locum, tempus et alias circumstantias, potest probari. Utpote si dicatur: “nullus homo unquam delectatus est magis in auditu quam in visu vel gustu”, ista est illimitata respectu temporum, locorum et subiectorum, ideo nemo erit qui possit probare istam negativam facti an vera sit vel falsa fuerit, cum ex nulla parte limitetur. Si, autem, sit negativa limitata, poterit probari, et quanto fuerit magis limitata tanto facilius probabitur, ut ista: “nullus homo comedit in ecclesia”, haec est limitata respectu loci, et ista: “nullus homo cantabit hodie”, est limitata respectu temporis, et ista: “homo iste nunquam comedit”, est limitata respectu subiecti. Si, autem, dicatur: “iste homo non currit hodie hic” vel “non currit hodie in ista civitate”, est limitata respectu temporis, loci et subiecti, ideo ista quasi ita facile probatur sicut affirmativa, habens causas cognitionis et probat.

## CAPÍTULO LXXVII

**Donde, con un argumento sucinto, se responde a la tercera gran cuestión<sup>531</sup>, así como, en relación a los hechos negativos, si pueden ser probados, en qué consiste la prueba directa y sobre los hechos negativos de terminados e indeterminados**

Ahora hemos de responder a otra cuestión y, para ello, diremos que en el presente no puede afirmarse que esa verdad de la que tratamos, es decir, la de que Cristo murió un día u otro, corresponde a aquellas determinaciones de la Iglesia referentes a las acciones y que, por tanto, son variables. Pues, si perteneciera a ellas, sería fácil proporcionar una respuesta al respecto, a saber, la de que la Iglesia introduce frecuentes variaciones en las mismas, de manera que en un momento dado establece cosas opuestas a las que estableció en otro tiempo, tal y como se evidencia en diferentes leyes eclesiásticas antiguas que ahora están derogadas. De hecho, así procede habitualmente, y ello puede hacerlo la Iglesia en base a la experiencia que proporciona el paso del tiempo, la cual muestra que, aquello que en el pasado había sido bueno y útil, ahora se torna inútil. No obstante, eso no puede sostenerse en este caso, puesto que la referida afirmación se enmarca dentro de las que han de creerse y no entre las que han de realizarse, por lo que resulta necesario que, si una vez ha sido verdadera, lo sea siempre en el futuro. Y, en razón de eso, si la Iglesia ya una vez determinó su veracidad, no puede posteriormente determinar lo contrario, sino que es necesario que siempre sea verdadera, porque, de hacerlo, mostraría que a menudo yerra o que, al menos, lo hace en este momento, algo que es inconcebible, como ya quedó establecido antes.

Una vez expuesto esto, se ha de indicar que la Iglesia nunca se pronunció sobre esta cuestión, a saber, la referente a que Cristo murió tal o cual día ni, por supuesto, que tal acontecimiento tuvo lugar el día octavo de las calendas de abril, por lo que no estamos obligados a sostener esto.

---

<sup>531</sup> Se refiere al tercer argumento de los que se enumeran en el capítulo XVII y que indica que la Iglesia ha defendido que Cristo murió el día octavo de las calendas de abril. Ahora se intentará demostrar que el argumento es falso.

Pero alguien alegará que esa afirmación es precipitada, es decir, la referida a que la Iglesia nunca ha determinado tal cuestión, por cuanto que la misma se refiere a un hecho negativo que no puede ser probado, de modo que, “negando el hecho, ninguna prueba directa puede extraerse a partir de la naturaleza para apoyarlo”.

A ello se ha de responder, por una parte, que es cierto que un hecho negativo no puede ser probado directamente, pero que, sin embargo, sí se puede probar indirectamente, por lo que de alguna forma puede ser probado. Esto se evidencia a partir del análisis del principio mismo del que se ha tomado la expresión referida, pues allí se dice: “negando el hecho, ninguna prueba directa puede extraerse a partir de la naturaleza para apoyarlo”. De manera que no se dice “ninguna prueba puede extraerse” sino “ninguna prueba directa puede extraerse”, por lo que sólo se excluye la prueba directa, pero no la indirecta.

En efecto, la prueba directa es la que se obtiene a partir de las causas del hecho, no de las causas de su existencia, sino de las causas o medios para su conocimiento. Y, puesto que todo lo que sucede se conoce a través de alguno de los cinco sentidos, las sensaciones procedentes de esos sentidos son consideradas las causas de su demostración, de manera que algo ha sido visto, ha sido escuchado o ha sido olfateado, y así con los demás sentidos. De modo que, por la forma de relatar de los testigos, se dice que un testigo constituye la causa de su afirmación cuando él, asegurando algo y siendo preguntado por la forma en que lo sabe, responde con un “lo he visto” o “lo he escuchado”, esto último si la cuestión es de tal índole que pueda probarse mediante su escucha, igual que ocurre si la cuestión se refiere a lo dicho, a lo olfateado o a lo tocado. Por todos esos sentidos puede constituirse como causa lo dicho por algún testigo y a ellos corresponde la última palabra en la prueba, por lo cual, cuando el testigo afirma “lo he visto”, “lo he tocado”, “lo he olfateado” o “lo he escuchado”, en caso de que la cuestión sea de tal índole que sea a través esos sentidos como deba conocerse, no se busca nada más que lo que ya tenemos y ello se constituye en causa primera de su afirmación. Esa es, pues, una prueba directa.

La prueba indirecta, por el contrario, es la que no se obtiene por ninguna de las causas referidas, sino mediante determinadas circunstancias. El hecho negativo, por su

parte, no acepta una demostración directa, porque esta se realiza a partir de sus causas y lo negativo no tiene causas, ni para existir ni para ser probado. Para existir, no, porque no se trata de ningún ente y un no-ente carece de causa que le origine. Tampoco posee causas para su conocimiento o demostración, dado que esas causas serían los cinco sentidos y, no obstante, lo que no es, ni puede verse ni oírse ni tocarse ni olfatearse ni saborearse. Ello es así puesto que lo que se ve, o es colorido o es brillante, de modo que es algo. Lo que se escucha, por su lado, es sonoro. Lo que se toca, es frío o cálido o tiene alguna cualidad tangible. Lo que se huele, posee olor. Lo que se saborea, es dulce o amargo o tiene alguno de los otros sabores. Así que todas estas cosas son algo. El no-ente, por contra, no puede ser percibido a través de ninguno de los cinco sentidos.

La prueba indirecta se obtiene, por tanto, no mediante causas, sino mediante ciertas circunstancias, a saber, a través de la privación del acto. Pues, tal y como dice Aristóteles (*Ética* 5<sup>532</sup>): “la recta muestra no sólo la recta sino también la curva”. De igual modo que por el hábito es como conocemos al propio hábito y también la privación de este, también por el ente conocemos al propio ente y también al no-ente. En realidad, no nos referimos al hecho de que conozcamos en qué consiste el no-ente, puesto que eso es imposible, sino que conozcamos del no-ente que no es, es decir, que no posee esencia ni tampoco subsiste actualmente. Y ello puede ejemplificarse con el hecho de que, por ejemplo, cuando algún hombre corre, esto puede conocerse a través de su causa, puesto que tiene una fuente de conocimiento, a saber, la vista, debido a que la carrera puede ser vista, al ser percibido el movimiento por la vista, de manera que un testigo puede referir de alguien que corría. Por el contrario, si afirmamos que ese hombre no corre en este momento, ese hecho negativo no puede ser probado a partir de ningún hecho natural, esto es, mediante una prueba directa por algo existente en la propia naturaleza, porque en ese caso los no-entes tendrían causas positivas. Sin embargo, puede probarse indirectamente, a saber, mediante una privación del hábito. Pues, así como yo tengo conocimiento mediante la vista, siempre que alguien corra en mi presencia, de que aquel corre, también sé, si alguien está presente ante mí y no corre, que aquel no corre. Y, sin embargo, el hecho de correr se conoce por sí mismo, porque ello se percibe con la vista, mientras que el hecho de no correr no se conoce por el hecho mismo, sino por la privación de la carrera o por oposición a ella. Igual ocurre con

---

<sup>532</sup> Cita errónea, pues corresponde a *Sobre el alma* 1,5.

el sonido, el cual se capta por el oído y, no obstante, también por el oído captamos el silencio, no porque este sea un objeto o una parte del objeto oído, sino porque constituye una privación del objeto oído. También, si alguien habla en mi presencia, yo sé que aquel habla, mientras que también sé, si calla en mi presencia, que aquel no habla. Y, sin embargo, el hecho de que habla lo conozco por su causa, es decir, porque lo oigo, mientras que el hecho de que no habla o de que calla no puedo conocerlo por su causa, porque no tiene ninguna causa ni ello puede ser oído, sino que lo conozco por la privación del sonido, el cual sí es algo directamente escuchado. Lo mismo sucede con el tacto, por el que conozco que algo es frío o cálido, igual que conozco que algo no es frío o no es cálido, lo primero de forma directa, a través de sus causas, y lo segundo de forma indirecta y por privación de su causa. Lo mismo diríamos a propósito del olfato y del gusto.

Por otro lado, puede afirmarse igualmente que un hecho negativo, si es absolutamente indeterminado, de ningún modo puede ser probado por nosotros, mientras que, si está delimitado por el lugar, el tiempo o por otras circunstancias, sí puede ser probado. Si, por ejemplo, se dice “nunca ningún hombre ha sido agrado más por el oído que por la vista o el gusto”, esa expresión no está acotada en relación a los tiempos, lugares ni individuos, por lo que no habrá nadie que pueda probar si ese hecho negativo es verdadero o falso, al no estar delimitado de ninguna manera. Por el contrario, si el hecho negativo está delimitado, entonces sí podrá ser probado, tanto más fácilmente cuanto más delimitado esté, como ocurre con la expresión “ningún hombre come en la iglesia”, pues está delimitado con relación al lugar, o con la expresión “ningún hombre cantará hoy”, al estar delimitada respecto del tiempo, o con “ese hombre nunca comió”, que está delimitada en razón del sujeto. Por su parte, si se dice “ese hombre no corre hoy aquí” o “no corre hoy en esta ciudad”, la expresión está delimitada respecto al tiempo, lugar y sujeto, por lo que es casi tan fácil de probar como los hechos afirmativos, al poseer causas para su conocimiento y demostración.

## CAPITULUM LXXVIII

**Quod ista negativa “Ecclesia non diffinivit de die mortis Christi” est valde limitata et potest faciliter probari, et ibi de quatuor conciliis Apostolorum vel de quatuor sessionibus eiusdem concilii et quanta fides danda sit conciliis provincialibus**

Ad propositum, didendum quod ista negativa facti, scilicet, “Ecclesia nunquam determinavit istam propositionem de morte Christi”, est multum limitata, quia est limitata respectu subiecti et quodammodo respectu loci. Respectu subiecti patet, quia Ecclesia, ad quam pertinet determinare, non est nisi Concilium Generale, et ista concilia non sunt infinita, quia certum est quot fuerunt a principio Ecclesiae primitivae. Etiam est quodammodo determinatio respectu loci, cum determinationes conciliorum reperiantur in certo loco, nam non solum cognitum est quot Generalia Concilia fuerunt a principio Ecclesiae, sed etiam de quolibet illorum scriptum est diligenter: quot sessiones habuit sive actiones, ut nominabant antiqui, et in qualibet actione sive sessione quid determinabatur, et omnia alia quae dicebantur et movebantur, sive concluderentur sive non, ut patet ex libro Isidori de synodis, qui diligenter omnia notavit. Inveniuntur etiam libri aliarum synodorum de gestis earum. Et, si fuisset forte aliqua synodus de qua non haberentur libri nec memoria, illa haberetur pro non synodo et de determinationibus eius non haberetur aliqua aestimatio, quia in iure idem est non esse et non apparere, ut in illa lege vulgata, scilicet, *Rutilia Pola*.

Legantur, ergo, omnes diffinitiones factae in Conciliis Generalibus et non reperietur quod ibi diffiniatur de die mortis Christi quod fuerit octavas calendas aprilis vel quando fuerit. Adhuc autem magis apparet hoc quia ista negativa est multum limitata, quia non debet probari nisi quod usque ad tempora Augustini Ecclesia non determinaverat de die mortis Christi, cum ad eius auctoritatem, quae contrarium videtur sapere, respondendum sit. Et manifestum est quod usque ad tempora Augustini non fuerat aliquod Concilium Generale de quo Ecclesia faciat mentionem, nisi Concilium Generale Apostolorum, de quo aliqui volunt quod fuerunt quatuor concilia Apostolorum, et alii quod fuerit unum semper actu manens et habuit quatuor actiones vel sessiones, de quibus fit mentio in *Actibus Apostolorum*, in quo non est diversitas.



Primo sessio patet Act. 1, ubi, congregatis Apostolis et multitudine, elegerunt Matthiam Apostolum loco Iudae.

Secunda actio vel Concilium est Act. 6, ubi Apostoli convocaverunt multitudinem et elegerunt Stephanum et alios sex in diaconos vel ministros distributionis quotidianae mensarum.

Tertia actio vel Concilium, famosissimum, est Act. 15, ubi Apostoli, seniores et Ecclesia diffinierunt non cogi conversos de gentilitate ad legalia.

Quartum Concilium vel actio est Act. 21, ubi iniunctum fuit Paulo quod observaret ritum purificationis et ibi dicitur quod “fratres ei mandaverunt”, scilicet, alii fratres de Ecclesia, qui poterant ei mandare tanquam Ecclesia membro suo.

In his conciliis non determinatum fuit aliquid de morte Christi, de die nec de anno, quia nihil tale constat ex actibus illorum conciliorum. Item patet efficacius, quod illo tempore nihil tale determinaretur, cum esset notissimum et nemo esset qui ignoraret, quia ista concilia fuerunt pauco tempore post mortem Christi et omnes isti qui stabant in conciliis fuerunt in Ierusalem vel in regione die mortis Christi, ita quod notorie illis constiterat de die mortis eius.

Post ista autem concilia Apostolorum facta in Ierusalem nullum fuit Concilium Generale in Ecclesia usque ad Concilium Nicenum, quod fuit tempore Constantini imperatoris, ut patet primo libro *Historiae tripartitae*. Et ibi declaratur quomodo, ante tempora Constantini, propter timorem persecutionis magnae quae fervebat in Ecclesia, episcopi de diversis locis non audebant convenire in unum ut synodos celebrarent, sed primam Synodum Generalem, scilicet, Nicenam fervor Constantini principis excitavit. Augustinus autem pauco tempore post mortem Constantini fuit, cum fuerit conversus ad fidem cum esset annorum triginta et imperabat tunc Theodosius senior et erat episcopus mediolanensis Ambrosius. Unde, si concordentur, primo ut patet ex *Historia tripartita* et ex libro *Ecclesiasticae historiae* quam scripsit Ruffinus Graecus et complevit Hieronymus, non reperientur aliqua concilia fuisse ante Beatum Augustinum, nisi Nicenum et Sardicense, quorum actiones completissimae manent usque hodie in multis locis et non inveniatur in eis aliquid tale determinatum. Imo, nec de talibus facta mentio

quia in illis duobus conciliis solum fuit laboratum ad extirpationem quarundam haeresum pro tempore insurgentium.

Concilia, vero, provincialia et episcoporum multa fuerunt, tam ante Constantinum quam post, et ante Augustinum, in quibus diversa determinata sunt. Sed de illis non est nobis sermo, quia illa nec sunt Ecclesia Universalis nec illam plene et convenienter repraesentant, ideo possunt errare et actiones eorum saepe corriguntur et subsunt iudicio Concilii Generalis et etiam iudicio Papae, ideo quidquid in illis sit non facit nobis multam fidem.

Et, in hoc, multi decipiuntur loquentes de potestate Summi Pontificis in comparatione ad alia Concilia Generalia, nam reperiuntur multa concilia quorum actiones per Romanos Pontifices repudiatæ sunt et iustissime reprobatae, ex quo arguunt Papam posse iudicare super Concilium Generale et damnare et reprobare quae ibi approbata fuerint. Et non advertunt quod illa erant concilia provincialia, patriarchalia aut episcopalia. Nam, si fuissent generalia, non se intromisisset Summus Pontifex iudicare super his quae a Patribus iudicata fuissent.

Non, ergo, fuit per aliquod Concilium Generale determinatum, ante tempora Augustini, de die mortis Christi quando fuerit. Et sic non potest dici quod esset determinatio Ecclesiae.

## CAPÍTULO LXXVIII

**Que el hecho negativo referido a que la Iglesia no determinó el día de la muerte de Cristo está muy determinado y puede probarse con facilidad, así como se trata sobre los cuatro concilios apostólicos o las cuatro sesiones del mismo concilio y sobre cuánta fe se ha de conceder a los concilios provinciales**

A este respecto, se ha de indicar que este hecho negativo, a saber, que la Iglesia nunca determinó esa proposición sobre la muerte de Cristo, se halla muy delimitado, puesto que está acotado en relación al sujeto y, de alguna manera, también en cuanto al lugar. En relación al sujeto es evidente, puesto que la Iglesia, a la que corresponde determinar el tema, no es otra que el Concilio General, y los concilios no son algo indeterminado, puesto que se conoce cuántos se celebraron desde el tiempo de la Iglesia primitiva. De igual manera está delimitado en cierto modo en relación a su localización, al estar recogidas las determinaciones de los concilios en un lugar concreto, pues no sólo se conoce cuántos Concilios Generales hubo desde los inicios de la Iglesia, sino que también se ha escrito abundantemente sobre cualquiera de ellos: de cuántas sesiones o, como las llamaban los antiguos, actos se compusieron, qué se determinó en cada sesión o acto y todas las demás cuestiones que se hablaban y trataban, tanto si se aprobaban como si no, según se desprende de la obra de Isidoro sobre los sínodos<sup>533</sup>, que recoge todo ello de forma escrupulosa. Igualmente contamos con obras sobre el desarrollo de más sínodos<sup>534</sup>. Y, en caso de que hubiera algún sínodo del que no se tengan obras ni recuerdo de su existencia, no se tomaría en consideración ni se tendrían en cuenta sus determinaciones, porque en el terreno jurídico supone lo mismo no existir que no constar, tal y como se refleja en aquella ley vulgar, a saber, la *Rutilia Pola*<sup>535</sup>.

---

<sup>533</sup> Véase nota 472.

<sup>534</sup> Se refiere a obras que tratan sobre los sínodos posteriores a la época de Isidoro y, por tanto, no recogidos por este autor.

<sup>535</sup> Alusión a un caso jurídico que se recoge en el *Digesto* (D. 18, 1, 69) y que procede del jurista Próculo. Se trata de la compra de un lago junto con una pequeña ribera de diez pies a su alrededor por parte de un personaje femenino, Rutilia Pola, quien se encuentra ante un problema cuando las aguas del lago suben de nivel y cubren los diez pies, planteándose si entonces le corresponden los diez pies que forman la nueva ribera del lago. Próculo concluye que no, y de ahí la extrapolación por parte de Alfonso de Madrigal,

De modo que, si son leídas todas las determinaciones establecidas en los Concilios Generales, no se hallará que en ellas se concrete que el día de la muerte de Cristo tuviese lugar el octavo día de las calendas de abril ni ningún otro día concreto. Todavía queda más evidenciado que este hecho negativo está muy acotado si consideramos que la Iglesia no determinó la fecha de la muerte de Cristo hasta la época de Agustín<sup>536</sup>, constituyendo en realidad este autor la única autoridad a la que tenemos que enfrentarnos, al ser él quien parece indicar lo contrario a nuestra tesis. Y es manifiesto que hasta los tiempos de Agustín no existió ningún Concilio General al que la Iglesia haga alusión, exceptuando el Concilio General de los Apóstoles, sobre el que algunos defienden que realmente consistió en cuatro concilios, mientras que otros consideran que sólo hubo uno, que estuvo permanentemente reunido, si bien se compuso de cuatro actos o sesiones, de las cuales se hace mención en los *Hechos de los Apóstoles*, por lo que no hay lugar para la duda acerca de ello.

La primera sesión se recoge en Act. 1 y en ella, reunidos los Apóstoles y la multitud, eligieron al Apóstol Matías en sustitución de Judas.

El segundo acto o Concilio aparece en Act. 6 y allí los Apóstoles convocaron a la multitud y eligieron a Esteban y a otros seis diáconos o ministros para la distribución diaria de alimentos.

El tercer acto o Concilio, muy célebre en este caso, es el que aparece en Act. 15, donde los Apóstoles, los ancianos y toda la Iglesia determinaron que los conversos procedentes del paganismo no quedasen obligados por los preceptos legales.

El cuarto Concilio o acto es el de Act. 21, en el cual se impuso a Pablo que cumpliera el rito de la purificación, de manera que allí se dice que “los hermanos le

---

cierto que un tanto forzada, de este caso a la cuestión que le afecta, pues de la misma manera que, al no constar explícitamente el derecho de Rutilia Pola a apoderarse de más superficie, no tiene derecho a hacerlo, aunque ello pudiera parecer natural, así tampoco deben seguirse las determinaciones de un concilio del que no se tenga constancia, aunque este hubiera tenido lugar.

<sup>536</sup> De todas formas, nunca la ha determinado de modo oficial en ningún concilio, como se dirá a continuación.

mandaron”, a saber, los demás hermanos de la Iglesia, quienes le podían dar órdenes en tanto que él era miembro de la Iglesia.

En estos concilios no fue establecido nada referente a la muerte de Cristo, ni el día ni el año, dado que nada de eso consta en las sesiones de aquellos concilios. También es cierto que ello parece lógico, puesto que en aquella época esto no necesitaría ser determinado, al tratarse de un acontecimiento celeberrimo, de manera que no habría nadie que lo ignorara, puesto que esos concilios tuvieron lugar poco tiempo después de la muerte de Cristo y todos los que estaban presentes en los concilios estuvieron igualmente en Jerusalén o en sus alrededores el día que murió Cristo, por lo que era de todos conocido el día de su muerte<sup>537</sup>.

Después de esas reuniones conciliares apostólicas celebradas en Jerusalén no hubo ningún otro Concilio General en la Iglesia hasta el Concilio Niceno, que tuvo lugar en tiempos del emperador Constantino, según se refleja en el libro primero de la *Historia tripartita*<sup>538</sup>, donde se declara cómo, antes de la época de Constantino y a causa del temor ante la gran persecución que agitaba a la Iglesia, los obispos de los diferentes lugares no osaban reunirse en un sitio concreto para llevar a cabo ningún concilio, de tal modo que no fue sino el fervor del emperador Constantino el que estimuló la celebración del primer Concilio General, a saber, el de Nicea. Agustín, por su parte, vivió poco tiempo después de la muerte de Constantino y, cuando se convirtió a la fe, tenía treinta años, reinaba el anciano Teodosio y era obispo de Milán Ambrosio. Por lo cual, si somos coherentes, primero con la *Historia tripartita* y luego con el libro de la *Historia Eclesiástica* que compuso Rufino el Griego y que completó Jerónimo<sup>539</sup>, no se

---

<sup>537</sup> Sin negar el conocimiento de tal fecha entre los seguidores de Cristo, es obvio que, no ya la fecha, sino el mismo acontecimiento de su muerte no tuvo la celebridad que el autor indica, pues no se recoge en las fuentes históricas romanas ni en la literatura gentil hasta mucho tiempo después de haberse producido, esto es, hasta que el cristianismo empezó a extenderse por el imperio. Por su lado, la fecha concreta del hecho nunca ha sido de conocimiento general, ni siquiera entre los cristianos; prueba palpable de ello han sido las controversias en torno a su determinación que se han generado a lo largo de la historia, como se observa en nuestro *Defensorio*.

<sup>538</sup> *Historia tripartita* I, 21.

<sup>539</sup> Rufino de Antioquía tradujo al latín la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, pero de modo arbitrario, sin respetar el texto original, y además la prolongó hasta su época. De ahí que se califique su actuación de “composición”. Por su lado, San Jerónimo tradujo al latín el *Cronicón* de Eusebio,

sostendrá que algún otro Concilio se celebrara antes de San Agustín, excepción hecha del Niceno y del Sardicense, cuyas determinaciones se conservan todavía hoy de modo detallado en muchos sitios y en las que no aparece nada al respecto<sup>540</sup>. Es más, no se hace mención de estos temas porque en ambos concilios únicamente se trabajó en la extirpación de las herejías entonces emergentes.

Por su parte, los concilios provinciales, así como los episcopales, fueron muy numerosos tanto antes como después de la época de Constantino, lo que también ocurrió en los tiempos anteriores a Agustín, y en ellos fueron abordados diversos asuntos. No obstante, nuestro discurso no se ocupa de ellos, por cuanto que ni constituyen la Iglesia Universal ni la representan plena y correctamente, por lo cual pueden errar y, de hecho, sus determinaciones a menudo son rectificadas, razón por la que están sometidos al juicio del Concilio General y también al juicio del Papa, de manera que lo que se trata en ellos carece de garantías para nosotros.

En este último punto, muchos se engañan al hablar del poder del Sumo Pontífice en relación con los distintos Concilios Generales, dado que, como se encuentran muchos concilios cuyas determinaciones fueron rechazadas por los Romanos Pontífices y, por su parte, fueron justamente condenadas, en base a eso argumentan que el Papa puede juzgar por encima del Concilio General y condenar y rechazar lo que en ellos se haya establecido. Y en ello no advierten que aquellos eran concilios provinciales, patriarcales o episcopales. Pues, si hubiesen sido generales, no se hubiera entrometido en ellos el Sumo Pontífice para juzgar sobre las cuestiones que habían sido determinadas por los Padres allí.

Por lo tanto, antes de la época de Agustín no fue determinado por ningún Concilio General el día en que tuvo lugar la muerte de Cristo. Por eso, no puede afirmarse que esa fecha fuera fruto de una determinación de la Iglesia.

---

haciéndole algunas interpolaciones y añadidos. Por tanto, la información de que Jerónimo completó la *Historia eclesiástica* es ambigua y, a la postre, incorrecta.

<sup>540</sup> También San Agustín tuvo conocimiento del Concilio Constantinopolitano I (381), el cual se celebró durante su vida.

## CAPITULUM LXXIX

### **In quo declaratur quod, licet non reperiatur ab Ecclesia diffinitum de die mortis Christi, quia tamen Ecclesia hoc tenet, an sufficiat hoc, et ibi bona regula circa talia quae universaliter tenentur ab Ecclesia, et ponitur responsio ad auctoritatem Augustini**

Sed adhuc dicit aliquis quod, licet non inveniatur determinatum, quia tamen Ecclesia hoc tenet, credendum est quod aliquando hoc determinaverit in aliquo Concilio vel, saltem, ab Apostolis illud suscepit. Et sic est regula quod, quando aliquid observatur in Ecclesia universaliter, dato quod non inveniatur illud scriptum, scilicet, unde habuerit ortum, nec constet de ratione eius, credendum est quod Apostoli illud tradiderunt suis successoribus et Ecclesia illud postea sic observaverit.

Fundatur ista ratio in capitulo “Cum Marthae” extravaganti *De celebratione missarum*, ubi, cum quaeratur a Summo Pontifice quis in forma consecrationis corporis Christi apposuerit illam dictionem “enim”, cum non ponatur in forma quae traditur a Christo per Evangelistas, respondetur ibi quod, licet non reperiatur scripta origo, quia tamen Ecclesia Universalis observat, credendum est quod ab Apostolis introductum sit et ab eis Universa Ecclesia conformiter acceperit. Ita, ergo, quantum ad omnia alia quae tenet Universalis Ecclesia, licet nesciatur origo, credendum est. Ita poterat, ergo, esse quantum ad hoc.

Dicendum quod argumentum peccat in fundamento, supponit enim falsum. Nam, quando Ecclesia Universalis aliquid unum conformiter observat, concedimus istam regulam, et, tamen, istam determinationem vel assertionem de die mortis Christi quod fuerit octavas calendas aprilis, non tenet Ecclesia Universalis, nec observat. Ideo, non oportet concedi hoc introductum esse ab Apostolis.

Ad dictum autem Augustini, scilicet, quod Patrum traditio et Ecclesiae auctoritas hoc tenet, dicendum quod, veritas est hic quod tempore suo plures de doctoribus et Patribus Ecclesiae hoc tenebant et Ecclesiae atque plebes subiectae illis temporibus tenebant et observabant istud, et ita ipse secutus eorum positionem tenuit, et tamen non provenit

ista assertio ad hoc quod teneret illam tota Ecclesia Universalis, ideo non potest nobis ingeri tanquam determinatio Ecclesiae, cum in nullo Generali Concilio hoc definitum est, nec potest obiici ut assertio totius Universalis Ecclesiae cum ad totam Ecclesiam Universalem non pertinuerit. Quod patet quia, si ista propositio pertineret ad communem assertionem Ecclesiae, cum ista sit de his quae credenda sunt et non de his quae agenda, si semel Ecclesia Universalis illam tenuisset, semper illam teneret, et, tamen, hodie non tenent hanc omnes Ecclesiae, cum videamus quotidie multos circa hoc dubitare et affectuose quaerere, scilicet, qua die cuius mensis Christus mortuus sit. Si, tamen, esset assertio Ecclesiae Universalis, non verteretur in dubium, sed omnes assentirent illi concorditer.



## CAPÍTULO LXXIX

**Donde se plantea que, aunque no se haya determinado explícitamente por parte de la Iglesia el día de la muerte de Cristo, si es suficiente que la Iglesia mantenga una postura al respecto, a la vez que se expone una norma eficiente sobre tal asunto que se acepta universalmente por la propia Iglesia, como también se da respuesta a la autoridad de Agustín**

Pero todavía alguien dirá que si la Iglesia mantiene algo, y aunque eso no se encuentre determinado en ningún sitio, se ha de creer que alguna vez habrá sido establecido en algún Concilio o que, al menos, se habrá tomado de los Apóstoles. Así, ha sido habitual que, cuando una cosa se observa en la Iglesia universalmente, en caso de que ello no se encuentre escrito, a saber, de dónde ha tenido su origen, ni tampoco nos conste su razón de ser, se haya mantenido que fueron los Apóstoles quienes lo transmitieron a sus sucesores y que, por ello, la Iglesia así lo ha observado después.

Se fundamenta esta afirmación en el capítulo “Cum Marthae”, dentro de la extravagante *De celebratione missarum*, donde, al plantear el Sumo Pontífice la cuestión de quién ha introducido aquella expresión “porque” en el proceso de consagración del cuerpo de Cristo, no figurando la misma en la forma que Cristo utiliza y que recogen los Evangelistas, se responde que, aunque su origen no se encuentre escrito, y puesto que la Iglesia Universal lo sigue, se ha de creer que fue establecida por los Apóstoles y que de ellos la ha tomado confiadamente la Iglesia Universal<sup>541</sup>. Por eso, en relación con todas las demás cosas que mantiene la Iglesia Universal y aunque no se conozca su origen, se ha de creer lo mismo, lo cual también sería válido en el tema que ahora nos ocupa.

Se ha de indicar, no obstante, que este argumento falla en su fundamento, por lo cual es falso. Además, si cuando la Iglesia Universal observa alguna cosa concreta suponemos esa norma, en nuestro caso, sin embargo, como no toda la Iglesia Universal

---

<sup>541</sup> Aspecto recogido también en la *Suma* de Santo Tomás (tercera parte, cuest. 78), obra de la que el Tostado toma muchas de sus citas, sin acudir a las fuentes originarias.

mantiene ni sigue esa determinación o afirmación referente a que el día de la muerte de Cristo corresponda al octavo de las calendas de abril, no sería oportuno sostener que ha sido introducida por los Apóstoles.

Por su parte, ante lo dicho por Agustín, a saber, que la tradición de los Padres y la autoridad de la Iglesia defienden esta teoría, se ha de matizar que, aunque es cierto que en su época la mayoría de los doctores y Padres de la Iglesia lo mantenían y que, por este motivo, también las iglesias particulares y sus fieles lo creían y observaban en esos tiempos, igual que también él mismo creyó necesario mantenerlo, esa afirmación, sin embargo, no vendría justificada por ser la que mantendría toda la Iglesia Universal sin excepción, por lo que no puede ser considerada por nosotros una determinación de la Iglesia Universal, debido a que no fue establecida en ningún Concilio General, igual que tampoco puede ser presentada como afirmación de toda la Iglesia Universal, por cuanto que no se extiende a la totalidad de la misma. Esto se evidencia al tener en cuenta que, si esa proposición fuera una afirmación general de la Iglesia, del tipo de las que deben ser creídas y no de las que deben ser realizadas, si una vez la hubiese defendido la Iglesia Universal, tendría que defenderla siempre, y, no obstante, hoy no la mantienen todas las iglesias, apreciándose que muchos habitualmente dudan sobre este asunto y, de hecho, plantean ingenuamente la cuestión, a saber, en qué día y en qué mes murió Cristo. En cambio, si la afirmación procediera de la Iglesia Universal, no se caería en la duda, sino que todos estarían completamente de acuerdo en ello.

## CAPITULUM LXXX

**An liceat dici quod Ecclesia potuerit errare, etiam si diffiniret de die mortis Christi, cum non pertinet hoc directe ad fidem, et quae sunt pertinentia directe ad fidem et qua sunt accessoria, et multa de auctoritate Ecclesiae et quod magis est inimicus Christi qui dicit Ecclesiam posse errare quam qui negat omnia Evangelia**

Quidam, autem, aliter putaverunt respondendum ad istam rationem, dicentes quod etiamsi Ecclesia Universalis, id est, Concilium Generale, determinasset Christum mortuum fuisse vicesimoquinto martii sive octavas calendas aprilis, non erat tenenda ista determinatio tanquam necessaria, sed poterat Ecclesia errare circa hoc, cum ista propositio non sit de pertinentibus ad fidem nec de moribus pertinentibus necessariis ad salutem, sed est circa accidentia particularia, in quibus Ecclesia ignorat saepe et potest errare, sicut potest Concilium Generale iudicare contra aliquem innocentem vel excommunicare eum per ignorantiam veritatis, de quo supra magis fuit declaratum.

Sed hoc ergo non concedo. Primo, quia in praesenti non astringimur ad hoc, cum super ista propositione de qua agitur nullum Concilium determinasse reperiatur. Secundo, quia multum cederet in dedecus Ecclesiae et diminutionem auctoritatis eius et debilitaret aliquantulum fidem si circa hoc Ecclesia determinans errare potuisset, quia tunc etiam diceremus quod potuisset errare circa diem natalis Domini et circa quasdam alias assignationes temporum quae sunt annexae rebus pertinentibus ad fidem, quod est inconvenienter dictum. Nam, licet nullum inconveniens esset ex parte rerum determinatarum quia sive Christus natus sit vicesimoquinto die decembris sive natus sit in augusto, dum tamen natus sit, venerit ad redimendum nos et pro nobis mortuus fuerit, nihil refert, debilitaret tamen istud nimis Ecclesiae auctoritatem, quia, sicut eam in hoc errare posse diceremus, ita etiam diceremus posse errare in multis aliis quae nobis tradidit. Et, tamen, nullus est articulus magis necessarius quam quod Ecclesia Universalis non possit errare in fide et moribus, quia ex isto dependent omnes alii, sicut supra declaravimus.

Et magis est inimicus Christi et contra fidem eius qui negaret istum solum quam qui negaret omnia Evangelia et totum Novum et Vetus Testamentum, quia, si iste articulus

maneat, illa omnia restaurarentur etiam si perirent in fide alicuius, et, tamen, si iste articulus pereat, nihil valet Evangelium nec Novum et Vetus Testamentum. Sicut in omnibus scientiis demonstrationis peius est in uno principio errare quam errare circa omnes conclusiones, nam qui errat circa conclusiones, dum tamen teneat veritatem principii, per necessariam argumentationem potest reduci ad veritatem omnium conclusionum, et, tamen, si erat circa unum principium peribunt omnes conclusiones, quia non apparebit unde sequantur.

Pro hoc articulo de auctoritate Ecclesiae, scilicet, quod non possit errare, cuilibet christiano pugnandum est usque ad sanguinem plusquam pro omnibus bonis et pro vita, quia in hoc stat totum bonum et salus nostra, regnum caelorum et vita aeterna.

Veneramur, ergo, tantum Ecclesiam Universalem quod, non solum in eis quae sunt fidei directe, sed etiam in illis quae aliquo modo sunt accessoria ad fidem, dicamus illam non posse errare determinando. Pertinentia ad fidem directe sunt ut quod Christus natus fuerit ex Virgine et quod pro nobis mortuus fuerit. Quod, autem, natus sit die vicesimoquinto decembris vel mortuus fuerit tertio die aprilis vel alio tempore non pertinent directe ad fidem, quia, dato quod sic non esset, nihil periret de statu fidelium et de perfectione legis nostrae, nec deminueretur aliquid de illo bono quod expectamus. Et, tamen, si Ecclesia Universalis determinaverit qua die et cuius mensis Christus natus fuerit et qua die et cuius mensis mortuus fuerit, dico adhaerendum esse illi necessario tanquam, non potenti etiam circa hoc errare.

Cum autem obiiciebatur quod Ecclesia Universalis aliquando diffiniendo errat, sicut quando iudicat de aliquo vel excommunicat eum in casibus datis, concedendum quod Ecclesia Universalis, in particularibus accidentibus quae non sunt directe pertinentia ad fidem nec accessoria ad illa quae pertinent ad fidem, potest errare diffiniendo, et sic sunt accidentia ista de quibus litigatur inter proximos et sunt foralia. Circa illa tamen quae sunt directe fidei et accessoria ad pertinentia ad fidem, licet sint accidentia particularia, Universalis Ecclesia non potest errare.

Quod, enim, Christus natus sit et mortuus, et quod Apostoli praedicaverunt per orbem accidentia particularia sunt quia, tamen, directe ad fidem pertinent, non potest Ecclesia errare in his. Quod, autem, Christus natus sit tali die vel mortuus sit tali die et

tali mense, quod Apostoli in talibus provinciis praedicaverint et sub talibus iudicibus mortui fuerint, sunt de accessoriis ad pertinentia ad fidem, ideo, si Ecclesia Universalis circa talia determinaverit, assentiendum est ei necessario nec potest in eis errare. Quod autem talis homo, qui in iudicio accusatur, fecit tale delictum vel non fecit, non est de pertinentibus ad fidem nec de accessoriis ad pertinentia ad fidem.

Ideo, quod in talibus possit Ecclesia Universalis errare, circumventa per falsos testes, non est inconveniens nec diminuit auctoritatem eius circa ea quae nobis tradidit, tam in fide quam in moribus necessariis ad salutem.

Ideo, non obstante tali errore, firmiter tenemus quod, ex dono Christi, Ecclesia Mater nostra non possit errare circa fidem nec circa mores in necessariis ad salutem. Et sic determinata ab ea recipimus cum omnimoda reverentia tamquam certissima, ac si a Christo Domino Nostro dicta forent, et ita ipse illa accipi vult, et nimis in hoc eum honoramus, scilicet, quia propter fidem quam de bonitate eius et certitudine verborum suorum habemus, credimus Ecclesiae, cui ipse promisit sempiternam assistentiam (Matt. 28). Et sic apparet responsio ad istam rationem.

## CAPÍTULO LXXX

**Si se puede afirmar que la Iglesia puede errar, incluso en caso de que determinase el día de la muerte de Cristo, al no pertenecer ese asunto directamente al ámbito de la fe, y cuáles son los asuntos directamente concernientes a la fe y cuáles los complementarios, así como también se tratan muchas cuestiones relativas a la autoridad de la Iglesia y que es mayor enemigo de Cristo quien afirma que la Iglesia puede errar que quien niega todos los Evangelios**

Algunos, no obstante, han querido responder de otro modo a ese argumento, diciendo que incluso en el supuesto de que la Iglesia Universal, es decir, el Concilio General, hubiera determinado que Cristo murió el día vigesimoquinto de marzo u octavo de las calendas de abril, no habría de tenerse esa aseveración por necesaria, puesto que podría haber errado la Iglesia en ello, al no tratarse de una afirmación incluida en el ámbito de la fe ni en el de los actos necesarios para la salvación, sino que está referida a unas circunstancias particulares, las cuales la Iglesia desconoce a menudo, por lo que en esto puede errar, como también puede el Concilio General condenar a un inocente o excomulgarle por ignorancia de la verdad, de todo lo cual se habló más detenidamente antes.

Pero en verdad no estoy de acuerdo con esto. En primer lugar, porque actualmente no nos adherimos a ello al no haber constancia de que ningún Concilio haya establecido la proposición de la que tratamos. En segundo lugar, porque eso contribuiría enormemente a la deshonra de la Iglesia y a la disminución de su autoridad, a la vez que debilitaría igualmente la fe el hecho de que la Iglesia hubiera podido errar a la hora de determinar esta cuestión, porque entonces también pensaríamos que habría podido errar en lo referente al día del nacimiento del Señor o en algunas otras delimitaciones temporales que son consustanciales a ciertas cuestiones pertenecientes a la fe, lo que supondría un gran inconveniente. De tal modo que, aunque no suponga ningún perjuicio en sí el que Cristo haya nacido el veinticinco de diciembre o en el mes de agosto, con tal de que haya nacido, haya venido para redimirnos y haya muerto por nosotros, sin embargo eso debilitaría enormemente la autoridad de la Iglesia, puesto que, lo mismo que diríamos que puede errar en este aspecto, igualmente diríamos que puede hacerlo en

otras muchas cosas que nos ha transmitido. Y, sin embargo, ningún dogma es más necesaria que el referente a que la Iglesia Universal no pueda errar en la fe ni en las prácticas, porque de ello depende todo lo demás, tal como antes dijimos.

Y quien niegue esto es mayor enemigo de Cristo y atenta más contra su fe que quien niegue todo el Evangelio e incluso todo el Nuevo y el Antiguo Testamento, porque, si permanece ese dogma, todo lo demás podría recuperarse en caso de que desapareciera de la fe de alguien, mientras que, por el contrario, si ese dogma sucumbiese, de nada valdrían el Evangelio ni el Nuevo y el Antiguo Testamento. Con esto ocurre como en las ciencias demostrativas, donde es peor errar en un principio que hacerlo en todas las conclusiones a la vez, pues quien yerra en las conclusiones, si se da la verdad del principio, puede, mediante una correcta argumentación, reconducir a la verdad toda la conclusión, mientras que, sin embargo, si yerra en un principio, se derrumbarán todas las conclusiones, porque se suprimirá aquello de dónde se derivan estas.

Para la defensa de este artículo de fe referente a la autoridad de la Iglesia, es decir, el que afirma que esta no puede errar, cualquier cristiano cree que se ha de luchar hasta la muerte más de lo que se haría por todas las cosas buenas y por la vida misma, porque en esta cuestión reside todo bien, así como nuestra salvación, el reino de los cielos y la vida eterna.

Por tanto, veneramos tan intensamente a la Iglesia Universal que, no sólo en los asuntos que atañen directamente a la fe, sino también en los que de alguna manera son complementarios a ella, afirmamos que no puede errar al establecerlos. Los concernientes directamente a la fe son el hecho de que Cristo fue engendrado por la Virgen y que murió por nosotros. En cambio, el que naciese el día veinticinco de diciembre o que muriese el día tercero de abril o en otra fecha no son cosas que pertenezcan a la fe directamente, puesto que, suponiendo que ello no fuese así, no disminuiría en nada la posición de los fieles ni la perfección de nuestra ley<sup>542</sup>, como tampoco lo haría en nada aquel bien que aguardamos<sup>543</sup>. Sin embargo, si la Iglesia Universal hubiera determinado tanto el día y el mes concreto en el que Cristo nació

---

<sup>542</sup> Se refiere a la nueva ley, recogida en el Nuevo Testamento.

<sup>543</sup> La salvación eterna.

como el día y el mes en que murió, reconozco que habría que aceptarlo como algo necesario, al no poder errar tampoco en esa cuestión.

No obstante, como se evidenciaba que la Iglesia Universal algunas veces yerra al establecer las cosas, como en ciertas ocasiones cuando juzga a alguien o le excomulga, se ha de aceptar que la Iglesia Universal, en los asuntos particulares y que no pertenecen directamente a la fe ni son complementarios de los que pertenecen a la fe, sí puede errar al definirlos, siendo ese el caso de los asuntos sobre los que litigan los propios particulares y que son ajenos a la fe, mientras que, por el contrario, en aquellos que atañen directamente a la fe o que son complementarios de los que pertenecen a ella, aunque sean asuntos particulares, la Iglesia Universal no puede errar.

De esta manera, el que Cristo naciese y muriese, o el que los Apóstoles predicaran por el orbe son asuntos particulares pero que, sin embargo, pertenecen directamente a la fe, por lo que en ellos la Iglesia no puede errar. Por su parte, el que Cristo naciese y muriese en tal día y mes o el que los Apóstoles predicaran en unas provincias u otras y que fueran condenados a morir por unos jueces u otros, son temas complementarios a los asuntos que pertenecen a la fe, por lo que si la Iglesia Universal se hubiera pronunciado sobre ellos habría que aceptarlos como verdaderos y ella no podría errar en eso. Por contra, el que un determinado hombre que en un juicio es acusado cometiese realmente tal delito o no lo cometiese, es algo que ni pertenece a la fe ni es complementario a lo que pertenece a la misma.

Por eso, el hecho de que en algunos temas puede la Iglesia errar, arrastrada por falsos testigos, no supone ningún inconveniente ni disminuye su autoridad en los asuntos que nos ha transmitido, sea en los relativos a la fe o en los referentes a las prácticas necesarias para la salvación.

Por lo dicho, y a pesar de tal posibilidad de error, mantenemos firmemente que, en virtud de un don de Cristo, nuestra Madre Iglesia no puede errar acerca de la fe ni acerca de las prácticas necesarias para la salvación. De esta manera y sobre esta base, todo lo dicho por ella lo recibimos con total y sincera reverencia, como si hubiera sido dicho por Cristo Nuestro Señor, pues es así como él desea que lo hagamos, de modo que con ello le honramos enormemente a él, a saber, porque a causa de la fe que poseemos



por causa de su bondad y de la veracidad de sus palabras, creemos en la Iglesia, a la que él mismo prometió asistencia eterna (Mt. 28). Y es así como se nos presenta la respuesta a este argumento.

## CAPITULUM LXXXI

**In quo respondetur ad quartam rationem principalem de approbatione librorum Augustini et inducit multas rationes evidentes ad probandum quod, cum Ecclesia approbat aliquem librum, non facit quod detur fides ei necessario, velut si contenta in eo fuissent determinationes Ecclesiae**

Quarta ratio erat quia dicebatur quod Augustinus dixerat Christum mortuum octavas calendas aprilis et, tamen, Ecclesia approbavit libros Beati Augustini, ergo necesse est eis adhibere fidem.

Respondendum quod libri Beati Augustini sunt approbati per Ecclesiam, sicut libri multorum aliorum quos Gelasius papa confirmavit, ut patet in illo capitulo “Sancta Romana” in *Decretis* (dist. 15) et, tamen, ob hoc non sequitur quod quidquid Augustinus dixerit tenendum sit tanquam verum necessario ob hoc quod Augustinus dixerit. Non, enim, sciunt isti arguentes quid sit approbatio Ecclesiae quantum ad aliquos libros, nec quid efficiat aut quantum conferat. Si, enim, approbatio Ecclesiae hoc sonaret quod diffinitio eius, scilicet, quod quando approbat libros alicuius auctoris ita haberentur contenta in illis libris, ac si omnia et singula essent per Ecclesiam determinata, iam tanta esset auctoritas librorum approbatorum sicut auctoritas Sacri Canonis Biblicae. Nam, quando Ecclesia aliquid determinat in fide, ita adhaerendum est illi propositioni ac si in Sacro Canone reperiretur, cum dicamus Ecclesiam in illa determinatione non potuisse errare. Si, igitur, Ecclesia approbans libros alicuius, censeatur hoc agere, scilicet, quod omnia ibi contenta approbat tanquam sint diffinitiones suae, iam non licebit de eis plus dubitare quam de assertionibus Ecclesiae circa fidem, sed Ecclesiae diffinitiones circa fidem aequiparantur Canonis Sacri, imo, Evangelicis, ut patet per Gregorium in *Registro* et habetur in *Decretis* (dist. 15, cap. “Sicut Sancti Evangelii”), ubi asserit se ita suscipere quatuor Generalia Concilia sicut Sancti Evangelii quatuor libros. Ergo, libri approbati per Ecclesiam aequiparantur Canonis, quod falsum est et satis apparet inconveniens.

Item patet hoc quia, hoc stante, quando aliqui libri per Ecclesiam approbati sunt diceremus quod contenta in quolibet illorum sunt ita vera, quod non potest esse falsa

nec licet de illis dubitari, quo dato sequeretur quod unus liber approbatus non esset maioris auctoritatis aut firmitatis quam alius, cum in nullo illorum possit esse error. Et, tamen, hoc est falsum, quia libri multorum doctorum sunt approbati, ut patet in allegato decreto Gelasii papae et, tamen, non sunt omnes illi eiusdem vel aequalis auctoritatis, sed quosdam veneramur in magna auctoritate, ut Augustinum, Hieronymum, Ambrosium et Gregorium, alios vero quosdam ibi nominatos in pauca reputatione et quasi ignotos tenemus.

Item patet quia, inter caeteros libros ibi ab Ecclesia approbatos, nominatur *Liber chronicorum* Pauli Orosii, qui multum ibi commendatur et, tamen, manifestum est quod nemo satis peritus audet confidenter asserere quod omnia tradita et scripta ibi per Paulum Orosium sint ita vera quod nullo modo liceat de illis dubitari, sicut de determinatis ab Ecclesia, quia Paulus Orosius scripsit pure historiam et comprehendit multa, et potissime de temporibus antiquissimis, de quibus tam pauca fides est apud historiographos propter nimiam antiquitatem quod vix quis adhibet illis fidem. Quod, ergo, Ecclesia alligaret ex necessitate iudicium nostrum ad credendum singula horum tanquam essent determinationes suae non est satis tutum dicere nec credo quod peritus vir asserat. Item, Paulus Orosius aliquando circa eandem rem allegat varios auctores, qui eam varie et contrarie referent, et ipse nescit cui illorum fidem adhibeat. Quomodo, ergo, Ecclesia per approbationem suam faciet necessaria ea quae suo auctori erant dubia et inter se contraria sunt, quorum necesse est alterum esse falsum, et ambo possunt esse falsa secundum legem contrariorum, subcontrariorum vel disparatorum. Absurdum, ergo, est dici talia esse per Ecclesiae approbationem facta necessaria, ita ut necessario illa credere debeamus, sicut determinationem Ecclesiae.

Item patet hoc esse falsum ex quadam distinctione quam facit Summus Pontifex circa auctoritatem Sanctorum Doctorum, ut Augustini, Ambrosii, Hieronymi et aliorum et formatur sic ratio, scilicet, quando aliquis liber seu aliqua opera alicuius doctoris approbantur per Ecclesiam, omnia illa opera et partes operis sortiuntur aequalem auctoritatem ex confirmatione vel approbatione Ecclesiae, cum Ecclesia non specialiter approbet unam partem libri vel operis, sed totum librum vel omnia opera. Si, ergo, per approbationem Ecclesiae hoc conferretur quod ipsa opera deberent teneri iam ut firmiter vera, sicut determinationes Ecclesiae, cum non possit esse maior auctoritas alicuius scripturae quam ut non possit dubitari de eius veritate, dicemus quod omnes partes

istorum operum approbatorum per Ecclesiam erant simpliciter aequales et eiusdem auctoritatis, cum de nullius partis earum veritate dubitari possit. Hoc, tamen, falsum est, quia libri approbati non sunt eiusdem auctoritatis in singulis suis partibus, quia in *Decretis* (dist. 20, cap. “De libellis et commentariis”) distinguit Summus Pontifex et etiam ibi Gratianus circa auctoritatem Sanctorum Doctorum. Et dicit quod, ubi isti dixerunt aliquid quod pertinet ad fidei declarationem et Sacrae Scripturae explanationem, magis credendum est Sacris Doctoribus quam Summis Pontificibus. Ubi, autem, dixerunt aliquid quod pertinet ad definitiones causarum, scripta Summorum Pontificum praeferunt scriptis Sanctorum Doctorum, quantumcunque sancti sint.

Item ex eodem fundamento arguitur sic, ubi opera Sanctorum Doctorum vel aliorum exponentium Sacram Scripturam procedunt ex solo acumine ingenii et ex peritia et exercitatione Scripturae et non tangunt ad materiam in qua requiratur auctoritas vel potestas, sicut est in expositionibus Sacrae Scripturae, praeferuntur doctores et expositores Summis Pontificibus. Ubi, autem, tangitur materia pertinens ad litigium et potestatem, non aequantur scripta eorum scriptis Summorum Pontificum.

Ex quo apparet quod plus profuit scriptis eorum proprium ingenium quam approbatio Ecclesiae et, tamen, nullum proprium humanum ingenium est tantae certitudinis quod errare non possit, nec tantae auctoritatis quod ei manifestissima ratione assentiri debeat vel credi quod ita sit, quia illud asserit, sicut dicit Augustinus et habetur in *Decretis* (dist. 9, cap. “Ego solis”), sed de quolibet creditur quod errare possit, ergo, cum maxima fides scriptorum istorum Doctorum Sanctorum sit propter eorum ingenium et peritiam Sacrae Scripturae, ut colligitur in *Decretis* (dist. 20, cap. “De libellis et commentariis”), pariter cum dictis Gratiani ibi et glossatorum, et nullum ingenium, quantumcunque sit, est tantae auctoritatis quin illud credatur posse errare et errasse, sequitur quod Ecclesiae, per suam approbationem, non contulit scriptis suis quod non esset de eis dubitandum, sed quod necessario illis assentiretur. Et, sic, libri approbati per Ecclesiam non habentur sicut determinationes factae ab Ecclesia.

Sed aliquis dicet quod isti doctores, quantumcunque essent altissimi ingenii, poterant errare, Ecclesia tamen postea, approbans eorum opera, ostendit quod nullo modo erraverunt et quod debet eis adhiberi fides necessario. Sed non stat, quia tunc omnia dicta ab eis in quacunque materia essent firmissima propter auctoritatem Ecclesiae et

non praeferret Papa auctoritatem suam operibus eorum in quibus non attenditur eorum ingenium, sicut nec illis in quibus procedunt ex solo ingenio et peritia, sed falsum est, ut probatum est supra.

Item, si Ecclesia scriptorum alicuius doctoris constitueret dicta irrefragabilia, id est, quod contradici eis non posset nec de eis liceret ullatenus dubitari, sicut nec licet dubitari de Ecclesiae determinationibus, necesse erat quod Ecclesia prius videret omnia illius doctoris et diligenter discuteret de singulis dictis eius, ad videndum si lateret in eis aliquis error, sicut fit in Conciliis Generalibus, qui repraesentant Ecclesiam Universalem et, nomine eius, loquuntur et diffiniunt, quia quando aliquid diffiniendum est, maxime si ad fidem pertinent, diligentissime per congregatorem videtur et permittitur quibuscunque obiicere, ut sic videatur veritas antequam diffiniatur. Et, cum sit tanta Patrum numerositas et tam periti viri ex omnibus partibus mundi, etiam si res solo humano ingenio ageretur, difficile erat errare. Quanto magis cum Spiritus Sanctus dirigat actiones synodales? Si, autem, Ecclesia approbaret opera alicuius, non discussis sic diligenter singulis particulis eius, constitueret se in magno periculo, quia posset fortassis apparere postea aliquid quod falsum esset et illuderetur Ecclesiae auctoritas et firmitas.

In approbandis tamen libris quorumcunque Ecclesia nunquam tenuit istum modum, quod synodaliter congregata ut de singulis propositionibus eius et particulis disputando diligenter diffiniret, quia isto modo non fuisset facta approbatio unius de libris Augustini in ducentis annis, etiam Ecclesia semper actu congregata, cum videamus quod in omnibus Conciliis Generalibus, tam in eis quae nostri temporis sunt quam in eis quae nostra non vidit aetas, super parvis et paucis articulis magnorum temporum contentiones et discussiones fuerunt ante determinationes, quanto magis quia tot sunt libri Augustini ut in mille annis hoc modo plena non fieret discussio et definitio. Quid de libris Hieronymi, Ambrosii et Gregorii et reliquis quos approbavit Ecclesia, de quibus in illa decretali Gelasii papae in *Decretis* (dist. 15, cap. “Sancta Romana”). Nam, etiamsi a Christi morte usque huc semper actu sedisset de his agendo non explevisset, retento modo suo quem tenet et tenuit semper in definitionibus suis.

Item, et potissime, quia quidam libri sunt de quorum doctorum veritate nullo modo poterat constare Ecclesiae, etiam si per multos annos disputaret et discuteret, sicut est de

*Libro chronicorum* Pauli Orosii, qui inter caeteros ab Ecclesia approbatus et laudatus nimium est, ut patet in allegata decretali Gelasii papae. Nam ille totus est de gestis temporum, et potissime de antiquissimis, de quibus ipse non collegit fidem nisi ex dictis praecedentium chronographorum, quos interdum allegat, cum ipse non interfuerit omnibus illis de quibus agit. Ecclesia etiam non poterat cognoscere veritatem dictionum istorum, nisi adhibendo fidem antiquis chronographis, quorum plerosque errare constat, quia in eodem facto inter se dissentiunt, ergo non posset Ecclesia tenere istum modum in approbatione libri Orosii et aliorum historicorum. Et, tamen, ille et alii similes approbati sunt, ergo Ecclesia non tenuit modum suum in approbatione illorum, ita ut constaret ei, quod vera erant omnia quae approbat.

Item Ecclesia approbat aliquos libros quos nunquam vidit, sive per Ecclesiam accipias Papam approbantem, sive verius Concilium Generale, cui magis nomen Ecclesiae competit et rectius convenit approbatio librorum. Nam omnes libri et opuscula Augustini approbata sunt, ut patet in praedicta decretali Gelasii, et opera Augustini tot sunt quot nunquam alicui occurrat legere, nec habere, ut ait Isidorus in libro *Etymologiarum*, capitulo “De his qui multa opuscula ediderunt”.

Etiam omnia opera Origenis approbantur praeter ea quae Hieronymus condemnat, et, tamen, tot libros fecit Origenes ut in nullo loco inveniantur. Nam Hieronymus refert se habuisse in libraria sua septem millia librorum de libris quos confecit Origenes, ut ait Isidorus, ut supra, non ergo potuit unquam occurrere, vel saltem non est verisimile, quod omnia ista occurrissent ad hoc ut discuteretur de eis per Ecclesiam quando approbarentur.

Item patet quod intenditur quia idem facit Ecclesia quando reprobat aliquos libros et quando approbat alios, licet contrario modo. Et, tamen, quando condemnat et reprobat aliquos libros tanquam erroneos, non reprobat singillatim quaelibet dicta eorum, ita ut in eis nihil relinquatur quod non sit reprobatum, quia tunc necesse erat reprobari aliquas veritates catholicas, cum nullus liber sit qui tot errores contineat quin inter illos aliquod verum habeat. Et, tamen, Ecclesia nunquam verum condemnat, ergo non reprobat singulas partes libri quando condemnat aliquem librum, ita quando approbat aliquem librum non approbat singulas partes eius, et sic libri approbati ab Ecclesia non sunt sicut diffinitiones eius.

Item patet hoc fortissime et evidentissime, scilicet, si Ecclesia, aprobando aliqua opera, faceret quod deberet eis fides adhiberi ita ut non liceret dubitari de fide et veritate illorum, sequeretur quod Ecclesia assereret contradictoria pro eodem tempore esse vera et esse tenenda. Sed hoc est impossibile, ergo non sic Ecclesia approbat. Probatur hoc quia Ecclesia aprobavit omnia opera Augustini et Beati Hieronymi et, tamen, isti duo contradicunt interdum sibi directe et formaliter in multis locis, patet hoc primo quantum ad fidem scriptorum septuaginta interpretum, quia vult Augustinus quod debeat dari septuaginta interpretibus fides necessaria, innuens quod Spiritu Sancto dictante transcripserunt quilibet eorum quod ostendit, scilicet, quia, cum essent septuaginta fuerunt singuli per singulas cellas in Alexandria a rege Ptolomaeo positas, singulique singulas translationes fecerunt quae, cum postea legerentur, inventum est omnes esse concordantes, ita ut nulla a caeteris nec in una litera aut apice discordaret. Quod satis ostenditur esse opus Spiritus Sancti. De his Augustinus secundo libro *De doctrina christiana*. Hieronymus, autem, e contrario illos non fuisse propheticè scribentes aut Spiritu Sancto spiritualiter dirigente, sed per solam peritiam legis et verborum copiam in utroque, scilicet, hebraeo et graeco idiomate. Unde graviter invehitur hic Hieronymus contra Augustinum, licet non declarat, dicens: “nescio quis primus auctor septuaginta cellulas quae vulgo sine auctore iactantur suo mendacio construxerit” et ibi, quasi irridens, dicit quod non est dicendum septuaginta interpretes spiritu prophético afflatos scripsisse, nisi pariter dicamus quod Cicero et *Oeconomicum* Xenophontis spiritu rhetorico afflatus transtulerit. De hoc ipse Hieronymus in prologo secundo super Genesim, qui incipit: “Desiderii mei”.

Discordant etiam Hieronymus et Augustinus super observationibus legalibus, quo tempore cessaverunt, et contradicunt sibi manifeste, ita ut unus dicat alteri: “tu dicis sic et ego dico sic”. Imo, interdum ibi Hieronymus Augustinum haeretica dicere asserit, ut patet in epistolis suis quas sibi mutuo scribebant, quae in multis locis habentur. Et satis refert Bonaventura istam discordiam in scripto suo super quartum sententiarum. Discordant etiam super origine animae, de qua ambo satis disputant, ut patet etiam ex eisdem epistolis.

Ecce, ergo, cum isti duo Sancti Doctores interdum contradictoria formaliter, interdum vero contraria sentiant, necesse est aut unum eorum errare aut ambos, secundum legem contradictionum et contrariorum. Ecclesia, tamen, approbat opera

istorum amborum, necesse est ergo quod aut ipsa asseruerit contradictoria esse vera circa fidem, quod est impossibile, cum non solum iam erraret in fide, sed et manifeste convinceretur insipiens quod nec excogitandum nec audiendum est, aut non approbaverit opera istorum ita ut assereret omnia contenta in illis esse vera, sed aliquid aliud approbando fecit.



## CAPÍTULO LXXXI

**Donde se responde al cuarto argumento básico sobre la aprobación de las obras de Agustín y se plantean muchas razones manifiestas para mostrar que, cuando la Iglesia aprueba alguna obra, eso no conlleva que se le otorgue crédito de modo necesario, como si las cosas contenidas en ella fuesen determinaciones de la propia Iglesia**

La cuarta cuestión<sup>544</sup> venía determinada por cuanto que se decía que Agustín había sostenido que Cristo murió el día octavo de las calendas de abril y, con todo, la Iglesia aprobó las obras de San Agustín, por lo que resulta necesario que se otorgue crédito a las mismas.

A eso se ha de responder que es cierto que las obras de San Agustín fueron aprobadas por la Iglesia, igual que las de muchos otros autores que el papa Gelasio confirmó, tal como se aprecia en aquel capítulo “Sancta Romana”, contenido dentro de los *Decretos* (dist. 15), si bien no se deriva de ello que todo lo que Agustín afirmó se haya de considerar necesariamente verdadero por el mero hecho de que él lo haya dicho. En realidad, quienes argumentan eso no conocen en qué consiste la aprobación de la Iglesia en lo que se refiere a las obras ni qué conlleva o qué supone esa aprobación. Es así que, si la aprobación de la Iglesia significara estrictamente lo que indica el término, a saber, que cuando aprueba las obras de algún autor se incluye todo lo contenido en ellas, como si todas y cada una de sus ideas hubiesen sido establecidas por la Iglesia, la autoridad de las obras aprobadas ya sería tan grande como la del Sagrado Canon de la Biblia, pues, cuando la Iglesia establece algún asunto de fe, este se ha de creer igual que si apareciera en el Sagrado Canon, pudiendo afirmar que en aquella proposición la Iglesia no ha podido cometer error. Por consiguiente, si se considera que la Iglesia, al aprobar las obras de alguien, actúa así, es decir, que aprueba todo lo que allí se recoge como si fuesen determinaciones suyas, ya no estará justificado dudar más de ellas que de las mismas afirmaciones de la Iglesia acerca de la fe, puesto que las definiciones de la Iglesia en materia de fe se equiparan al Sagrado Canon o, más aún, a los Evangelios,

---

<sup>544</sup> Véase nota 429.

tal y como se muestra en el *Registro* de Gregorio y se recoge en los *Decretos* (dist. 15, cap. “Sicut Sancti Evangelii”), donde Gregorio sostiene que considera a los cuatro Concilios Generales iguales a los cuatro libros de los Sagrados Evangelios<sup>545</sup>. De esta manera, las obras aprobadas por la Iglesia serían equiparables al Canon, lo que resulta ser falso y obviamente desproporcionado.

De igual modo es evidente esto último si tenemos en cuenta que, en caso de mantener la teoría anterior, cuando algunas obras hubieran sido aprobadas por la Iglesia diríamos que los contenidos de cualquiera de ellas son verdaderos, puesto que no podrían ser falsos al no estarnos permitido dudar de los mismos, de lo que se derivaría que una obra aprobada no poseería mayor autoridad y firmeza que otra, puesto que en ninguna de ellas podría existir error. Y, sin embargo, eso es falso, debido a que las obras de muchos doctores han sido aprobadas, según consta en el referido decreto del papa Gelasio, y, no obstante, no poseen todos ellos la misma autoridad, pues a algunos los veneramos como grandes lumbreras, como ocurre con Agustín, Jerónimo, Ambrosio y Gregorio<sup>546</sup>, mientras que a otros allí referenciados les tenemos en poca estima y de hecho casi nos son desconocidos.

También se aprecia que, entre las demás obras aprobadas por la Iglesia allí<sup>547</sup>, se recoge el *Libro de las Crónicas* de Paulo Orosio<sup>548</sup>, al que se alaba mucho en ese lugar, aunque, sin embargo, es evidente que ningún hombre docto osa asegurar abiertamente que todas las cosas transmitidas y escritas allí por Paulo Orosio son tan verdaderas que de ninguna manera se pueda dudar de ellas, como sí es el caso de los asuntos establecidos por la Iglesia, puesto que Paulo Orosio escribió un relato histórico y en él trató muchas cosas, principalmente sobre tiempos antiquísimos, a las cuales se concede

---

<sup>545</sup> Véase nota 436.

<sup>546</sup> En el decreto, Gelasio se refiere a Gregorio Nacianceno y no al papa San Gregorio, puesto que este último vivió después que él.

<sup>547</sup> En el decreto del papa Gelasio.

<sup>548</sup> Pablo Orosio fue un eclesiástico y escritor hispano de la época de las invasiones bárbaras. Tuvo contacto con figuras de la talla de San Agustín y San Jerónimo. Su obra fundamental son las *Historiae adversus paganos* (*Historias contra los paganos*), que nuestro autor cita como el *Libro de las Crónicas* y donde presenta la historia de la humanidad hasta su época bajo un prisma providencialista, en la línea de *La Ciudad de Dios* agustiniana.

tan poca fe por parte de los historiadores a causa de su enorme antigüedad que apenas alguien les da crédito. Por lo tanto, el que la Iglesia nos obligara a creer todos los detalles de estas narraciones como si fueran determinaciones suyas es algo improbable y no creo que ningún hombre docto lo comparta. De hecho, Paulo Orosio cita en ocasiones a distintos autores a propósito de una misma cuestión, los cuales la recogen de modo diverso y hasta contrario, tanto que incluso él desconoce a quién de ellos deber dar crédito. De este modo, pues, la Iglesia haría necesarias con su aprobación cosas que para su autor eran inciertas e incluso cosas contrarias entre sí, a pesar de que obviamente una de ellas sería falsa, o incluso todas, en función de la ley de las proposiciones contrarias, subcontrarias y contradictorias<sup>549</sup>. De manera que es absurdo que se diga que tales cosas han sido dotadas de verdad mediante la aprobación de la Iglesia y que por este motivo debemos creerlas, al ser fruto de una determinación de la Iglesia.

Análogamente se muestra que eso es falso a partir de cierta distinción<sup>550</sup> que dedica el Sumo Pontífice a la autoridad de los Santos Doctores, como Agustín, Ambrosio, Jerónimo y otros, de la que se deriva la idea de que cuando algún libro o algunas obras de un doctor son aprobados por la Iglesia, todos estos trabajos, incluyendo sus partes individuales, obtienen igual autoridad de esa confirmación o aprobación de la Iglesia, puesto que la Iglesia no aprueba una parte delimitada del libro o la obra, sino todo su contenido. Así, pues, si la aprobación de la Iglesia significara que esas obras deben tenerse como completamente verdaderas, tal y como ocurre con las determinaciones que lleva a cabo dicha Iglesia, no pudiendo por ello tener mayor autoridad ningún otro escrito y no pudiendo ponerse en duda su veracidad, concluiríamos que todas las partes de esas obras aprobadas por la Iglesia son completamente iguales y de idéntica autoridad, al no poderse dudar de la verdad de ninguna parte de ellas. Esto, no obstante, es falso, porque las obras aprobadas no poseen idéntica autoridad en todas y cada una de

---

<sup>549</sup> La lógica distingue entre proposiciones contrarias, subcontrarias y contradictorias. Dos proposiciones son contrarias cuando no pueden ambas ser verdaderas, por lo que ha de ser falsa una de ellas o las dos. Son subcontrarias cuando no pueden ambas ser falsas, siendo por ello una verdadera o incluso las dos. Son contradictorias cuando forzosamente una es falsa y la otra verdadera, no admitiéndose que ambas sean falsas o que ambas sean verdaderas. Ante esto, es evidente que si dos autores dicen cosas tanto contrarias como contradictorias en ningún caso pueden ambos decir la verdad.

<sup>550</sup> Se refiere a la distinción 15 (capítulo “Sancta Romana”) del *Decreto de Graciano*.

sus partes, dado que en los *Decretos* (dist. 20, cap. “De libellis et commentariis”) establece distinciones el Sumo Pontífice, y también lo hace Graciano, entre la autoridad de los diversos Santos Doctores. Y dice que, en caso de que estos dijeran algo que corresponda a una declaración de fe o a una explicación de la Sagrada Escritura, se ha de otorgar más crédito a los Santos Doctores que a los Sumos Pontífices. En cambio, si dijeran algo que se refiriese a resoluciones de procesos, los escritos de los Sumos Pontífices serían antepuestos a los escritos de los Santos Doctores, por santos que estos sean.

De lo dicho se deriva también que, cuando las obras de los Santos Doctores o de otros comentadores de la Sagrada Escritura procedan de la sola agudeza de su ingenio y de su pericia y conocimiento de la Escritura y no afecten a una materia en la que se requiera alguna autoridad o poder, como ocurriría con las interpretaciones de la Sagrada Escritura, se antepondrán los doctores y los comentadores a los Sumos Pontífices. Por contra, cuando se trate de un asunto concerniente a un litigio o potestad, los escritos de ellos no son equiparables a los escritos de los Sumos Pontífices.

De esto se sigue que ha sido de mayor utilidad para los escritos de los Santos Doctores su propio ingenio antes que la aprobación de la Iglesia y, sin embargo, ningún ingenio humano proporciona una certeza tan completa que no admita error, ni tampoco tanta autoridad que deba ser aceptado como un argumento incuestionable, ni que se crea que es así lo que afirma, tal como mantiene Agustín y se recoge en los *Decretos* (dist. 9, cap. “Yo solamente”), pues de cualquier persona se piensa que puede errar, por lo que, como el gran crédito que poseen los escritos de esos Santos Doctores viene determinado por su ingenio y pericia respecto a la Sagrada Escritura, según se deriva de los *Decretos* (dist. 20, cap. “De libellis et commentariis”) e igualmente de las palabras de Graciano y de los glosadores, y ningún ingenio, por eminente que sea, posee tanta autoridad como para que no se crea que pueda errar ni que nunca lo haya hecho, es obvio que la Iglesia, con su aprobación, no ha querido indicar de los escritos que no se deba dudar de sus autores, sino simplemente que los aprobaba como necesarios. Y, de esta forma, las obras aprobadas por la Iglesia no son consideradas iguales a las determinaciones realizadas por ella.

Pero alguien dirá que aunque esos doctores, por grande que fuera su ingenio, podían errar, sin embargo la Iglesia, al aprobar posteriormente sus obras, evidenció que no habían errado en nada y que se les debe dar un crédito incuestionable. No obstante, eso no se sostiene, porque entonces todas las cosas dichas por ellos relativas a cualquier asunto tendrían una total consistencia a causa de esa autoridad de la Iglesia, de modo que el Papa no antepondría su autoridad a las obras de los autores en los que no se aprecia el ingenio de estos, como tampoco lo haría respecto a aquellas que sí proceden de su solo ingenio y pericia, algo que es falso, según antes se ha demostrado.

De igual manera, si la Iglesia tiene por irrefutables las afirmaciones contenidas en las obras de un doctor concreto, es decir, tal que no se pudieran contradecir y que no estuviera permitido que se cuestionen bajo ninguna circunstancia, lo mismo que no se permite que se dude de las determinaciones de la Iglesia, sería necesario que primero la Iglesia leyera todo lo escrito por ese doctor y que analizara escrupulosamente todas y cada una de sus ideas, con el fin de ver si subyacía algún error en ellas, tal y como se hace en los Concilios Generales, los cuales representan a la Iglesia Universal y, en nombre de esta, exponen y definen las cosas, porque cuando algo ha de ser determinado, máxime si pertenece a la fe, se examina detenidamente por la congregación y se permite que cualquiera haga las objeciones que estime oportunas, para que de esta manera se obtenga la verdad total antes de proceder a su institucionalización formal. Procediendo así, al ser tan elevada la cantidad de Padres y tantos los hombres doctos de todos los rincones del mundo ya sería difícil errar en la cuestión, aunque la misma fuera determinada únicamente con el ingenio humano. ¿Cuánto más lo sería teniendo en cuenta que es el Espíritu Santo quien dirige los actos conciliares? Por otra parte, si la Iglesia aprobara las obras de alguien sin analizar detalladamente todas y cada una de sus ideas, se incurriría en un grave peligro, porque quizá podría vislumbrarse posteriormente algo que fuera falso y, con ello, se malograría la autoridad y la solidez de la Iglesia.

Pese a todo, al aprobar las obras de cualquier autor la Iglesia siempre procede así, es decir, que nunca, reunida en Concilio para tal cuestión, analiza escrupulosamente todas las ideas del autor y discute todos sus elementos, puesto que en ese caso no se habría alcanzado la aprobación de una sola obra de Agustín ni en doscientos años, incluso si la Iglesia hubiera estado permanentemente reunida, pues se observa además que en todos

los Concilios Generales, tanto en los que pertenecen a nuestra época como en aquellos de los que no ha sido testigo nuestro tiempo, las disputas y las deliberaciones precedieron a las determinaciones durante un amplio lapso temporal, incluso si trataban de pocos asuntos y de escasa importancia, cuanto más que son tantas las obras de Agustín que ni en mil años se llevaría a cabo mediante este procedimiento su completa discusión y determinación. Y qué puede decirse de las obras de Jerónimo, de Ambrosio, de Gregorio<sup>551</sup> y de todos los demás autores aprobados por la Iglesia, de los cuales se trata en aquella decretal del papa Gelasio recogida en los *Decretos* (dist. 15, cap. “Sancta Romana”). En verdad, incluso si desde la muerte de Cristo hasta nuestros días hubiera estado la Iglesia ocupándose de ellas continuamente y sin interrupción y manteniendo el método que tiene y que siempre ha tenido para establecer sus determinaciones, no hubiera completado la tarea.

Por otra parte, y esto es importantísimo, no hay que perder de vista que existen algunas obras en las que de ninguna manera podría tener conocimiento la Iglesia de la veracidad de sus autores, aunque las analizara y debatiera durante muchos años, como ocurre con el *Libro de las Crónicas* de Paulo Orosio, obra que ha sido aprobada por la Iglesia y es ensalzada sobremanera por encima de las demás, tal como se muestra en la citada decretal del papa Gelasio. Toda ella se refiere a hazañas de épocas pasadas, y de modo especial de tiempos muy antiguos, de los que el autor no tuvo conocimiento sino a partir de los testimonios de los cronistas precedentes, a los que en ocasiones cita, al no haber estado presente él en todo aquello que trata. Tampoco la Iglesia podía conocer la verdad de sus afirmaciones, salvo dando crédito ciego a esos antiguos cronistas, a pesar de que se tiene constancia de que la mayoría de ellos erraron, puesto que difieren entre sí a propósito de un mismo hecho, por lo que la Iglesia no puede utilizar el procedimiento referido para la aprobación de la obra de Orosio ni de los demás historiadores. Y sin embargo este autor, como también otros similares, fueron aprobados. Por lo tanto, la Iglesia no poseyó un método rígido para la aprobación de los mismos, por medio del cual tuviera constancia de que era verdadero todo lo que aprobaba.

---

<sup>551</sup> Referencia a Gregorio Nacianceno (véase nota 546).

También la Iglesia ha aprobado algunas obras que nunca examinó, ya se entienda por Iglesia el Papa que lo hizo o mejor el Concilio General, a quien le pertenece con más derecho la denominación de Iglesia y a quien propiamente le corresponde la aprobación de las obras. De este modo, todas las obras y opúsculos de Agustín fueron aprobados, tal y como se recoge en la referida decretal de Gelasio, pero las obras de Agustín son tantas que nunca alguien pudo leer todas, ni siquiera poseerlas, como afirma San Isidoro en su libro de las *Etimologías*, en el capítulo “Sobre aquellos autores que han editado muchas obras”<sup>552</sup>.

Por otro lado, también todas las obras de Orígenes<sup>553</sup> fueron aprobadas, exceptuando las que Jerónimo condena<sup>554</sup>, y, no obstante, Orígenes compuso tantas obras como nunca se haya visto, dado que Jerónimo relata que poseyó en su biblioteca siete mil de los libros que compuso Orígenes<sup>555</sup>, por lo que, siguiendo lo que dice Isidoro e igual que sucede en el caso anterior, es obvio que no pudo nunca darse la situación, o al menos no es plausible, de que todas ellas hubiesen pasado por al análisis de la Iglesia cuando fueron aprobadas<sup>556</sup>.

Por la misma razón, debe suponerse que la Iglesia procede de igual forma cuando censura algunas obras que cuando las aprueba, aunque actúe de modo inverso. Por eso, cuando condena y censura algunas obras como erróneas, no censura todas y cada una de las ideas contenidas en ellas, de manera que no se encuentre en ellas nada que no sea rechazado, porque entonces sería necesario que fuesen censuradas algunas verdades

---

<sup>552</sup> *Etimologías* VI, 7.

<sup>553</sup> Orígenes de Alejandría (185-254 d.C.) es uno de los Padres de la Iglesia. De gran erudición, contribuyó a la formulación del dogma trinitario, si bien después de su muerte algunas de sus doctrinas fueron calificadas de heterodoxas. Escribió muchísimas obras, aunque la mayoría se han perdido o fueron destruidas a raíz de las polémicas que se suscitaron a causa de su doctrina.

<sup>554</sup> *Decreto*, dist. 15. La actitud de Jerónimo hacia la figura de Orígenes fue cambiante y ambivalente. En un principio admiró sus teorías y su obra, para luego ir modificando su actitud hasta rozar en un rechazo total hacia el autor. No obstante, ya se ha indicado en la nota anterior los problemas que la doctrina origenista levantó entre la intelectualidad de la época.

<sup>555</sup> San Isidoro recoge que San Jerónimo afirmó haber leído seis mil libros de Orígenes (*Etimologías* VI, 7).

<sup>556</sup> También Isidoro cita a Orígenes como un autor prolífico en obras. Véase *Etimologías* VI, 7. Probablemente, Alfonso de Madrigal tome estas informaciones de la obra isidoriana.

católicas, al no existir ninguna obra que contenga tantos errores como para que no se encuentre entre ellos nada verdadero. Y como, sin embargo, la Iglesia nunca condena algo verdadero, es evidente que no reprueba todas las partes de la obra cuando condena algún libro, de igual modo que cuando aprueba alguna obra no aprueba específicamente todas y cada una de las partes de ella, por lo que los libros aprobados por la Iglesia no tienen el mismo carácter que las definiciones que establece ella.

También se muestra esto intensa y manifiestamente si consideramos que en caso de que la Iglesia, al aprobar algunas obras, hiciera que tuviéramos que concederles tal crédito que no se pudiera dudar de la fe y de la verdad de ellas, de eso se seguiría que la Iglesia afirmaría que cosas contrarias eran verdaderas al mismo tiempo y que habrían de ser tenidas por tales. No obstante, eso es imposible, por lo que la Iglesia no lo aprueba así. Esto se constata mediante el hecho de que la Iglesia aprobó todas las obras de Agustín y de San Jerónimo y, sin embargo, esos dos autores se contradicen, a veces abierta y formalmente, en muchos aspectos, lo que se aprecia en primer lugar en lo que se refiere a la credibilidad hacia los setenta traductores<sup>557</sup>, puesto que Agustín pretende que deba darse indudable fe a los setenta traductores, insinuando que todo ellos llevaron a cabo su labor mediante un dictado del Espíritu Santo, lo que se evidencia, a saber, teniendo en cuenta que, siendo setenta, fue cada uno de ellos a una de las celdas instaladas por el rey Tolomeo en Alejandría, haciendo por eso cada uno de ellos la traducción en una celda distinta, si bien cuando después fueron leídas se halló que todas eran idénticas, de manera que ninguna difería de las otras en ninguna letra o punto. Ello nos hace ver fehacientemente que en el proceso intervino el Espíritu Santo. Sobre esto trata Agustín en el libro segundo de su obra *Sobre la doctrina cristiana*<sup>558</sup>. Jerónimo, en cambio, no piensa que aquellos traductores estuviesen inspirados por un don profético, ni que el Espíritu Santo les dirigiera espiritualmente, sino que fue por su sola pericia ante la ley y por su facilidad de palabra en cada una de las lenguas que manejaban, a saber, el hebreo y el griego. En relación a este asunto arremete violentamente Jerónimo contra Agustín, aunque no lo declare abiertamente, al decir: “desconozco qué autor ha

---

<sup>557</sup> Se refiere a los traductores al griego de la Biblia hebrea, que dieron lugar a la versión bíblica conocida como la *Biblia de los Setenta* o *Biblia Septuaginta*, redactada en los siglos III y II a.C. en Alejandría por orden del rey Ptolomeo II y que, según la tradición, fue realizada por setenta autores de forma independiente, aunque al final las traducciones de todos coincidieron plenamente.

<sup>558</sup> *Sobre la doctrina cristiana* II, XV.



levantado la fábula de setenta celdas que se dice que funcionan sin autor” y allí, casi burlándose, dice que no ha de sostenerse que setenta traductores hayan escrito movidos por un espíritu profético, salvo que digamos igualmente que Cicerón<sup>559</sup> y el *Económico* de Jenofonte<sup>560</sup> actuaron movidos por un espíritu retórico. Sobre esto trata el propio Jerónimo en el prólogo a su segundo comentario sobre el Génesis, que empieza así: “De mi deseo...”<sup>561</sup>.

Discrepan también Jerónimo y Agustín acerca de en qué momento cesó la observación de las leyes, tanto que se contradicen entre sí de modo manifiesto y uno llega a decir al otro: “tú sostienes esto y yo sostengo esto otro”. Es más, en ocasiones Jerónimo asegura que Agustín sostiene doctrinas heréticas, como se refleja en las epístolas que mutuamente se escribían y que se encuentran en muchos lugares<sup>562</sup>. Buenaventura refiere detalladamente esa discordia en su escrito sobre la cuarta sentencia<sup>563</sup>. Igualmente discrepan sobre el origen del alma, cuestión en la que ambos disputan grandemente, como también se aprecia en las referidas epístolas<sup>564</sup>.

---

<sup>559</sup> Famoso filósofo y político romano del siglo I a.C. De condición patricia, fue el más célebre orador de Roma.

<sup>560</sup> Historiador y filósofo griego (431-354 a.C.) autor, entre otras obras, del *Económico*, un diálogo socrático donde se discute sobre agricultura y economía doméstica.

<sup>561</sup> Se trata del *Comentario al Pentateuco de Moisés*. En ningún caso hay referencias a Agustín, al menos de forma directa.

<sup>562</sup> Dentro de las múltiples desavenencias habidas entre San Agustín y San Jerónimo se halla la relativa a la observancia de la antigua ley (por ejemplo la práctica de la circuncisión) entre los primeros cristianos. San Jerónimo considera las viejas prácticas totalmente inútiles y, por lo tanto, sostiene que ya estarían desterradas en el momento de la promulgación del Evangelio. Por el contrario, San Agustín piensa que, aunque ya no sean útiles, tampoco serían perjudiciales (así lo confiesa a Jerónimo en su carta 82). Esta disparidad de pareceres alimentó la distinta interpretación que ambos realizan del llamado “incidente de Antioquía” que se recoge en Gál. 2, cuando Pablo reprende a Pedro por hacer cumplir la ley mosaica a los gentiles convertidos al cristianismo. San Jerónimo defiende que el reproche de Pablo a Pedro es simbólico y fruto de la connivencia de ambos, como forma de dejar clara la inutilidad de la práctica de la vieja ley entre los cristianos, mientras que San Agustín cree que la actitud reprochada a Pedro era real y que esta la observaba, sea realmente censurable o no.

<sup>563</sup> *Sentencias* 4, dist. 3, parte 2, art. 3, cuest. 2, donde se tratan ampliamente las discrepancias sugeridas en la nota anterior.

<sup>564</sup> El tema del alma (origen, destino, naturaleza, etc.) ha suscitado en muchas ocasiones controversias teológicas a lo largo de la historia. En relación a su origen, San Agustín defendió, aunque con vacilaciones, el traducionismo (las almas son transmitidas de padres a hijos), mientras que San Jerónimo se inclinó por el

He aquí, pues, que como esos dos Santos Doctores defienden a veces cosas incompatibles entre sí, incluso a veces opuestas directamente, es necesario o que uno de los dos yerre o que lo hagan ambos, en función de la ley de los principios contradictorios o contrarios<sup>565</sup>. No obstante, la Iglesia ha aprobado las obras de los dos autores, luego es obvio que, o bien ella admite que cosas contrarias acerca de la fe pueden ser todas verdaderas, lo que resulta imposible, ya no sólo que ella errara en la fe sino también que intentara insensatamente convencer de algo que no puede ser concebido ni oído, o bien no ha aprobado las obras de esos autores pretendiendo que todo lo que se contiene en ellas sea verdadero, sino que en realidad lo ha hecho para aprobar alguna cuestión concreta.

---

creacionismo (el alma de cada ser es creada directamente por Dios). Estas cuestiones fueron objeto de varias de las cartas que ambos se escribieron, caso, entre otras, de la 166, que Agustín dirige a Jerónimo.

<sup>565</sup> Véase nota 549.

## CAPITULUM LXXXII

**Quod, quando Ecclesia approbat opera alicuius doctoris, non approbat omnia contenta in illis nec asserit omnia illa esse vera, imo, nec unam propositionem, et ponuntur septem causae quare Ecclesia nunquam approbavit sic opera alicuius doctoris, quod dicat debere assentire illis necessario tanquam diffinitionibus suis**

Dicendum, ergo, quod, quando Ecclesia approbat opera alicuius doctoris, non approbat singillatim omnia dicta in illis operibus, imo, quod plus est, nullum dictum approbatur, nec per hoc obligat nos ad credendum illa necessario esse vera, nec etiam asserit illa esse vera, quia ad hoc oporteret quod Ecclesia discuteret singula dicta illorum librorum, ut videret an continerent veritatem, et, tamen, Ecclesia nunquam hoc fecit circa scripta alicuius doctoris propter multa.

Primo, quia non posset sufficere infinitis difficultatibus et sumptibus et oporteret manere longissimis temporibus. Nam, si in determinationibus tam paucorum articulorum, Ecclesia synodaliter congregata sedit tam longis temporibus et vix poterat deducere ad fidem determinationes istas, quanto magis si in magnis libris Augustini, Hieronymi et aliorum sanctorum qui approbati sunt, ubi tanguntur interdum inextricabiles dubitationes, insistendum esset circa singula dicta et propositiones ipsorum librorum. Nunquam enim in his esset finis.

Secundo, non facit Ecclesia hoc propter suam certitudinem et auctoritatem inamittendam, nam Ecclesia Universalis, id est, congregata synodaliter, non potest errare, maxime in fide, ut supra probatum est. Si, autem, Ecclesia tot libros approbaret efficiendo singula quae in eis sunt necessaria, ita ut in eis non posset dubitari nec contradici illis, poneret auctoritatem suam in periculo, quia multi dubitarent an omnia quae in illis continebantur erant vera, potissime cum auctores eorum aliqua retractassent et dubitando de hoc, periret auctoritas Ecclesiae, nam, cum Ecclesia diffinitivisset illa esse vera et necessario illis fore assentiendum, quicumque dubitaret an aliquid de ibi contentis esset verum, crederet Ecclesiam potuisse errare in diffiniendo de illis, quia, si crederet Ecclesiam non posse errare, non dubitaret de determinatis ab ea. Et sic Ecclesia perderet auctoritatem suam et, tamen, Ecclesia maxime laborare debet pro ista

auctoritate, quia, ut supra declaratum est, inter omnes articulos fidei nullus est maioris necessitatis quam iste de Ecclesia Catholica, id est, Universali, quod non possit errare, quia, isto stante, omnes alii articuli stant, et hoc pereunte vel infirmato, caeteri pereunt. Cum, autem, Ecclesia pauca diffiniat, asserens illa necessario tenenda, ut suas diffinitiones, non est periculum dubitationis auctoritatis, quia circa paucissima et quae Ecclesia cum tanta maturitate et temporis longitudine diffinit, nemini rationabiliter occurrere potest dubium de errore, nam, ut supra dictum est, etiamsi res synodalis solum humanitus ageretur, non assistente specialiter Spiritu Sancto, cum sit ibi tanta copia Patrum et peritissimorum virorum in omni disciplina collectorum de omni parte orbis, et, antequam quidquam diffiniatur tot discussiones fiunt et in tanto tempore difficile erat quod talis congregatio erraret. Ideo, sic se habentibus rebus, non erit homini durum credere quod Ecclesia Universalis non potest errare, nec erit occasio homini ad dubitandum an Ecclesia erret in his quae determinat.

Tertio, facit hoc Ecclesia quia quodammodo videtur iniustum quod alicuius doctoris de quo non constet quod locutus est per Spiritum Sanctum Ecclesia sic approbaret opera, ita quod haberentur ut diffinitiones factae ab ea. Nam, hoc dato, essent talia opera eiusdem auctoritatis cum libris sacris canonicis, de quibus nulli licet dubitare an verum contineant, sed credere debent omnes quod scriptores librorum istorum errare aut mentiri non potuerunt, quia Spiritu Sancto dictante loquebantur. Caeteri, autem, scriptores non locuti sunt propheticè Spiritu Sancto specialiter dictante singula quae ipsi dixerunt. Vel, si forte aliquis est qui dictante Spiritu Sancto scriberet, non constat, et ideo habetur ac si puro humano ingenio scripsisset. Non est, ergo, iustum aequare in auctoritate istos illis. Sic facit Augustinus in epistola supra nominata, quae habetur in *Decretis* (dist. 9, cap. "Ego solis"), ubi solis libris qui canonici nominantur, id est, qui ponuntur in canone Bibliae, hanc auctoritatem ad reverentiam exhibet, ut nullum illorum scriptorem credat errasse aut errare potuisse. Caeteros, vero, ita legit, quantacunque sanctitate et ingenio polleant, quod non ideo credit aliquid sic esse quia illi sic esse dixerunt. Ita, ergo, fecit Ecclesia, quod voluit his inaequalem dare auctoritatem et, tamen, si, approbando doctrinam quorundam, faceret per illam approbationem quod doctrina ipsa haberetur ut determinatio Ecclesiae, sortirentur tales libri vel opera aequaliter auctoritatem cum libris canonicis. Ideo non approbavit nec approbat hoc modo unquam cuiusquam viri scripta, quantumcunque ille doctissimus aut sanctissimus sit.

Quarto, fit hoc, et est una de praecipuis causis, quia est nocivum valde et Ecclesiae utilitati et incrementis contrarium approbationes tales fieri. Nam, quando aliquid tale est, non licet aliquid dubitare de illo alicui nec inquirere quomodo sit verum, an contrarium suum rationabilius et verius sit, sed simpliciter assentire tanquam determinationi et articulo fidei. Hoc autem captivat ingenia virorum et tollit incrementa profectus maioris, cum non liceat eis exercitare se et maiora inquirere. Et hoc modo doctrina fidei et monimenta eius contra infideles modicum pullularent, utpote si a principio primitivae Ecclesiae doctrina Origenis, vel alterius magni doctoris, fuisset tali modo approbata, non licuisset Hieronymo, nec Augustino, nec aliis posteris, circa ea quae ille tetigisset aliquid scrutari. Sic etiam nec Augustinus contra Hieronymum nec contra Ambrosium et alios. Nam, si non permissa fuisset libertas adinvicem repugnandi et veriora inquirendi, non staret tertia pars operum Hieronymi, Ambrosii, Augustini et caeterorum praedecessorum nostrorum, qui doctrinis suis illustraverunt Ecclesiam.

Sic autem est circa moderna tempora, nam et manus Domini non est nunc abbreviata ut donare non possit coetanibus nostris florentissima ingenia, sicut et quotidie dat et usque ad finem saeculi daturus est, in quibus ampliatur fama et honor Almae Matris Ecclesiae et christianae religionis super omnes homines aliud sentientes. Nam non solum hostes christiani nominis se iam fide et miraculis confundi vident quod priscorum Ecclesia abundantissimum tenuit, sed etiam ipsa ratione et magnitudine disciplinae quae in Ecclesia Christi, ipso donante introducta est. Ita ut sicut olim Ecclesia Christi fide et miraculis ipsam solidantibus atque fundantibus floruit, ita et nunc sapientia fulget quae ipsam ampliatur, declarat, munit et exornat.

Erat, autem, sapientia quae per exercitium Sacrae Scripturae acquiritur nimium necessaria, sicut Beatus Petrus mandaverat in prima canonica, capitulo tertio, scilicet: “estote parati ad satisfaciendum omni poscenti rationem de ea fide et spe quae in vobis est”. Istud autem non potest fieri sine exercitio in studio Sacrae Scripturae et aliarum disciplinarum naturaliter cohaerentium et utilium, cum non simus iam Apostoli, quibus mandatum erat non cogitare quomodo aut quid responderent quando interrogarentur coram regibus (Matt. 10 et Lc. 21). Et ob hoc Beatus Paulus, qui Apostolus Domini erat et Spiritum Sanctum susceperat, abundantissime admonebat Timotheum ut lectioni et orationi vacaret, quae cum sit omni Christiano utilis, est tamen maxime necessaria

ecclesiasticis viris, iuxta illud (Mal. 2): “labia sacerdotis custodiunt scientiam et legem et exquirent de ore eius”.

Et qui non vacat lectioni et sapientiae non est dignus honore sacerdotali. Et, si illum susceperit, digne repellitur et cadit ab eo, sicut Dominus dixit, quia “tu repulisti sapientiam, ego quoque abieci te ne sacerdotio fungaris mihi” (Oseae 4). Hanc sapientiam magnam et ingenia florentissima virorum ecclesiasticorum quae Deus in Ecclesia sua donaturus erat circa declarationem fidei et ampliationis religionis Christianae praedixerat Spiritus Sanctus per Danielelem 12, scilicet: “tu autem, Daniel, claude librum tuum et signa sermones tuos, quia pertransibunt plurimi et multiplex erit sapientia”. Praedixit etiam apertius Beatus Ioannes de studio istorum virorum ecclesiasticorum et occupatione in declaratione Sacrae Scripturae, innuens quod multi libri valde super hoc scribendi erant, ut patet Ioan. 21 in fine, scilicet: “multa et alia fecit Iesus, quae, si per singula scribantur, arbitror mundum capere non posse eos qui scribendi sunt libros”. Haec autem omnia impediret Ecclesia si aliquorum doctorum opera approbaret modo praedicto, cum iam non liceret dubitari nec inquiri ulteriora quantum ad ea quae ibi forent diffinita. Ideo, non approbavit cuiusquam opera sic, sed, quantumcunque sit quis sanctissimus et altissimi ingenii, permittit Ecclesia quibusque scholasticis viris de singulis ab eis dictis disputare et maiora inquirere, si forte Spiritus Sanctus illos in aliquo illuminaverit in quo non tetigit antiquos. Etiam quia non est admirandum maiora quotidie pullulare ingenia, de quo magis in responsione ad primum argumentum dictum est. Et isto modo non turbantur, nec impediuntur ingenia scholasticorum virorum, cum late pateat eis de omnibus materia disputandi et dubitandi, praeterquam de illis quae iam fide constant.

Quinto, fit hoc propter dignitatem ecclesiasticae auctoritatis. Nam, sicut Ecclesiae auctoritas est certissima, ita ut errare non possit, ut dictum est, ita est maxima, quia ei tenentur subiecti omnes rationales creaturae et ipsi iuri sunt subiectae, cum et angeli, qui sunt creaturae intellectuales, ei sunt subiecti, quia potest illos excommunicare et interdicerere eis aliquos actus, sicut Apostolus Paulus excommunicavit eos si praedicarent contra Evangelium quod Ecclesia iam susceperat (Gal. 1). Si, autem, Ecclesia auctoritatem suam, quae tanta est, multis rebus interponeret, vilesceret propter assiduitatem et communitatem, quia quod rarum est preciosum est, nam, si et miracula quotidie fierent, ipsa sui multitudine et assiduitate vilescerent. Satis, ergo, est quod

Ecclesia interponat auctoritatem suam in determinatione quorundam dubiorum nimis necessariorum ad fidem, sine quorum determinatione fieret turbatio vel orirentur scandala, schismata et haereses. Et quantum ad illa quae ad necessarios Ecclesiae mores pertinent, quod autem approbarentur aliquorum doctorum scripta non videbatur talis necessitas, immo, nec aliqua utilitas, ideo nimium se humiliaret Ecclesia si circa talia diffinitionem suam poneret.

Sexto, fit hoc ad tollendas aemulationis, simulationis atque odiorum causas, nam si quorundam scripta approbaret isto modo et aliorum non, videretur praeponere istos illis, quorum non approbantur scripta, sed istud omnis invidiae causa est, odium gignit caeterorum contra illum qui praefertur, qui diligi aequanimiter potuisset si non fuisset quasi caeteris contemptis praelatus. Ecclesia, autem, non gignit contentiones et schismata, cum potius intentionis suae sit ista pro viribus tollere, cum non sit consuetudo eius contendere, sed magis contententibus cedere (1 Cor. 11), ideo nullum sic approbat, ne quis collatus caeteris videatur praelatus, licet, secundum veritatem, unus sit multis excellentior.

Consequitur et alia utilitas, quia si quorundam scripta approbarentur sic et aliorum non, plurimi distraherentur a profectu explanandi Sacram Scripturam, faciendi commentarios et diffiniendi aliqua dubia, cum putarent scripta sua contemnenda, quia, quibusdam aliis approbatis, sua non approbarentur, quae illis non disparia crederet suis auctor. Nunc vero cum nulla taliter approbentur, nemo scriptorum se contemni putat, quia palam neminem sibi praeferri videt vel, saltem, explicite per auctoritatem Ecclesiae non videt se contemni.

Septimo, fit hoc quia, si talis approbatio fieret, omnia scripta quae approbarentur redderentur aequalis auctoritatis, quia non potest esse maior auctoritas scripturae quam quod de veritate eius dubitari non liceat. Et hoc confertur quibuscunque sic approbatis ab Ecclesia. Manifestum est, tamen, quod, dato quod duorum doctorum scripta sint vera, ita quod nemo eorum in aliquo erraverit, non erunt aequalis auctoritatis, quia alter eorum dicit plura, subtiliora aut magis incognita, et a communi intellectu aliena et utiliora, et efficacius atque evidentius probabit et ordinatori atque leviori modo tradet suam doctrinam, pro quibus solent quidam scriptores aliis praeferri. Quia, ergo, per approbationem Ecclesiae duo doctores qui quantum ad ista erant nimis inaequales, licet

ambo verum dicant, et reddantur aequalis auctoritatis, indignum videbatur quia quibusdam scriptis magis sic auctoritas Ecclesiae detraheret quam conferret, cum sic cogarentur aequari quibusdam quae naturaliter et alias erant eis totaliter imparia.

Multae quoque aliae causae existunt propter quas Ecclesia nunquam aliqua scripta cuiusquam doctoris sic approbavit.



## CAPÍTULO LXXXII

**Que, cuando la Iglesia aprueba las obras de algún doctor, no aprueba todo su contenido ni concede que todo él sea verdadero o, mejor dicho, en realidad no aprueba explícitamente ni una sola afirmación suya, así como se exponen siete causas por las que la Iglesia nunca aprobó en este sentido las obras de ningún doctor, es decir, afirmando que deben aceptarse como necesarias, igual que si se tratara de definiciones de la propia Iglesia**

Por tanto, se ha de decir que, cuando la Iglesia aprueba las obras de algún doctor, no aprueba todas y cada una de las cuestiones contenidas en ellas. Es más, en realidad no aprueba ninguna afirmación concreta suya, ni con esa aprobación nos obliga a considerar que aquellas cosas son forzosamente verdaderas, puesto que ni siquiera asegura que lo sean, porque para ello sería necesario que la Iglesia discutiera una por una todas las afirmaciones de aquellos libros, para que así se viera si contenían la verdad, algo que, sin embargo, la Iglesia nunca ha realizado en relación a los escritos de ningún doctor, y eso por múltiples razones.

En primer lugar, porque no podría vencer las infinitas dificultades y costes y además eso llevaría muchísimo tiempo. Pues, si para las determinaciones de unos cuantos artículos, la Iglesia congregada sinodalmente permaneció ocupada tan largo tiempo y sólo con mucho esfuerzo pudo finalmente establecer sus determinaciones sobre la fe, cuánto más para el caso de la magna obra de Agustín, Jerónimo y otros santos que han sido aprobados, donde, como a veces son abordados inexpugnables problemas, se habría de insistir acerca de cada afirmación particular y acerca de todos los planteamientos de cada uno de sus libros. Por ello, nunca tendría fin esta tarea.

En segundo lugar, la Iglesia no actúa así con el objetivo de mantener su seguridad y su autoridad, puesto que la Iglesia Universal, esto es, la que está sinodalmente congregada, no puede errar, principalmente en la fe, según antes se ha demostrado. Si, por el contrario, la Iglesia aprobara tantos libros, incluyendo sus ideas concretas, de manera que no se pudiera dudar de ellas ni tampoco ser refutadas, podría su autoridad en peligro, porque muchos se plantearían si era verdadero tanto como se contenía en

ellos, sobre todo al haberse retractado sus autores de algunas cosas contenidas allí, de modo que, dudando sobre esto, la autoridad de la Iglesia fenecería, por cuanto que, al haber establecido la Iglesia que aquellas cosas eran ciertas y que resultaba necesario que se las admitiera, cualquiera que tuviera dudas sobre si algo concreto de lo allí recogido es verdadero pensaría que era la Iglesia quien habría podido errar en la definición de aquellas cuestiones particulares, mientras que, si creyera que la Iglesia no puede errar en este sentido, no dudaría acerca de los aspectos determinados por ella<sup>566</sup>. Y de este modo la Iglesia perdería su autoridad cuando, en realidad, la Iglesia debe esforzarse intensamente por conservar esa autoridad, puesto que, como se ha dicho antes, no existe ninguno, entre todos los artículos de fe, que sea más necesario que este que se refiere a que la Iglesia Católica, esto es, Universal, no puede errar, tanto que, permaneciendo este, todos los demás también permanecen, igual que, desapareciendo o desmintiéndolo, el resto también desaparece. Por el contrario, cuando la Iglesia aprueba algunas cosas concretas, y asegura que deben ser tenidas por ciertas, igual que si fueran determinaciones suyas, ello no conlleva ningún riesgo para el mantenimiento de su autoridad, puesto que, al tratarse de pocas cosas, la Iglesia, que además posee una gran madurez fruto de su larguísima historia, las establece firmemente, tal que nadie puede concebir ningún error por parte de ella, pues, como ya se ha dicho, incluso si la determinación sinodal se realizaba sólo con el soporte humano, sin la intervención del Espíritu Santo, al estar presente tan gran cantidad de Padres y de hombres doctísimos en todos los temas, procedentes de todas las partes del orbe, antes de que algo se determine se llevan a cabo tantas deliberaciones y por un tiempo tan prolongado que era difícil que tal congregación errara. Por ello, considerando todo esto, no será para ningún hombre difícil de creer que la Iglesia Universal no puede errar, como tampoco tendrá motivo para plantearse si la Iglesia yerra en las cosas que establece.

En tercer lugar, la Iglesia actúa así porque de algún modo parece injusto que la Iglesia aprobara de esta forma las obras de un doctor del que no se tenga constancia que ha hablado movido por el Espíritu Santo, de manera que esas obras se equipararan a las determinaciones emitidas por la Iglesia. Pues, suponiendo que lo hiciera, tales obras

---

<sup>566</sup> Al ser tantas y tan variadas las cuestiones recogidas en los libros, sería frecuente que de algunas se suscitara dudas sobre su veracidad, por lo que, si se aceptase que la aprobación de una obra por la Iglesia conlleva la aprobación de su contenido íntegramente, sería inevitable que siempre apareciese algún “error” en los libros aprobados por la Iglesia, por lo que esta perdería credibilidad.

adquirirían la misma autoridad que los libros canónicos sagrados, acerca de los cuales a nadie le está permitido cuestionarse si contienen la verdad, debiendo todo el mundo creer que los escritores de dichos libros no pudieron errar ni mentir, porque hablaban bajo la inspiración del Espíritu Santo. Sin embargo, los demás escritores no hablaron proféticamente y, sobre todo, no tuvieron al Espíritu Santo dictándoles cada cosa que dijeron. O, en todo caso, si hubo alguno que escribió por dictado del Espíritu Santo, no nos consta tal cosa, por lo que se deben valorar como si hubieran escrito a partir de su propio ingenio humano. De manera que no resulta legítimo equiparar la autoridad de estos con la de aquellos. Así lo hace Agustín en la epístola citada antes, la cual se recoge en los *Decretos* (dist. 9, cap. “Yo solamente”), donde únicamente a los libros que se denominan canónicos, esto es, que se incluyen en el canon de la Biblia, les reconoce esta autoridad que conlleva la reverencia hacia ellos, al creer que ninguno de aquellos escritores ha errado ni ha podido hacerlo. En cuanto al resto, sostiene que, por mucha santidad e ingenio que posean, no por eso cree que algo sea de una determinada forma por el simple hecho de que ellos lo hayan afirmado. Así, por tanto, ha actuado la Iglesia, puesto que quiso otorgarles una autoridad diferente y, sin embargo, si, mediante la aprobación de la doctrina de algunos de ellos, hiciera que, por la referida aprobación, la doctrina contenidas en ellos fuera tenida como una determinación de la Iglesia, tales libros u obras obtendrían una autoridad igual a la de los libros canónicos. Por esa razón no aprueba ni ha aprobado nunca de esta forma los escritos de ningún hombre, por muy docto o santo que este sea.

En cuarto lugar, la Iglesia actúa así, y este es uno de los principales motivos, no sólo porque resulta muy perjudicial para su interés, sino porque también se vuelve en su contra el hecho de que se realicen tales aprobaciones. Pues, cuando algo ha sido aprobado, no se permite que nadie dude de ello, como tampoco que indague sobre por qué es verdadero, ni sobre si lo opuesto a eso es más razonable y cierto, sino que simplemente se debe asentir ante ello como si fuera una determinación y un artículo de fe. Esto cautiva las mentes de los hombres e impide cualquier progreso, al no permitírseles ejercitarlas e inquirir más cosas. De este modo, la doctrina de la fe y sus construcciones teóricas frente a los infieles avanzarían a un ritmo muy modesto, de igual manera que hubiera ocurrido si en el tiempo de la Iglesia primitiva la doctrina de Orígenes o de cualquier otro doctor hubiera sido aprobada de esa forma, de modo que no se hubiera permitido a Jerónimo ni a Agustín ni a ningún otro autor posterior indagar

en ningún aspecto de los temas que aquellos hubieran abordado. Lo mismo podría decirse de Agustín respecto a lo tratado por Jerónimo, Ambrosio y otros autores. Pues, si no hubiese libertad para cuestionar las cosas y, a partir de ahí, profundizar en la verdad, perdería su sentido la tercera parte de las obras de Jerónimo, Ambrosio, Agustín y el resto de nuestros predecesores, quienes iluminaron la Iglesia con sus doctrinas.

Así pasa en lo referente a los tiempos recientes, pues tampoco ahora la mano del Señor es tan parca como para no poder agraciarnos a nuestra época con ingenios muy floreciente, lo que de hecho sigue haciendo y hará hasta el final de los tiempos, ingenios gracias a los cuales se extiende la fama y la honra del Alma Máter Iglesia y de la religión cristiana sobre los hombres no creyentes. De esta forma, no sólo los enemigos del nombre cristiano se encuentran confundidos ante la fe y los milagros abundantes que la Iglesia realizó en los tiempos antiguos, sino también ante la misma consistencia y magnitud de la doctrina que ha sido introducida en la Iglesia de Cristo por obra de este. Así como en otro tiempo la Iglesia de Cristo floreció, creciendo y fortaleciéndose con la fe y los milagros, así también ahora resplandece con una sabiduría que la expande, anuncia, fortalece y embellece.

Por otra parte, era muy necesaria la sabiduría que se va adquiriendo con el estudio de la Sagrada Escritura, tal y como San Pedro, en el capítulo tercero de su primera carta, había dispuesto: “estad preparados para satisfacer a todo aquel que reclame racionalidad a esa fe y esperanza que se halla en vosotros”. Esto, no obstante, no puede llevarse a cabo sin ejercitarse en el estudio de la Sagrada Escritura y de otras ciencias estructuradas y útiles, puesto que no somos Apóstoles, a quienes sí se había ordenado expresamente que no pensarán de qué modo o qué responderían cuándo fueran interrogados en presencia de los reyes (Mt. 10 y Lc. 21). Y por esto San Pablo, que era un Apóstol del Señor y había recibido el Espíritu Santo, advertía encarecidamente a Timoteo que se dedicara todo lo que pudiera a la lectura y la oración, las cuales, aunque para todo cristiano sean útiles, para los hombres de Iglesia son imprescindibles, algo que del mismo modo se cita en Mal. 2: “los labios del sacerdote custodian la ciencia y la ley, las cuales se obtienen de su boca”.

Por eso, quien no se dedica a la lectura y al conocimiento no es digno de la dignidad sacerdotal. Y, si la ha recibido, necesariamente debe ser rechazado y privado de ella,

según dijo el Señor: “tú has rechazado el saber y yo también te rechazaré y no desempeñarás mi sacerdocio” (Os. 4). Este gran saber y estos florecientes ingenios de los hombres eclesiásticos que Dios había de conceder a su Iglesia para la consolidación de la fe y la expansión de la religión cristiana ya los había anunciado el Espíritu Santo a través de Daniel (Dan. 12): “tú, Daniel, cierra tu libro y sella tus discursos, porque, aunque muchos se extraviarán por ello, finalmente la sabiduría se multiplicará”. También San Juan anunció claramente el trabajo de esos hombres eclesiásticos y su dedicación a la interpretación de la Sagrada Escritura, insinuando que tendrían que escribirse muchos libros sobre estas cuestiones, tal y como se refleja hacia el final de Jn. 21: “otras muchas cosas hizo Jesús, las cuales, si se escribieran una por una, me parece que el mundo entero no podría contener los libros que se habrían de escribir”. No obstante, la Iglesia dificultaría todo ello si aprobara las obras de algunos doctores de la forma referida, al no ser ya posible dudar de ellas ni indagar ulteriormente sobre lo que allí apareciera recogido. Por lo tanto, no aprobó las obras de nadie de esta forma, sino que, por muy santa y de alto ingenio que fuera la persona, la Iglesia permite a todo hombre ilustrado analizar y profundizar más en cualquier aspecto sostenido por ella, por si acaso el Espíritu Santo les muestra algo que no hubiera mostrado a los antiguos. También actuó así para que no sea motivo de asombro el que los ingenios progresen de forma continua, algo de lo que ya se ha hablado más detalladamente en la respuesta al primer argumento<sup>567</sup>. Y de ese modo no son perturbados ni obstaculizados los ingenios de los hombres escolásticos, al proporcionarles abiertamente la ocasión para discutir y cuestionar todas las cosas, excepto aquellas que ya han quedado fijadas dentro del ámbito de la fe.

En quinto lugar, la Iglesia actúa en el sentido descrito por causa de la dignidad de la autoridad eclesiástica. Pues, debido a que la autoridad de la Iglesia es innegable, tal que no puede errar, según se ha dicho, así es tan grande que todas las criaturas racionales tienen que someterse a ella, igual que están sometidas a la misma ley, como también los ángeles, que son criaturas con intelecto, están sometidos a esta autoridad, puesto que, de hecho, la Iglesia puede excomulgarles y censurar algunos actos suyos. De hecho, el Apóstol Pablo les excomulgaría si predicaban contra el Evangelio que la Iglesia había asumido (Gál. 1). Por el contrario, si la Iglesia impusiera su autoridad, que tan grande

---

<sup>567</sup> Véase el capítulo XVIII.

es, a muchas cuestiones, esta autoridad empujaría, al convertirse en algo cotidiano y recurrente, por cuanto que lo que es raro es, por ello, apreciado, igual que, si los milagros se realizaran a diario, perderían su valor precisamente a causa de su multiplicidad y cotidianeidad. Por tanto, es suficiente que la Iglesia extienda su autoridad en la determinación de ciertas cuestiones imprescindibles para la fe, sin la determinación de las cuales se produciría una gran perturbación o incluso se originarían crisis, cismas y herejías. Ni siquiera, en lo que respecta a las cuestiones que se refieren a las prácticas correctas de la Iglesia, el hecho de que fueran aprobadas las obras de algunos doctores se veía como una necesidad o, mejor aún, parecía que ello incluso carecía de utilidad, por cuanto que la Iglesia se rebajaría en exceso si imponía su criterio en tales asuntos.

En sexto lugar, hace esto la Iglesia para evitar motivos de envidia, tensión y odios, pues si se aprobaran de esta manera los escritos de algunos y, en cambio, los de otros no, parecería que se anteponían los autores de los escritos aprobados respecto a aquellos autores cuyos escritos no son aprobados, por lo que esto sería motivo de envidia y engendraría el odio de los demás contra aquel que es preferido y que hubiera podido ser apreciado equitativamente de no haber sido antepuesto y menospreciados los demás. La Iglesia, sin embargo, procura no fomentar rivalidades y cismas, siendo su intención, por el contrario, apartar a los hombres de estas cosas, al no tener la costumbre de rivalizar, sino más bien de apaciguar rivalidades (1 Cor. 11), por lo que no aprueba de la manera referida a ningún autor, para que nadie parezca preferido sobre el resto, aunque, en lo que se refiere a la posesión de la verdad, unos sean superiores a otros.

Se obtiene también otra ventaja, porque si los escritos de algunos fueran aprobados de esta manera y los de otros no, la mayoría se desentenderían de la tarea de explicar la Sagrada Escritura, de hacer comentarios a la misma y de resolver algunos problemas en torno a ella, por pensar que sus escritos habrían de ser rechazados, porque, si fueron aprobados los de otros, los suyos no lo serían, al creer su autor que no eran nada originales respecto a los primeros<sup>568</sup>. Ahora bien, al no ser aprobada ninguna obra de

---

<sup>568</sup> En caso de adjudicar un carácter excluyente a las aprobaciones de las obras por parte de la Iglesia, es o conllevaría un obstáculo para la labor exegética bíblica, pues, si un autor expusiese algo contrario a lo recogido en una obra aprobada, es obvio que su tesis sería considerada errónea, debido al carácter

esta forma, ninguno de esos escritores puede pensar que es menospreciado, puesto que se aprecia abiertamente que no hay nadie preferido o, al menos, no se constata que nadie sea minusvalorado oficialmente por la autoridad de la Iglesia.

En séptimo lugar, hace esto porque, si tal aprobación se llevara a cabo, todos los escritos que fueran aprobados serían considerados de igual autoridad, porque no puede concebirse autoridad mayor para un escrito que aquella que no permita dudar de la veracidad de él. Y eso se aplica a cualquier obra aprobada de este modo por la Iglesia. Sin embargo, es evidente que, suponiendo que los escritos de dos doctores sean verdaderos, tal que ninguno de ellos haya errado en nada, no poseerán igual autoridad, puesto que siempre uno de los dos aportará información mayor, más relevante o más inédita, transmitirá cosas curiosas y más útiles para las personas comunes, argumentará de forma más eficaz e irrefutable o expondrá su doctrina de modo más ordenado y comprensible, razones todas ellas por las cuales unos escritores suelen preferirse sobre otros. Por eso y puesto que, mediante la aprobación de la Iglesia, dos doctores que a sus ojos eran claramente desiguales entre sí, por más que ambos dijeran la verdad, pasaban a ser considerados de igual autoridad, parecería inadecuado que la autoridad de la Iglesia contribuyera a rebajar más que a ensalzar a determinados escritos, al ser forzados a equipararse a otros que además eran por su naturaleza totalmente distintos a ellos.

Además de los referidos, existen muchos otros motivos por los cuales la Iglesia nunca ha aprobado los escritos de un doctor en el sentido indicado.

---

excluyente que poseería la primera obra, mientras que si, por el contrario, llegara a la misma conclusión, su labor sería inútil y reiterativa, no aportando nada nuevo al conocimiento bíblico.

## CAPITULUM LXXXIII

### **Quid confert Ecclesia libris quos approbat per approbationem et ponuntur quinque utilitates**

Ex hoc autem tollitur error multorum vulgariter sentientium, qui putant quod, cum Ecclesia approbat aliqua scripta, facit ea tantae fidei et necessitatis quod non liceat eis contradici nec dubitari de veritate illorum. Sed dicendum quod, quando approbantur dicta aliquorum ab Ecclesia, facit ibi multa.

Primum est quod concedit expresse omnibus Christi fidelibus quod legant ea. Et istud confert quandam auctoritatem scriptis, scilicet, quod saltem Ecclesia faceret aliquam mentionem de illis.

Secundum est quod iudicat illa utilia ad doctrinam fidei et morum, et ob hoc laudat ea, sicut papa Gelasius, in approbatione librorum, laudat librum Pauli Orosii et commendat ipsum Orosium, dicens quod utile opus de temporibus compilaverat. Et hoc facit ut magis alliciamur ad legendum talia scripta quae teste ipsa Ecclesia probantur esse utilia.

Tertium et praecipuum quod Ecclesia facit est quia tollit opusculis approbatis suspicionem de haeresi voluntaria quae est vere haeresis, nam illa opera quae approbantur, licet non sint omnino discussa ab Ecclesia, sicut si deberent singulae partes approbari, tamen quadam generali discussione cognoscuntur, et apparet ex eis quomodo auctor eorum in omnibus catholice sentiat, nolens dogmatizare expresse et scienter aliquem errorem. Et, tamen, dato quod accideret ibi aliquid falsum esse vel quod posset indirecte militare contra catholicam fidem et praeter intentionem auctoris, et ista relinquit Ecclesia discutienda peritis doctoribus. Et ista fuit causa potissima quare Ecclesia approbavit quorundam doctorum opera, scilicet, quia a principio Ecclesiae fuerunt multi haeretici in Ecclesia qui multos libellos condiderunt in multis contrarios fidei orthodoxae, quorum aliqui errabant per ignorantiam, nescientes assertiones suas contrarias fidei catholicae.



Alii, vero, iam ab Ecclesia haeretici iudicati, ut erroribus suis quandam fidem acquirerent, confecerunt libellos in quibus, cum multis catholicis veritatibus, errores suos inferebant et, ut aliquam aucuparentur auctoritatem, illos libellos nominibus Apostolorum et aliorum sanctorum appellabant.

Sicut est de quatuor aliis Evangeliiis quae simul cum Evangeliiis nostris haeretici confecerunt, quae attribuerunt Beato Andreae, Thadaeo et aliis duobus Apostolis. Ecclesia autem, comperto errore, reiecit illa et solum tenet ista quatuor quae hodie habemus. Ita de multis aliis libris factum est quos confecerunt haeretici et Ecclesia, habita diligenti investigatione, invenit illos errores et vetuit legi inter libros catholicos non deviantes a rectitudine fidei. Et ob hoc christiani antiquitus abstinebant a lectione multorum librorum. Paucos enim legere audebant, timentes ne continerent errores et haeticam doctrinam. Et ob hoc Ecclesia approbat quosdam libros qui non continebant aliquem errorem in fide, saltem apparenter, si auctor vel auctores constabat voluisse per omnia catholice sentire. Et per istam innuebatur quod poterant catholici secure legere in libris illis, non formidantes quod ibi contineretur doctrina suspecta de haeresi.

Et ista etiam est causa quare nunc non approbat, vel non consuevit Ecclesia approbare, scripta aliquorum solemnium doctorum circa Sacram Scripturam, scilicet, quia non est nunc timor magnus de haeresi, saltem voluntarie introducenda, sicut olim, ideo non est necesse distinguere istos libros ab illis, approbando quosdam et non alios, quia, de omnibus libris confectis a viris christianis, praesumitur prima facie quod non contineant aliquam doctrinam erroneam circa fidem sponte introductam.

Quartum quod facit Ecclesia approbando istos libros est quod dat eis quandam auctoritatem quam alias non habebant. Et est ista non, ut putaverunt aliqui errantes, scilicet, quod necessario debeat illis fides adhiberi, nec liceat ullatenus contradici sibi, quia nulli operi unquam scriptoris cuiusquam tantam auctoritatem Ecclesia praestitit, ut patet ex rationibus supra inductis, sed solum est quod quando aliquis allegaverit, dictum alicuius libri approbati per Ecclesiam facit probationem, etiamsi ipse auctor nullam causam dicti sui ostendat, dum tamen non probetur contrarium per nos vel per aliquem alium. Et est hoc magnum, nam doctoribus sic approbatis creditur, etiam sine ratione, dum non constet aliquo modo contrarium. Aliis, autem, doctoribus quorum non sunt

opera approbata, quantacunque peritia fulgeant, non creditur, nisi probationem adducant, quia nullam auctoritatem habent, nisi quantam rationes suae efficient. Et, quantum ad praesens, ista est maior et communior utilitas quam approbatio Ecclesiae facit in libris approbatis. Si, tamen, contra dictum alicuius doctoris approbati constat manifeste veritas aut inducitur inevitabilis ratio, non cogit nos Ecclesia, nec voluit, quod, per suam approbationem, mendacio assentire debeamus.

Quintum quod confert approbatio Ecclesiae est, scilicet, quod alleviat homines errantes. Nam si contingat quemquam errare circa aliquid quod pertinet ad fidem occasione alicuius libri approbati, scilicet, quia continetur in eo aliquis error vel sequitur ex doctrina eius, tenens illum errorem, dum tamen non pertinaciter, etiamsi sit vir doctus, excusabitur per auctoritatem libri approbati. Si, tamen ille error continetur in doctrina alicuius doctoris cuius opera non sunt approbata, vel sequeretur ex dictis illius, sustinens vel tenens quomodolibet illum errorem non esset ita excusabilis, sicut ille qui errabat auctoritate alicuius libri approbati.

Apparet ex praedictis quod, per approbationem Ecclesiae, non sortiuntur libri approbati tantam auctoritatem quod necessario debeat eis fides adhiberi, nec possit ullo modo contradici eis, sed potest eis contradici in casu quo apparet veritas sive inducitur in contrarium ratio inevitabilis.

## CAPÍTULO LXXXIII

### **Qué es lo que otorga la Iglesia a los libros que aprueba mediante su aprobación, así como se exponen cinco beneficios de dicha aprobación**

Con lo que hemos comentado se disipa el error de muchos creyentes, quienes habitualmente piensan que, cuando la Iglesia aprueba unas obras determinadas, les proporciona tanta fe y necesidad que no se pueden cuestionar ni tampoco dudar de su veracidad. No obstante, se ha de señalar que es cierto que, cuando son aprobadas las obras de alguien por parte de la Iglesia, esa aprobación en realidad implica muchas cosas.

Lo primero que implica es el hecho de que la Iglesia permite abiertamente a todos los cristianos que las lean. Y eso proporciona alguna autoridad a los escritos, a saber, que la Iglesia al menos los tiene en cuenta.

Lo segundo es que las considera útiles para la doctrina de la fe y de las prácticas, siendo por esto por lo que las alaba, como cuando el papa Gelasio, en su aprobación de determinadas obras, alaba el libro de Paulo Orosio y ensalza al propio Orosio, diciendo que había realizado un trabajo útil sobre los tiempos pasados. Y esto provoca que nos sintamos más atraídos hacia la lectura de esas obras de las cuales la propia Iglesia ha dado fe.

Lo tercero y principal que la Iglesia hace con ello es eliminar de los opúsculos aprobados la sospecha de herejía consciente, que al fin y al cabo es la verdadera herejía, puesto que aquellas obras que son aprobadas, aunque no sean totalmente analizadas por la Iglesia, como sí ocurriría si fueran aprobadas todas y cada una de sus partes por separado, sin embargo son sometidas a cierta discusión general, por la cual se observa que su autor tiene ideas plenamente católicas, no teniendo intención de dogmatizar ningún error de forma expresa y consciente. Y, pese a ello, suponiendo que se encontrara algo que fuese falso o que pudiera atentar contra la fe católica sin ser esta la intención del autor, eso permitiría a la Iglesia que esas cuestiones fuesen analizadas por versados doctores. Y ese fue el motivo principal por el que la Iglesia aprobó las obras de

algunos doctores, a saber, porque desde los inicios de la Iglesia fueron muchos los herejes en la Iglesia que elaboraron multitud de opúsculos contrarios en muchos aspectos a la fe ortodoxa, algunos de los cuales erraban por desconocimiento, ignorando que sus afirmaciones eran inaceptables para la fe católica.

Otros, en cambio, fueron considerados por la Iglesia abiertamente herejes y, para obtener algún crédito para sus errores, redactaron opúsculos en los que, junto a multitud de verdades católicas, introducían esos errores, y, como creyeran necesario ganar alguna autoridad, atribuían aquellos opúsculos a la autoría de los Apóstoles o de otros santos.

Así ocurre con los cuatro Evangelios que redactaron los herejes conjuntamente con nuestros Evangelios y que atribuyeron a San Andrés, a Tadeo y a otros dos Apóstoles. No obstante, la Iglesia, descubierto el error, los rechazó, de forma que sólo mantiene los cuatro que poseemos actualmente. Lo mismo sucedió con muchos otros libros que confeccionaron los herejes y en los que la Iglesia, una vez llevada a cabo una investigación escrupulosa, halló los errores y prohibió que fuesen incluidos entre los libros católicos participantes en la rectitud de la fe. A causa de esto los cristianos se abstendían en los tiempos antiguos de la lectura de muchos libros, de modo que pocos libros eran los que osaban leer, temiendo que contuvieran errores y doctrina herética. Y por ello la Iglesia aprobaba ciertos libros que no contenían ningún error en la fe, al menos aparentemente, siempre que se tuviera constancia de que su autor o autores habían pretendido seguir en todo la fe católica. Y mediante esa aprobación se daba a entender que los católicos podían leer con seguridad aquellos libros, sin temor a que allí se recogiera ninguna doctrina sospechosa de herejía.

Y esta es también la causa por la que ahora la Iglesia no aprueba<sup>569</sup>, o al menos no suele hacerlo habitualmente, los escritos de algunos doctores solemnes en la Sagrada Escritura, a saber, porque ahora no existe temor fundado de herejía, al menos conscientemente ideada, cosa que sí tuvo lugar en otros tiempos, por lo que ahora ya no resulta necesario diferenciar unos libros de otros, aprobando unos sí y otros no, puesto

---

<sup>569</sup> Éntiéndase de forma explícita, por lo que toda obra de un autor católico se considera aprobada por el hecho de emanar de él, salvo que la Iglesia la condene abiertamente, algo que, no obstante, con frecuencia ha ocurrido.

que, con respecto a todos los libros redactados por hombres cristianos, se presupone a priori que no contienen ninguna doctrina errónea acerca de la fe introducida de modo consciente.

Lo cuarto que hace la Iglesia al aprobar esos libros es que les proporciona una autoridad que de otra manera no tendrían. Y eso no ocurre, como algunos pensaron equivocadamente, porque se deba dar crédito a aquellos libros de forma necesaria, ni tampoco porque no esté permitido bajo ningún concepto cuestionarlos, puesto que la Iglesia nunca ha otorgado tanta autoridad a la obra de ningún escritor, tal y como se deriva de las razones antes expuestas, sino que se trata solamente de que cuando alguien alega algo, lo recogido en un libro aprobado por la Iglesia constituye una prueba para afianzar esa alegación, incluso si el autor del libro no aporta ninguna fundamentación para su afirmación, siempre y cuando no se demuestre lo contrario por nosotros o por otra persona. Y esto es de suma importancia, pues se otorga crédito a los doctores así aprobados por la Iglesia, incluso careciendo de fundamentación, mientras no se tenga constancia por algún medio de nada en su contra. En cambio, a los doctores cuyas obras no han sido aprobadas, por mucho talento que exhiban, no se les cree, excepto si aportan una prueba, puesto que carecen de autoridad, salvo la que produzcan sus propios argumentos. Y, en el momento presente, esto constituye el beneficio mayor y más asequible que nos proporciona la Iglesia mediante la aprobación de los libros. Sin embargo, si, manifiestamente, nos consta la veracidad de algo que se opone a lo dicho por algún doctor aprobado o la lógica nos lleva a verlo así, la Iglesia no nos obliga, ni esa ha sido nunca su intención, a que, por causa de una aprobación suya, debamos aceptar la mentira<sup>570</sup>.

Lo quinto que se confiere con la aprobación de la Iglesia es, a saber, que alivia a los hombres que yerran. Así, si sucede que alguien yerra en algún asunto referente a la fe mediante un libro suyo aprobado, es decir, porque contenga algún error o porque el error se derive de su doctrina, no obstante, incluso manteniendo el error, siempre que no lo haga con tenacidad, e incluso si se trata de un hombre docto, este será excusado en

---

<sup>570</sup> Obsérvese la “racionalidad” de la que hace gala el autor, por encima de la “autoridad” de los escritores aprobados por la Iglesia, de tal manera que se pueden extraer verdades de autores no aprobados y falsedades de autores aprobados.

virtud de la autoridad de su libro aprobado, mientras que, por el contrario, si aquel error se encuentra en la doctrina de algún doctor cuyas obras no han sido aprobadas, o se deriva de sus doctrinas, el sostener o defender aquel error no será excusable en ese caso, como sí ocurre con aquel que erraba bajo la autoridad de un libro aprobado.

De todo lo que hemos dicho se deriva que, mediante la mera aprobación de la Iglesia, no reciben los libros aprobados tanta autoridad como para que se les deba otorgar crédito necesariamente, ni tampoco para que de ninguna manera se les pueda cuestionar, sino que se les puede contradecir en el supuesto de que se aprecie otra verdad o de que nuestro razonamiento nos conduzca inevitablemente a una tesis opuesta a la mantenida por ellos.

## CAPITULUM LXXXIV

**Quod, circa ea quae pertinent ad fidem, est captivandus intellectus noster, et quod, licet inducantur aliquae rationes quae necessario et manifeste contra fidem videntur concludere, debemus dicere quod nos nescimus respondere ad illas rationes et tamen non concludunt, etiam, si ad oculum demonstraretur aliquid quod sit contra fidem, debemus dicere quod oculus noster decipitur, et quare**

Ex hoc respondetur ad argumentum quando dicebatur quod Augustinus asseruit Christum mortuum fuisse octavo calendas aprilis et opera sua sunt per Ecclesiam approbata, ideo non licet contrarium sentire.

Dicendum quod, etiamsi Augustinus, dicens hoc, nullam rationem duceret nec probationem aliunde, sicut nec facit, non liceret nobis sentire contrarium nostro arbitrio, quia essemus paria auctoritatis. Immo, etiamsi ille nullam rationem induceret et nos pro parte contraria induceremus aliquam rationem vel probationem, dum tamen non necessariam non liceret nobis sentire contrarium propter reverentiam auctoritatis eius, sed magis deberemus iudicare nos errare vel non intelligere.

Quando, autem, pro parte nostra inducitur auctoritas maioris ponderis quam sit auctoritas Augustini, vel alterius libri, utpote auctoritas aliqua Biblicae, vel educatur ratio inevitabilis, ad quam nemo possit respondere, non esset credendum Augustino nec alicui alteri approbato, nec esset urbanum aut honestum, cum talibus, ei aut alteri credere, sed magis amore veritatis inveniendae resistere, quia propter veritatem etiam familiaria destruere et non deberet respici reverentia alicuius vel amicitia, iuxta Aristotelem (*Ethicorum* 1, cap. “De universali platonico”), scilicet: “duobus existentibus, amico et veritate, sanctum est praehonorare veritatem”.

Sed aliquis dicet quod quando occurrerit nobis aliqua auctoritas Sacrae Scripturae contraria dicto alicuius doctoris approbati, debemus dicere quod non intelligimus auctoritatem illam, ut maneat salvum dictum illius. Et, si occurrat ratio inevitabilis, dicunt quod debeamus dicere quod illa ratio non concludit, licet nos nesciamus solvere vel tollere inconueniens.

Sed dicendum quod non est convenienter dictum, quia istud esset captivare ingenium penitus, si nequaquam liceret contrarie auctoritati istorum approbatorum, quantacunque auctoritas vel ratio necessaria aut manifesta in contrarium occurreret. Sed talis captivatio nunquam est facienda, nisi quantum ad ea quae pertinent ad determinationem fidei, nam ibi penitus captivatur intellectus in obsequium Christi (2 Cor. 10). Et, dato quod argumenta quaecunque quantumlibet fortissima et apparentia fierent, nunquam erat discedendum a positione fidei iam determinatae, sed dicendum est quod rationes illae et argumenta peccant. Nos tamen nescimus dissolvere illas, certi sumus tamen quod non concludunt rationes, sicut quando contra aliquem non dialecticum arguat sophista et probet eum esse pecus vel lapidem, ille nesciet respondere ad argumentationem, quae magnam evidentiam habet et, tamen, certus esset quod illa ratio peccaret in aliquo, scilicet, quia aut ex falsis procedit, aut non syllogizat, quia cum sit sibi notissimum quod ipse sit homo et non pecus nec lapis tali notorietate et cognitione quam certiore ipse habere nequit quidquid in contrarium arguitur, scit quod illud impossibile est concludere sufficienter.

Ita in praesenti, cum quaelibet propositio fidei sit nobis certissima et ex lumine fidei, et ita firmiter ei adhaeremus ut nullo modo de ea dubitemus, licet fiant rationes aliquae in contrarium, quantumcunque evidentes, credendum est quod sophistico modo procedunt non syllogizantes aut falsum assumunt.

Ideo tales argumentationes non solum omnino non auferunt nobis fidem, sed etiam non ponunt aliquod dubium circa aliquam de propositionibus quae creditor, sicut argumentum factum a sophista contra non dialecticum ad probandum quod sit pecus vel lapis non solum non aufert ei istam aestimationem, scilicet, quod homo sit, sed etiam nullum dubium circa illam ponunt, ac si nunquam tales argumentationes fierent.

Ratio autem quare circa ea quae sunt fidei debet homo captivare intellectum suum est, scilicet, quia auctoritas propositionem fidei est maxima, eo quod illae revelatae sunt a Spiritu Sancto, qui mentiri non potest. Quaelibet tamen ratio humana, quantumcunque perspicax, errare potest, et rationes quae fiunt quantumlibet videantur fortissimae in aliquo possunt deficere, ita ut non concludant. Et sic argumentationis probatio potest deficere dupliciter, scilicet, ex parte intellectus, qui putat eam concludere et non



concludit, vel ex parte illius argumentationis, quae, licet videatur fortissimo, in aliquo deficit, sed intellectus noster nescit quid est illud. Revelatio autem divina talis est quae ex nulla parte deficere potest, ideo contra propositiones a Deo revelatas nulla ratio nec argumentatio admittitur, cum maior sit auctoritas revelatorum a Deo quam efficacia cuiuscunque argumentationis.

Recte, ergo, in talibus captivamus intellectum nostrum in obsequium Christi. Nec solum est hoc circa argumentationes, sed, etiamsi ad oculum ostendatur aliquid manifeste quod militet contra fidem, magis est credendum propositionibus et assertionibus fidei quam eis quae videmus. Et ratio est quia oculus noster potest decipi circa ea quae videt, licet in obiecto proprio non decipiatur. Et sic, in visu et qualibet alia sensitiva cognitione et experimentalī, potest falsum subesse. In attestatione, autem, Spiritus Sancti, nulla falsitas potest esse, ideo adhuc magis assentiendum est eis quae in fide determinata sunt quam eis quae videntur.

Declaratur hoc, nam manifestum est quod Antichristus, ad probandum se verum Messiam et Christum non fuisse Messiam, faciet miracula apparentia quae videbuntur esse miracula et non erunt, sicut ait Apostolus (2 Thes. 2), scilicet: “donec reveletur homo iniquitatis, filius perditionis, cuius adventus est, secundum operationem Satanae, in signis et prodigiis mendacibus”. Illa, autem, videbuntur esse vera miracula, quia sic oculus iudicabit, et tamen non erunt, et, si crederemus oculo, recederemus a fide, ideo etiam eis quae videntur non est credendum contra fidem, et tamen maxima certitudo quae inter homines haberi potest est per cognitionem visivam, et ista est minor quam certitudo fidei, ideo certitudo fidei est super omnia et contra illam nihil admittitur.

## CAPÍTULO LXXXIV

**Que, en lo referente a las cosas que atañen a la fe, se debe someter nuestro intelecto, que, en caso de que se aduzcan algunas razones que parecen oponerse a la fe de modo necesario y evidente, debemos decir que, aunque nosotros no sepamos explicar aquellas razones, sin embargo no son determinantes y que, si se diera la circunstancia de que por la vista se nos mostrara algo que atenta contra la fe, debemos decir que nuestro ojo nos engaña, así como por qué esto último**

Con lo anterior se resuelve el problema que se nos planteaba cuando se decía que Agustín afirmó que Cristo murió el día octavo de las calendas de abril y que, puesto que sus obras han sido aprobadas por la Iglesia, no está permitido sostener nada distinto a ello.

Ante esto, se debe indicar en principio que, incluso si Agustín, al afirmar eso, no aportara ninguna razón ni ninguna prueba de ello, como de hecho ocurre, no se nos debería permitir pensar nada diferente procedente de nuestro albedrío, porque con ello nos igualaríamos a su autoridad. Y, lo que es más, incluso si él no adujera ninguna razón y nosotros, por nuestra parte, pudiésemos aportar un argumento o una prueba en sentido contrario, en caso de no ser esta necesaria, no se nos debería permitir defender nuestra tesis, a causa de la reverencia debida a su autoridad, teniendo que pensar que somos nosotros quienes erramos o no acertamos a captar la verdad.

No obstante, cuando por nuestra parte se apele a una autoridad de mayor peso que la de Agustín o a la autoridad de algún libro como la Biblia, o bien cuando captemos una razón incuestionable a la que nadie pueda replicar, parecería también que no habría de creerse a Agustín ni a ningún otro autor aprobado, pues no sería adecuado ni honesto, con tales cosas a la vista, creerle a él ni a ningún otro, sino que antes habría que rechazarles en aras de alcanzar la verdad, puesto que por causa de la verdad se rechazan hasta cosas queridas, de manera que ante ella no se deberían considerar ni la reverencia ni la amistad hacia nadie, tal como dice Aristóteles (*Ética* 1, cap. “Sobre el universal

platónico”): “estando ante dos cosas, un amigo y una verdad, loable es anteponer la verdad”<sup>571</sup>.

Sin embargo, alguien dirá que cuando nos encontremos ante alguna autoridad de la Sagrada Escritura contraria a lo sostenido por algún doctor aprobado, debemos decir que en realidad no hemos comprendido el mensaje de dicha autoridad, para que así permanezca a salvo lo dicho por el doctor en cuestión. Y si se nos presenta una razón manifiesta, también nos dicen que debemos argumentar que esa razón no es concluyente, aunque no sepamos resolver o hacer desaparecer el problema que supone su aparición.

No obstante, se ha de indicar que esta afirmación carece de fundamento, puesto que ello equivaldría a aprisionar completamente el ingenio, esto es, si no estuviera permitido de ninguna manera contrariar a esos autores aprobados, por grande que fuera la autoridad que lo hiciera o por necesario y manifiesto que fuera el razonamiento que indicara lo contrario. Por ello, tal cautiverio nunca se debe producir, salvo en lo que se refiere a las determinaciones que pertenecen al ámbito de la fe, en cuyo caso sí que es aprisionado totalmente el intelecto por la voluntad de Cristo (2 Cor. 10). Y, suponiendo incluso que todos esos argumentos fueran expuestos de la forma más firme y consistente posible, nunca nadie se había de apartar de la fe establecida, sino que antes, por el contrario, se habría de pensar que aquellas razones y argumentos eran erróneos. De modo que aunque nosotros, sin embargo, no acertemos a ver la forma de negarlas, debemos estar seguros de que no son razones concluyentes, pues aquí ocurre como cuando el sofista argumenta contra alguna persona no versada en la dialéctica y le demuestra que esa persona es una cabeza de ganado o una piedra, de manera que ella no sabrá responder a ese argumento que parece poseer una evidencia tan grande, aunque, sin embargo, le resultara obvio que aquella demostración pecaba en algo, a saber, o bien se derivaba de fundamentos falsos o bien no realizaba el razonamiento correctamente, puesto que para esa persona resulta tan notorio y sabe indubitadamente que él es un hombre y no una cabeza de ganado o una piedra que no puede admitir como verdadera ninguna cosa que se argumente en sentido contrario, de modo que conoce a ciencia cierta que es imposible concluir aquello.

---

<sup>571</sup> *Ética* I, 6.

Así es en el momento presente, al ser cualquier proposición de fe para nosotros ciertísima y recibida a través de la luz de la fe, por lo que la aceptamos tan firmemente que bajo ningún concepto dudamos de ella, de manera que, aunque se aduzcan algunas razones en sentido contrario, por manifiestas que sean, se ha de creer que se originan como ocurre con el procedimiento sofista, es decir, razonando incorrectamente o partiendo de una premisa falsa.

Por ello, tales argumentaciones no sólo no nos quitan en absoluto la fe, sino que ni siquiera añaden nada de duda acerca de ninguna de las doctrinas que se creen, de la misma manera que el argumento lanzado por el sofista en contra de una persona no versada en la dialéctica para demostrarle que dicha persona es ganado o piedra, no sólo no le otorga esa caracterización, es decir, que esa persona sea eso, sino que tampoco le suscitan duda acerca de ello, procediendo como si tales argumentaciones nunca se hubieran producido.

La razón por la que, en relación a las cosas que pertenecen al ámbito de la fe, el hombre debe someter su intelecto es, a saber, porque la autoridad de una proposición de fe es máxima, algo que viene determinado por cuanto que estas proposiciones nos han sido transmitidas por el Espíritu Santo, quien no puede mentir. Por el contrario, cualquier razón humana, por perspicaz que sea, puede errar, de modo que incluso las razones que parecen firmísimas pueden adolecer de algo, por lo que no son concluyentes. De esta forma, una prueba argumental puede fallar de dos modos, a saber, desde el intelecto, que piensa que es concluyente y en realidad no lo es, o de la misma argumentación, que, aunque parezca firme, falla en algo, por más que nuestro intelecto ignore donde está el fallo. En cambio, la revelación divina es de tal índole que en nada puede fallar, por lo que contra las verdades reveladas por Dios ninguna razón ni argumento tienen cabida, al ser mayor la autoridad de las cosas reveladas por Dios que la eficacia de cualquier argumentación.

De este modo, pues, en estos temas atamos correctamente nuestro ingenio a la voluntad de Cristo. No sólo ocurre esto en relación con las argumentaciones, sino que incluso, si se nos presenta ante nuestros ojos algo incuestionable que atente contra la fe, se ha de creer antes a las verdades y afirmaciones de la fe que a lo que vemos. Y la razón es que nuestros ojos pueden engañarse acerca de las cosas que ven, aunque no lo

hagan en el objeto en sí que presencian. De tal manera que, tanto en relación a la visión como a cualquier otro conocimiento sensible y basado en la experiencia, puede subyacer la falsedad. Por el contrario, en las aseveraciones del Espíritu Santo no puede existir ninguna falsedad, por lo que se han de aceptar más las cosas que han sido establecidas por la fe que las cosas que se ven.

Se advierte esto porque es evidente que el Anticristo, para demostrar que él y no Cristo es el verdadero Mesías, realizará prodigios aparentes, que parecerán milagros pero que no lo serán, según indica el Apóstol (2 Tes. 2): “mientras, aparecerá el hombre impío, hijo de la perdición, cuya llegada será acompañada, por causa de la actividad de Satanás, de señales y de prodigios engañosos”. Estas cosas, pues, parecerán auténticos milagros, porque así nos lo indicarán los ojos, aunque, sin embargo, no lo serán, por lo que, si creyésemos al ojo, retrocederíamos en la fe. Por ello, no se han de creer ni siquiera las cosas que se ven y que sean contrarias a la fe, por más que la máxima credibilidad que pueda existir entre los hombres se confiere a la percepción visual, pues en cualquier caso esta es menor que la certeza que proporciona la fe, por lo que esta certeza de la fe está por encima de todas las cosas y no se acepta nada que se oponga a ella.

## CAPITULUM LXXXV

**Quomodo, contra dictum Augustini vel alterius doctoris approbati invenitur aliqua auctoritas Bibliae, quae non possit exponi pro parte sua, an debeamus dicere quod Augustinus verum dicit et tamen nos non intelligimus auctoritatem illam, et, quando invenitur ratio necessario ostendens contra eum, an debeamus dicere quod nescimus respondere ad rationem, et quod non est hic captivandus intellectus et quare hoc**

Non est autem sic de libris approbatis per Ecclesiam, quod nullus auctor cuiusque istorum tantae auctoritatis est ut propter eum captivare nostrum intellectum debeamus, qui solum captivandus est in obsequium Christi, sed non est captivandus ob reverentiam et auctoritatem cuiusquam puri hominis, per quem non constet Spiritum Sanctum loqui. Item, facere hoc esset inconveniens, quia sequeretur indirecte quod tales doctores approbati per Ecclesiam, sive ex approbatione sive alias a se ipsis, tantam haberent auctoritatem quod non liceret dubitari de veritate suorum dictorum, nec obiici seu repugnari eis in aliquo, et hoc probatum est supra esse falsum. Item, ex hoc tolletur viris scholasticis opportunitas amplificandi doctrinam fidei, si non liceret quidquam dicere contra diffinita per tales approbatos ab Ecclesia, et istud nimis noceret Ecclesiae, ut supra declaratum est.

Item istud esset tollere viam ad inveniendam veritatem et tenendam postquam inveniretur, si, quando quis invenerit auctoritatem Sacrae Scripturae contra dictum alicuius auctoris approbati, quod non posset bene exponi in favorem suum, deberet dicere: “iste doctor verum dicit, sed ego non intelligo Sacram Scripturam”. Et, quandocumque occurreret ratio aliqua cogens, ad quam responderi non posset, deberet dicere: “ista ratio, licet videatur concludere, non concludit”, vel “non praesupponit verum”, cum sit contra verum dictum talis doctoris approbati, verum tamen ego nescio in quo peccat ratio, et istud est satis irrationabile et periculosum si concedatur debere sic fieri.

Item sequeretur deterius, scilicet, quod istud esset tollere omnem scientiam, nam scientia causatur per syllogismum demonstrativum, in quo ponuntur praemissae

necessariae de his, quae sunt causae conclusionis, ut patet *Posteriorum* 1, scilicet: “scire autem opinamur unumquodque simpliciter et non sophistico modo, quod est secundum accidens, cum etiam cognoscimus et quia causa est et quia non est contingens aliter se habere”. Si tamen, occurrente syllogismo demonstrativo contra dictum alicuius de approbatis doctoribus, deberemus dicere quod illa ratio peccat, scilicet, quia non syllogizat vel quia assumit falsa, tolleremus certitudinem syllogismi demonstrativi causantis scientiam. Et sic tolleretur totum bonum naturale intellectus, scilicet, veritas, saltem quantum ad partem suam dignissimam. Nam, cum omnis veritas sit perfectio intellectus, illa est naturaliter magis perfectio eius de quo magis constat quod est veritas et quae magis distat a falsitate, scilicet, quia non est possibile aliter se habere, et talis est veritas conclusionis demonstratae, nam de illa constat manifestissime quod sit veritas, scilicet, per solum illum modum qui facit scire, etiam principia sua sunt necessaria, ita quod non sit veritas contingens. Veritas, autem, rerum contingentium minus habet de natura veritatis ex defectu istorum duorum. Primo, quia non constat manifeste et certissime de illis, sed dubitat intellectus, ideo non causat de illis scientiam sed opinionem, quae est levis adhaesio et cum formidine. Secundo, ex possibilitate ad falsum, nam, licet aliquid contingens sit determinate verum, tamen possibile est illud esse falsum, cum possit ad utrumlibet verti quandiu nondum transit. Et sic, cum principia conclusionis contingentis sint contingentia, non accedit veritas contingens ad purissimam conditionem veritatis et sic non est scientia de illa. Tollere, ergo, veritatem demonstratae conclusionis, quae est veritas maxima connaturalis intellectui et maxime ipsum perficiens, est tollere bonum potissimae particulae nostrae, quae est intellectus, ut patet *Ethicorum* 10. Immo, secundum modum loquendi philosophorum, esset tollere totum bonum humanum, quod est in operatione perfectissima intellectus, ideo est maxime inconueniens et nequaquam admittendum. Ideo, quando occurrat sic talis auctoritas, vel ratio inevitabilis contra dictum alicuius approbati doctoris, non est standum doctori propter suam auctoritatem, sed veritati propter suam naturalem dignitatem, propter quam testetur Aristoteles (*Ethicorum* 1): “sanctum est praehonorare illam”.

Ita est in praesenti quantum ad dictum Beati Augustini de die mortis Domini, scilicet, octavas calendas aprilis, nam ipse nullum fundamentum probationis ad hoc inducit, sed solum modo historico refert, et contra eum occurrunt rationes habentes fundamentum, in dictis evangelicis et procedentes, via demonstrative, ex principiis

astrologicis, ad quas nemo sufficienter potest respondere, quae habentur supra. Ideo, iniustum erat valde negare omnia illa vel dicere quod non intelligamus illa, cum inducant oculis nostris veritatem manifestissimam, etiamsi dissimulare velimus et stare auctoritati Augustini, de quo constat quod potuit errare et in multis erravit, quorum quaedam ipse retractavit, alia vero non potuit, ut supra declaravimus. Apparet evidentissime, ex dictis, quod non est ista bona consequentia, scilicet: “hoc dicit aliquis doctor approbatus ab Ecclesia in libro approbato, ergo est verum”, quia multa possunt esse falsa. Nec derogat hoc auctoritatem Ecclesiae. Immo, ista propositio est vera, scilicet: “necesse est aliqua ab Ecclesia approbata falsa esse”, quod patet quia manifestum est quod Ecclesia approbavit omnia opera Beati Hieronymi et Beati Augustini et, tamen, isti duo saepe contradicunt sibi formaliter, ab intentione et proposito. Imo, quod plus est, quia videntur interdum in istis loqui cum stomach, ut patet in illis quae supra allegavimus, et, tamen, duorum contrariorum vel contradictoriorum, necesse est alterum esse falsum. Et utrunque approbatum est per Ecclesiam, ergo ab Ecclesia approbantur aliqua quae necesse est esse falsa. Et per hoc patet solutio ad quartam rationem de approbatione Ecclesiae.



## CAPÍTULO LXXXV

**En caso de que se encuentre alguna autoridad de la Biblia que se oponga a lo afirmado por Agustín o por otro doctor aprobado, la cual no pueda interpretarse en favor de ellos, si debemos mantener que Agustín dice la verdad y que somos nosotros quienes no entendemos aquella autoridad y si, cuando se halla una razón argumentando manifiestamente en su contra, debemos decir que no sabemos explicar esa razón, así como que no ha de ser aprisionado de esta forma nuestro intelecto y por qué no**

Por el contrario, no sucede así con los libros aprobados por la Iglesia, puesto que ningún autor de ellos posee tanta autoridad como para que debamos someter a él nuestro intelecto, intelecto que sólo debe someterse a la voluntad de Cristo, por lo que no ha de ser cautivado por la reverencia o la autoridad de ningún hombre corriente por medio del cual no tengamos constancia de que nos habla el Espíritu Santo. Por otra parte, hacer eso acarrearía un gran inconveniente, porque implicaría que tales doctores aprobados por la Iglesia, sea por dicha aprobación o por ellos mismos, tendrían tanta autoridad que no se podría cuestionar la veracidad de sus afirmaciones, como tampoco censurarles ni rechazarles por nada, algo que ya antes se ha demostrado que es falso. En verdad, procediendo así se quitaría a los hombres eruditos la oportunidad de profundizar en la doctrina de la fe, al no estar permitido que se argumentara nada en contra de lo establecido por tales autores aprobados por la Iglesia, lo que perjudicaría enormemente a la Iglesia, como también se ha declarado.

Igualmente supondría eso eliminar la vía para alcanzar la verdad y para mantenerse en ella después de ser obtenida, pues, cuando alguien hubiera hallado una autoridad de la Sagrada Escritura contraria a lo afirmado por algún doctor aprobado, no podría alegarlo en su favor, sino que debería decir: “el doctor dice la verdad, luego yo no entiendo la Sagrada Escritura”. De idéntico modo, siempre que se nos planteara algún argumento consistente, al que no se pudiera contrarrestar, se debería decir: “ese argumento, aunque parezca concluyente, no lo es,” o “no conduce a la verdad”, al no corresponderse con lo dicho por ese doctor aprobado, por más que yo no acierte a ver,

sin embargo, en qué falla tal razonamiento, lo que es suficientemente irracional y arriesgado como para que se consienta en admitirlo así.

De esto se deriva igualmente algo peor, a saber, que ello supondría negar todo conocimiento científico, puesto que la ciencia se origina mediante el silogismo demostrativo, en el que se establecen las premisas necesarias acerca de las cosas, premisas que constituyen las causas de la conclusión, tal como se refleja en *Analíticos segundos* 1: “creemos conocer cada cosa de manera simple, sin utilizar el procedimiento sofista, que parte de los accidentes, cuando sabemos cuál es la causa de esa cosa y que no es posible que sea de otro modo”<sup>572</sup>. Por eso, si, aplicando el silogismo demostrativo contra lo afirmado por alguno de los doctores aprobados, dijésemos que aquel razonamiento falla, a saber, bien porque no silogiza correctamente o bien porque parte de presupuestos falsos, suprimiríamos la certeza del silogismo demostrativo, que constituye la base de la ciencia. De esta manera desaparecería toda la utilidad natural del intelecto, es decir, la obtención de la verdad, al menos en lo que tiene de eminente. Pues, al proporcionar la verdad la perfección al intelecto, ella le proporciona más perfección con aquello de lo cual nos consta más fehacientemente que es cierto y que dista más de la falsedad, a saber, porque no es posible que sea de otra forma. Y de hecho es de esta naturaleza la verdad de la conclusión demostrada, en tanto que de ella consta manifiestamente su carácter verídico, a saber, únicamente por aquel procedimiento que nos hace saber también que sus principios son necesarios, por lo que no se trata de una verdad contingente. En cambio, la verdad de las cosas contingentes posee un grado menor de verdad, al presentar dos carencias. En primer lugar, porque no hay constancia manifiesta e indudable de estas cosas, pues nuestro intelecto duda, por lo que de las mismas no se obtiene ciencia, sino sólo creencia, la cual consiste en una ligera adhesión y ello incluso con dudas. En segundo lugar, por la posibilidad de su falsedad, pues, aunque algo contingente sea calificado como verdadero, no obstante es posible que se vuelva falso, al poderse revertir, siempre y cuando no haya finalizado su existencia, hacia cualquiera de los dos lados<sup>573</sup>. Y así, al ser contingentes los principios de una conclusión contingente, la verdad contingente que se deriva de ellos no alcanza a obtener la completa condición de verdad, por lo que no se puede hacer ciencia a partir

---

<sup>572</sup> *Analíticos segundos* I, 2.

<sup>573</sup> Véase capítulo XXVII y XXVIII.

de ella. De este modo, rechazar la verdad de una conclusión demostrada, que constituye la verdad sublime inherente al intelecto y, sobre todo, su máxima expresión, equivale a rechazar el beneficio de nuestra parte más excelsa, que es el intelecto, según se desprende de *Ética* 10<sup>574</sup>. Incluso, según se deduce de la manera de hablar de los filósofos, ello supondría rechazar toda la valía humana, la cual reside en el trabajo perfectísimo del intelecto, algo que acarrearía un grave inconveniente y que, por esta razón, en ningún caso se ha de admitir. Por eso, cuando se nos presente una autoridad de esa índole o una razón incuestionable contrarias a lo defendido por algún doctor aprobado, no se ha de aceptar al doctor y por causa de su autoridad, sino a la verdad y por causa del natural valor de esta, acerca de la cual afirma Aristóteles (*Ética* 1) que “loable es anteponerla”<sup>575</sup>.

Eso es lo que nos pasa a nosotros con la cuestión de la afirmación de San Agustín en relación al día de la muerte del Señor, a saber, el octavo de las calendas de abril, puesto que él no aporta ninguna fundamentación probatoria de ello, sino que sólo se apoya en el método histórico, de manera que en su contra nos salen al paso razones cargadas de fundamento, procedentes tanto de los relatos evangélicos como, a través de la vía demostrativa, de los principios astronómicos, a las que nadie puede refutar de forma adecuada por los motivos que ya se han aducido antes. Ante ello, resultaba enormemente injusto negar todas estas razones o sostener que no las entendemos, cuando en realidad nos ponen delante de nuestros ojos una verdad incuestionable, incluso si quisiéramos soslayar el problema y salvaguardar la autoridad de Agustín, de quien, por otra parte, nos consta que pudo errar y que de hecho erró en muchas cuestiones, de algunas de las cuales él mismo después se retractó, por más que de otras no pudiera hacerlo, según dejamos indicado. Se ve claramente, pues, a partir de todo lo dicho, que esta no es una forma de razonar adecuada, a saber, “un doctor aprobado por la Iglesia sostiene en un libro también aprobado esta tesis, por lo tanto es verdadera”, por cuanto que muchas cosas del libro pueden resultar falsas, si bien ello no rebaja la autoridad de la Iglesia. Por su parte, esta otra proposición sí es verdadera, a saber, “es necesario que algunas cosas aprobadas por la Iglesia sean falsas”, puesto que es sabido que la Iglesia aprobó todas las obras de San Jerónimo y de San Agustín, cuando, sin

---

<sup>574</sup> *Ética* X, 7.

<sup>575</sup> *Ética* I, 6.

embargo, ambos se contradicen con frecuencia en la forma, en la intención y en el propósito. Es más, a veces incluso se aprecia cómo ambos hablan despectivamente del otro, como ocurre en aquellos pasajes que antes expusimos, por lo cual, ante dos opciones contrarias o contradictorias, es necesario que una de ellas sea falsa. Y como cada uno de estos autores ha sido aprobado por la Iglesia, resulta evidente que son aprobadas por parte de la Iglesia algunas cosas que necesariamente son falsas. Y con esto se da solución a la cuarta razón, referida a la aprobación de la Iglesia.

## CAPITULUM LXXXVI

### **In quo respondet auctor ad quintam rationem principalem, de calendario, et dicit non tenere argumentum assumptum ex annotationibus calendariis ob defectum auctoritatis, quia de multis ibi annotatis non constat**

Obiiciebatur quinto loco quod, in calendariis antiquis et in calendario Sancti Isidori, reperitur intitulatum die vicesimoquinto martii “Passio Domini” et die vigesimoseptimo eiusdem “Resurrectio” eius.

Dicendum quod arguere ex his quae annotantur in calendariis etiam non est efficax ratio propter duo, scilicet, ex defectu auctoritatis et ex defectu eius quod dicitur.

Primum patet, nam de multis quae annotantur in calendariis non constat certus auctor, ita ut propter eum aliquammodo moveremur ad assentiendum. Sed, multi multa scripserunt seu conscripserunt de quibus non constat quod sint alicuius auctoritatis. Immo, de aliquibus eorum si constaret, haberentur in minori auctoritate quam habentur, quia auctores eorum fuerunt levissimi.

Unde non solum ea quae aliquo modo pertinent ad res ecclesiasticas, sed etiam quaedam alia multum extranea et secularia quae tamen videntur eis memoranda, solent quidam calendariis annotare, ut si quo anno fames valida, aut aquarum insolita alluvio, aut gravissima bella fuerint et si qua similia sunt in multis calendariis annotata reperiri et quotidie reperiuntur. Sed cogitet quilibet vir peritus de illis, dato quod vera essent, quantam fidem facerent, cum sit incertus auctor et non appareat aliquod indicium quare illis debeamus assentire.

Quod, autem, dicunt de annotatione diei Mortis Christi et Resurrectionis non est longe dissimile huic, nam non constat quis hoc calendariis annotaverit. Item, minuitur fides huius annotationis quantum ad opinionem Ecclesiae, quia ista annotatio non est communis in omnibus calendariis, sed rarissime reperitur. Nam si, ut dicitur quia in antiquis calendariis rarissime invenitur, et Ecclesia credidisset hoc verum esse et aliqualem auctoritatem adhibuisset, fecisset illud annotari omnibus modernis

calendariis, sed iam in desuetudinem abiit, ergo vel Ecclesia aut comuniter viri periti putaverunt illud esse falsum vel, saltem, paucam ei auctoritatem et fidem adhibuerunt, non curantes annotare in novis codicibus quod in antiquis annotatum reperiabant, cum caetera ibi inventa transcriberent.

Fuisset, autem, aliqualis praesumptionis ad assentiendum ei ratio ista si in omnibus calendariis annotatio ista reperiretur, etiam non constito de auctore, licet hoc non faciebat plenam aut semiplenam fidem, stante in oppositum ratione notissima et necessaria, ut supra inductum est. Unde, quando subtiliter advertitur ista ratio, magis facit in contrarium quam pro inducente eam, cum dicat quod reperitur in antiquis calendariis quasi dicat non reperitur in omnibus, quod verum est. In quo innuitur quod novitas non tenuit illam annotationem tanquam veram aut certam.

## CAPÍTULO LXXXVI

**Donde el autor responde al quinto argumento básico, referente al calendario, y afirma que no se deriva ninguna objeción válida a partir de las anotaciones recogidas en los calendarios debido a su falta de autoría, puesto que de muchas de las cosas allí anotadas no consta el autor**

Se objetaba en quinto lugar que en los calendarios antiguos, como también en el calendario de San Isidoro<sup>576</sup>, se denomina al día veinticinco de marzo el “día de la Pasión del Señor”, igual que al día veintisiete del mismo mes el “día de la Resurrección del Señor”.

Se ha de decir que apoyarse en esas cosas que son recogidas en el calendario no constituye una actitud prudente por dos motivos, a saber, por un defecto de autoridad y por un defecto de lo que allí se recoge.

Lo primero es evidente, pues de muchas cosas que son recogidas en los calendarios no nos consta su autor, cuyo conocimiento quizá nos llevaría a aceptarle. Así, muchos escribieron o recogieron multitud de cosas de las que no tenemos constancia de que procedan de ninguna autoridad. Es más, si tuviéramos conocimiento de algunos de sus autores les otorgaríamos una autoridad todavía menor que la que les conferimos, pues sus autores tuvieron una importancia escasísima.

Además, algunos calendarios suelen reflejar no sólo los asuntos que de algún modo conciernen al ámbito eclesiástico, sino también otros aspectos, en gran manera externos y seculares, pero que, sin embargo, les parece que han de ser recordadas, tales como en qué año tuvo lugar una hambruna, una inundación insólita, una guerra cruenta o cosas similares, las cuales han sido registradas en muchos de ellos y todavía lo siguen siendo. Pero cualquier hombre docto se planteará respecto a ellas, incluso suponiendo que fueran verdaderas, cuánto crédito merecerían para nosotros, al ser de autor incierto y no apreciándose ningún indicio por el que debamos aceptarlas.

---

<sup>576</sup> Véase nota 404.

Por su parte, los datos que contienen sobre el día de la muerte y el de la Resurrección de Cristo no difieren demasiado de la situación descrita, pues no tenemos constancia de quién anotó esas cosas en los calendarios. De igual modo, también disminuye la fe en esta anotación la propia actitud que la Iglesia muestra al respecto, puesto que dicha anotación no aparece en todos los calendarios, sino que, por el contrario, sólo se halla en rarísimas ocasiones. Además, aunque se diga que en los antiguos calendarios se halla esto en rarísimas ocasiones, si la Iglesia hubiera creído su veracidad y hubiera admitido su autoridad, habría hecho que aquello fuese anotado en todos los calendarios modernos, pero sin embargo ello ahora ya ha caído definitivamente en desuso, por lo que es evidente que la Iglesia o los hombres doctos pensaron generalmente que aquello era falso o, al menos, le atribuyeron poca autoridad y crédito, sin preocuparse por eso de anotar en los nuevos registros lo que hallaban recogido en los antiguos, mientras que el resto de las cosas sí las transcribían.

No obstante, hay que reconocer que esta objeción que venimos tratando pudiera haber servido de estímulo para conceder su certeza en el caso de que la anotación apareciera reflejada en todos los calendarios, incluso sin aparecer tampoco su autoría, aunque es verdad que esto de por sí no le otorgaba una credibilidad completa, ni siquiera notable, por existir un motivo importante y necesario que apuntaba en sentido contrario, como antes se ha dicho. Por eso, siempre que sutilmente nos aparezca esta objeción, ella actúa más en contra que a favor de la tesis que pretendemos refutar, tanto si se dice que se halla en todos los antiguos calendarios como si se dice que no se halla en todos, lo que en este caso es cierto. Además, con esto último parece evidenciarse que la modernidad no tuvo aquella anotación por verdadera o válida.



## CAPITULUM LXXXVII

### **Quod in calendario continentur multa impossibilia, multa verisimiliter falsa et multa totaliter dubia, et quod omnes annotationes factae in mensibus de introitu Solis in signa sunt falsae**

Secundo, non tenet ista ratio ex defectu eorum quae annotantur in calendariis. Nam, praeter annotationes festorum et quaedam alia quae pertinent ad computationem ecclesiasticam et sunt bona et utilia, sunt multa alia quorum quaedam sunt falsa et impossibilia, aliae sunt verisimiliter falsa, alia sunt totaliter dubia.

De primis patet, nam ponitur quasi communiter in omnibus calendariis quinto die mensis illius Sol intrat in tale vel tale signum. Nam dicitur in ianuario Sol in Aquario, februario Sol in Piscibus et sic de caeteris mensibus. Et, tamen, in omnibus mensibus est falsitas, nulla enim reperietur annotatio vera si quaerantur omnes, quod patet, nam in martio die decimo octavo dicitur Sol in Ariete et, tamen, hoc est manifeste falsum, quia Sol in Ariete est nunc die undecima martii et interdum die decima, scilicet, quando est bissextus. Hoc patet necessario computando via astrologica, per quam scitur certissime sine aliquo errore, quolibet die et qualibet hora, in quo signo est Sol, et in quo gradu et minuto illius signi, usque ad minimas fractiones. Ideo scitur de Luna et caeteris planetis. Quod autem ista computatio sit sine errore peritis viris in arte illa satis notum est, tam ex experientia quam per viam demonstrationis, secundum quod facit Ptolemaeus in *Almagesto*.

Sed adhuc, quantum ad viros ignorantes, probatur hoc modo manifesto, nam omnes concedunt duo aequinoctia esse quolibet anno, unum quando Sol est in capite Arietis, in martio et aliud quando Sol est in capite Librae, in septembri. Sed manifestum est quod illud aequinoctium quod fit in martio non fit die decimo octavo martii, sed multo ante, scilicet, die undecimo, et interdum die decimo, quod satis patebit etiam consideranti vulgariter, diligenter tamen per horologium, quia in illis octo diebus, scilicet, a decimo usque ad decimum octavum, satis est differentia magna et apparens in quantitate diei. Ergo, caput Arietis intrat Sol die decimo martii vel undecimo et non decimo octavo, sicut annotatur in calendariis. Idem error accidit circa aequinoctium aliud quod fit in

septembri, nam annotatur ibi Sol in libra die decimoctavo et, tamen, multo ante Sol intrat in Libram, scilicet, die decimo vel undecimo, sicut diximus de Ariete in martio. Et hoc manifeste colligitur ex aequinoctio, quia in die decimoctavo septembris iam manifeste sunt dies minores quam noctes aliquantulum, quod bene sentitur.

Accidit autem error adhuc, et magis manifestus vulgaribus, circa solstitia, sunt enim in anno duo solstitia, unum in iunio, Sole existente in capite Cancri, et aliud in decembri, Sole existente in capite Capricorni. Et annotatur in calendariis solstitium aestivale die decimoseptimo iunii, quia illo die annotatur Sol in Cancro. Sed manifestum est, etiam vulgaribus, quod solstitium aestivale sit multo ante diem decimumseptimum iunii, scilicet, die decima vel undecima, aut quasi, quod satis apparet ex consideratione umbrae, nam illa die maxime elevatur Sol in tota terra habitabili versus zenith capitis nostri, et per umbram patet immediate quando Sol elevatur plus aut minus in meridie, etiamsi sit valde parva differentia unius elevationis ad aliam, quia necesse est quia faciat differentiam in umbra. Et hoc consonat positioni totius vulgi, nam omnes dicunt maximum diem totius anni esse diem Sancti Barnabae et est dies undecimus iunii. Et hoc verum est, quia aliquando est ibi solstitium et aliquando die praecedenti, vel quasi, et tamen secundum annotationem calendarii deberet esse septem diebus post, vel quasi. Est, ergo, error magnus. Idem est de solstitio hyemali, quod in calendariis annotatur die decimoctavo vel decimonono decembris, quia ibi notatur Sol in Capricorno, et, tamen, multo ante est solstitium, scilicet, die undecimo vel duodecimo eiusdem. Quod satis patet vulgariter ex umbris, quia, sicut in solstitio aestivali elevatur Sol maxime et est maximus dies anni, quod per umbram patet, ita in solstitio hyemali Sol maxime descendit in meridie et facit minimum diem totius anni. Et etiam hoc apparet manifeste ex differentia umbrae ab umbra aliorum dierum. Est, ergo, error in calendariis etiam quantum ad hoc.

Et generaliter dicendum quod omnes annotationes quae sunt factae in calendario quantum ad introitum Solis in signa sunt falsae, nam, dato errore in una, necesse est in omnibus esse errores, eo quod illae ponuntur ordinatae, scilicet, post introitum Solis in unum signum, decursis triginta diebus ponitur introitus in aliud et rursus decursis triginta uno diebus ponitur introitus in aliud, et istud est quasi propinquum veritati, nam, secundum medium motum, Sol pertransit unum signum in triginta diebus et decem horis et quibusdam minutis horae. Verum est quod ad hoc posset aliquis vir peritus dicere

quod verum est esse hic errorem magnum et, tamen, iste error habuit rationabilem introductionem, scilicet, quia a principio, quando calendarium in Ecclesia scriptum est, erat introitus Solis in Ariete die decimoctavo martii, et ille introitus annotatus est, et hoc modo, tam illa annotatio quam omnes aliae, sunt verae et tamen postea, decursu temporis, falsificatum est propter motum augium Solis vel propter motum capitis Librae et Arietis, sive dicatur propter motum caeli stellarum fixarum, de quo manifestare maioris foret negotii nec ad prasens utile est. Dicendum quod verum est quod per tempora variatur introitus Solis in Ariete et in alia signa, quasi per modum retrocessionis in diebus, scilicet, quod si uno tempore est introitus Solis in Ariete die decimo martii, eveniet quod aliquando post tempora multa erit die quinto et aliquando die primo et aliquando redibit aequinoctium, et introitus Solis in Ariete ad mensem februarii, immo, et ad ianuarium, si tamdiu mundus duraret et non emendaretur calendarium, sicut quidam coram Summis Pontificibus et etiam in Generali Concilio petiverunt, sed nondum obtentum est.

Anno, autem, quo Christus natus est erat aequinoctium vernale vigesimotertio die martii, ut satis potest inspicere quicumque sciens aliquid in calculatione motuum planetarum, et, ab illo tempore usque huc, rediit ad hoc quod sit aequinoctium die undecima et interdum die decima martii, ita proportionaliter fiet in annis sequentibus quousque mundus duret si non emendatur calendarium.

Sed dicendum quod, dato quod iste error acciderit ex hac causa, non est satis excusabilis.

Primo, quia primus annotator talium introituum Solis in signa scire debuerat quod iste introitus erat mobilis, ideo non debuerat annotare certum diem vel, saltem, non debuisset annotare simpliciter, scilicet, sine limitatione aliqua. Nam, cum reperitur scriptum quod tali die est introitus Solis in tale signum, legens putat semper hoc esse verum et errat. Non, ergo, debuerat annotans sic annotasse, sed, vel tacuisse, cum talis annotatio sit parum utilis ad considerationem plenam eorum quae continentur in calendario, vel, saltem, dedisse aliquam levem cognitionem de mutatione introitus. Nam, poterat dicere quod de centum in centum annos vel quasi mutatur ille introitus per unum diem versus anteriora, utpote, si nunc sit introitus Solis in Ariete die decimo

martii, paulisper redibit quousque, transactis centum annis vel quasi, sit introitus in Arietem nono die, postea octavo, et sic redeundo ad anteriora.

Secundo, non est excusabilis quia etiam pro tempore suo non erat istud simpliciter verum, nam in quolibet anno bissextili fiebat introitus Solis in Arietem citra per unum diem, scilicet, die decimoseptimo martii, ideo etiam circa hoc debuisset dare levem doctrinam faciendo mentionem de anno bissextili, vel non annotando, quia, alias, per istam annotationem daretur occasio errandi quae non daretur non apposita annotatione.

Tertio, patet quia, dato quod auctor primus esset aliquo modo excusabilis, tamen, quantum ad propositum nostrum attinet, non potest tolli quin illa annotatio sit falsa et impossibilis, et hoc est quod volebamus, scilicet, quod aliqua contineantur in calendario quae sunt falsa et impossibilia.

## CAPÍTULO LXXXVII

**Que en un calendario se contienen muchas cosas imposibles, muchas cosas presumiblemente falsas y muchas cosas extremadamente dudosas, así como que todas las anotaciones hechas en los meses y que se refieren a la entrada del Sol en los diversos signos son falsas**

En segundo lugar, tampoco se sostiene esa tesis por defecto de las mismas cosas que son recogidas en los calendarios. Pues, además de las anotaciones de los días festivos y de otras fechas que corresponden al cómputo eclesiástico y que son correctas y útiles, del resto de la gran cantidad de anotaciones que se hallan, por el contrario, algunas son falsas e imposibles, otras son presumiblemente falsas y otras son cuando menos dudosas.

Considerando las primeras, estas se nos muestran por el hecho de que se indica habitualmente en todos los calendarios que el día quinto de cada mes el Sol entra en tal o cual signo. Así, se dice que en enero el Sol entra en Acuario, en febrero en Piscis y así con los demás meses. Y, no obstante, eso constituye una falsedad en todos los meses, de modo que no se hallará ninguna anotación verdadera si se consultan los calendarios, lo que por otra parte es obvio, pues en el día decimoctavo de marzo se dice que el Sol está en Aries y, sin embargo, ello es totalmente falso, porque en nuestra época el Sol está sobre Aries el día undécimo de marzo, e incluso a veces el décimo, a saber, cuando es un año bisiesto<sup>577</sup>. Esto se presenta además como algo necesario si se realiza el cómputo por la vía astronómica, mediante la cual se sabe a ciencia cierta y sin que quepa duda, para cualquier día y cualquier hora, en qué signo está el Sol, incluso en qué grado y minuto de ese signo, hasta las mínimas fracciones, se halla. Lo mismo ocurre con la Luna y los demás planetas<sup>578</sup>. Por otra parte, el hecho de que este referido cómputo

---

<sup>577</sup> Consecuencia del desfase entre el calendario juliano anterior a la reforma gregoriana y el año solar, lo que hacía que se fuesen adelantando las “fechas solares” en el calendario de manera lenta pero perceptible con el paso de los siglos. Véase nota 388.

<sup>578</sup> En la obra, el término “planeta” se usa en ocasiones como sinónimo de astro, al menos de los pertenecientes al Sistema Solar, por lo que se incluyen en tal denominación los planetas propiamente dichos y también otros cuerpos celestes como el Sol o la Luna.

astronómico carece de error es suficientemente manifiesto para los hombres doctos en ese arte, tanto a partir de su experiencia como por la vía demostrativa, según lo deja ver Ptolomeo en su *Almagesto*<sup>579</sup>.

Pero también, en lo que respecta a los hombres sencillos, esto se les aparece de forma contundente, pues todos reconocen que hay dos equinoccios cada año, uno cuando el Sol se sitúa en la cabeza de Aries, en marzo, y otro cuando el Sol se sitúa en la cabeza de Libra, en septiembre. Pero es evidente que el equinoccio que tiene lugar en marzo no acaece el día decimoctavo del mes, sino mucho antes, a saber, el día undécimo, y a veces incluso el décimo<sup>580</sup>, algo que será captado a simple vista, si se observa atentamente, o bien de forma minuciosa a través del reloj, puesto que en aquellos ocho días, es decir, desde el décimo hasta el decimoctavo, la diferencia en la duración del día es suficientemente grande como para que se aprecie. Por tanto, en la cabeza de Aries entra el Sol el día décimo o el undécimo de marzo y no el decimoctavo que aparece en los calendarios. El mismo error acaece en el otro equinoccio que tiene lugar en septiembre, pues en ese caso se registra el Sol en Libra el día decimoctavo y, sin embargo, el Sol entra en Libra mucho antes, a saber, el día décimo o undécimo, tal como dijimos a propósito de Aries en marzo. Y esto se percibe también en este equinoccio, puesto que en el día decimoctavo de septiembre ya los días son ligeramente menores que las noches, como bien se puede apreciar.

Se produce además otro error, que incluso es más evidente para la gente corriente, en lo tocante a los solsticios, por cuanto que hay dos solsticios cada año, uno en junio, con el Sol situado en la cabeza de Cáncer, y otro en diciembre, con el Sol situado en la cabeza de Capricornio. Así, en los calendarios se refleja el solsticio estival el día decimoséptimo de junio, puesto que es aquel día cuando recogen que el Sol se halla sobre Cáncer. Pero es evidente, incluso para la gente común, que el solsticio estival se produce mucho antes del día decimoséptimo de junio, a saber, el día décimo o el undécimo aproximadamente, algo que se muestra claramente a partir de la consideración de la sombra, pues en aquel día se produce la elevación máxima del Sol

---

<sup>579</sup> Claudio Ptolomeo fue un astrónomo y geógrafo griego que vivió en el siglo I d.C. Sus doctrinas, con aciertos y errores -fue uno de los más firmes defensores del geocentrismo de tradición aristotélica-, constituyeron un referente hasta la época moderna. Su obra más famosa fue el *Almagesto*.

<sup>580</sup> Véase nota 577.

sobre la cima de nuestra cabeza en cualquier lugar de la tierra habitada<sup>581</sup>, siendo mediante nuestra sombra como podemos comprobar de forma inmediata que el Sol se eleva más o menos al mediodía, aunque sea muy pequeña la diferencia de una elevación a otra, por cuanto que es inevitable que haya diferencia entre las sombras. Por su parte, esto concuerda con la idea de cualquier hombre, pues todo el mundo dice que el día más largo del año es el día de San Bernabé, que es el día undécimo de junio<sup>582</sup>. Y esto es cierto, puesto que en ocasiones tiene lugar entonces el solsticio, aunque otras veces sea el día precedente, por más que según la anotación del calendario debería acaecer unos siete días después. Por lo tanto, el error es notable. Lo mismo acontece con el solsticio invernal, que en los calendarios se recoge el día decimoctavo o decimonoveno de diciembre, puesto que es entonces cuando se anota el Sol en Capricornio, mientras que, sin embargo, el solsticio se produce mucho antes, a saber, el día undécimo o duodécimo de ese mes. Ello también queda evidenciado de manera directa y abierta a partir de las sombras, puesto que, así como en el solsticio estival la elevación del Sol es máxima y tiene lugar el día más largo del año, lo cual se comprueba a partir de la sombra, de igual modo en el solsticio invernal el Sol alcanza su posición más baja durante el mediodía, por lo que se produce el día más corto del año. También eso se aprecia claramente a partir de la diferencia entre la sombra de ese y la de los otros días. De forma que también aquí existe error en los calendarios.

Y generalmente se dice que todas las anotaciones que se realizan en el calendario en lo que se refiere a la entrada del Sol en los signos son falsas, pues, cometido el error en una, es inevitable que también haya errores en todas las demás, eso porque aquellas entradas aparecen ordenadas, es decir, que después de la entrada del Sol en un signo, y una vez transcurridos treinta días, se coloca la entrada del Sol en otro o, en ocasiones,

---

<sup>581</sup> Al margen del problema del día concreto en que se produce el solsticio estival, esta referencia del autor muestra las escasas dimensiones del mundo conocido en su época, pues es evidente que hay “tierras habitadas” en las que el solsticio de verano no se produce en el mes de junio (hemisferio sur).

<sup>582</sup> El refranero castellano recoge la expresión: “dice el Sol en San Bernabé: hasta aquí llegué”. También para Santa Lucía (13 de diciembre) indica: “en Santa Lucía mengua la noche y se alarga el día”. No obstante, ambas afirmaciones carecen de sentido en el calendario gregoriano, el cual sitúa los solsticios de verano e invierno en torno al 21 de junio y 21 de diciembre respectivamente. La causa de este desajuste reside en el hecho de que los primeros refraneros proceden de época medieval, la época del autor, cuando estaba vigente el calendario juliano y los solsticios se producían en las fechas indicadas por los aforismos, aunque siguiesen “moviéndose” paulatinamente por el año debido a lo indicado en la nota 576.

transcurridos treinta y un días es cuando se coloca la entrada en otro, aunque esto se aproxima mucho a la realidad, por cuanto que, en función de su movimiento medio, el Sol atraviesa un signo en treinta días, diez horas y unos minutos. No obstante, es cierto que alguna persona versada podría decir que en la actualidad aquí se comete un gran error, y, no obstante, ese error se introdujo de forma inevitable, a saber, porque en un principio, cuando el calendario fue confeccionado por la Iglesia, la entrada del Sol en Aries se producía el día decimoctavo de marzo, por lo que fue registrada aquella entrada, de modo que, en ese caso, tanto esta anotación como todas las demás son verdaderas, aunque después, con el transcurso del tiempo, eso se ha vuelto falso a causa del movimiento augeo del Sol o a causa del movimiento de la cabeza de Libra y Aries<sup>583</sup>, siendo esto último como decir a causa del movimiento de la bóveda de las estrella fijas, con lo cual entraríamos en un tema engorroso y que además no nos reporta ninguna utilidad en este momento<sup>584</sup>. Sólo se debe indicar que es verdad que a lo largo de los tiempos ha variado la entrada del Sol en Aries y en los demás signos, observándose una especie de retroceso en los días, es decir, que si en una época la entrada del Sol en Aries tiene lugar el día décimo de marzo, ocurrirá que después de mucho tiempo ya será el día quinto y después el día primero y luego seguirá la modificación del equinoccio, por lo que incluso la entrada del Sol en Aries se producirá alguna vez en febrero, e incluso en enero, si el mundo permaneciera tanto tiempo y no fuera modificado el calendario, cosa esta última que algunos pidieron, incluso delante de los Sumos Pontífices o del Concilio General, pero que todavía no se ha logrado<sup>585</sup>.

---

<sup>583</sup> Véase nota 377.

<sup>584</sup> El error en los calendarios se debe a la inadecuación de las fechas allí colocadas a causa del “desplazamiento” de las mismas con el paso del tiempo, causado, como se ha comentado anteriormente, por la inexactitud del calendario juliano y también, aunque en menor medida, por la precesión equinoccial. Además, el error es múltiple, pues, siendo doce los signos zodiacales, aparecerán doce fechas erróneas, correspondientes a la fecha de entrada del Sol en cada uno de esos doce signos.

<sup>585</sup> La inexactitud del calendario juliano fue puesta de relieve numerosas veces a lo largo de la Edad Media, especialmente a partir del siglo XIII. Los ejemplos al respecto son múltiples (véase punto 4.2.9.i). Todos ellos, con las variantes oportunas, pedían la supresión de algunos días en el calendario para equiparar el año civil y el año sidéreo y para que los solsticios y equinoccios volviesen a producirse en las fechas originarias, puesto que habían acumulado un desfase de varios días desde la Antigüedad. La reforma se llevó a cabo finalmente en el siglo XVI, bajo el pontificado de Gregorio XIII, dando lugar al calendario llamado “gregoriano”, que todavía hoy nos rige, mucho más exacto que el calendario juliano.



Por su parte, el año en que Cristo nació tuvo lugar el equinoccio primaveral el día vigesimotercero de marzo, como bien puede comprobar cualquiera que sepa algo sobre el cómputo del movimiento de los planetas, de forma que, desde ese tiempo hasta hoy, retrocedió hasta tal punto que el equinoccio tiene lugar en la actualidad el día undécimo, o a veces incluso hasta el décimo, de marzo, algo que también ocurrirá en la misma proporción en el futuro mientras el mundo perdure si no se modifica el calendario.

Pero se debe aclarar que, incluso admitiendo que el error se haya producido por esta causa, no es totalmente excusable.

En primer lugar, porque el primero que anotó tales entradas del Sol en los signos habría debido saber que esa entrada era variable, por lo que no debió anotarla en un día determinado o, al menos, no hubiera debido anotarla sin más, es decir, sin acompañarla de ninguna indicación. Pues, cuando se halla escrito que en tal día se produce la entrada del Sol en un determinado signo, el lector piensa que eso siempre es verdadero y se equivoca. Por lo tanto, la persona que hizo la anotación no debería haberlo reflejado de esta manera, sino que antes, por contra, debería haberla omitido, al tener tal anotación una muy escasa utilidad para la comprensión plena de las cosas que se recogen en el calendario o, por lo menos, debería haber proporcionado alguna ligera indicación acerca de la modificación en la fecha de entrada. Así, por ejemplo, podría haber dicho que aproximadamente cada cien años aquella entrada se adelantaba un día respecto a los años anteriores, de modo que si, por ejemplo, la entrada del Sol en Aries tiene lugar ahora el día décimo de marzo, poco a poco cambiará hasta que, una vez transcurridos cien años aproximadamente, se introduzca en Aries el noveno día, posteriormente el octavo, y así seguirá adelantándose a los anteriores.

En segundo lugar, no es excusable porque tampoco en su época esto era tan sencillo, pues en cualquier año bisiesto tenía lugar la entrada del Sol en Aries un día antes, es decir, el día decimoséptimo de marzo, por lo que también en relación a esto se hubiera debido proporcionar una ligera información haciendo mención del año bisiesto. Es así que, si no se procede de este modo, no se debería haber anotado nada, porque, de no proporcionar esa información, mediante la anotación se proporcionaría una ocasión para errar que no existiría de no aparecer la misma.

En tercer lugar, también resulta evidente que, suponiendo que el primitivo autor pudiera ser de alguna manera excusado, sin embargo, en lo que concierne a nuestro propósito no puede negarse el que aquella proposición sea falsa e imposible, alcanzando entonces el punto que deseábamos, es decir, el que en el calendario se recogen algunas cosas que resultan falsas e imposibles.

## CAPITULUM LXXXVIII

**Quod non est verum quod quilibet mensis addat super alium duas horas, in crescendo vel in decrescendo, et ibi multa astrologica de aequinoctiis et solstitiis et declinationibus maximis Solis, et quod non crescit vel decrescit dies aequaliter in omnibus mensibus, sed in quibusdam in triplo quam in aliis, et quod magis crescit dies in martio quam in omnibus mensibus et magis decrescit in septembri quam in omnibus mensibus**

Annotatur etiam in calendariis, de singulis mensibus, quot horas diei et quot horas noctis habeant.

Nam, dicitur in ianuario quod dies habet horas octo et nox horas decem et sex, et februius habet in die horas decem et nox habet quattuordecim, et sic communiter addendo in quolibet mense duas horas addendo pro die et minuendo duas pro nocte, donec veniatur ad iunium, ubi annotatur quod nox habet horas sex et dies decem et octo, et deinde minuitur dies in quolibet mense per duas horas et nox crescit per duas, donec veniatur in decembrem, ubi annotatur quod dies habet horas sex et nox duodeviginti. Et istae annotationes reperiuntur quasi conformiter in omnibus calendariis et, tamen, istae sunt falsae et impossibiles.

Primo, patet quia ponatur quod aliquando sit dies horarum duodeviginti et nox sex et, e contrario, quod aliquando nox sit horarum duodeviginti et dies horarum sex. Et, tamen, in regionibus nostris nunquam hoc reperitur, quia in quinto climate, in quo nos manemus, dies maximus ad quindecim horas vel quasi accedit et nox maxima ad totidem. Si autem accipiamus in aliis regionibus quae sunt versus aequinoctialem, scilicet, in quarto, tertio, secundo et primo climatibus, magis est hoc manifestum, quia ibi nox et dies nunquam tantum crescunt sicut apud nos, quia minus ibi distant ab aequalitate, cum minus distent a circulo aequinoctiali.

Si, autem, velis hoc referre ad alia climata, scilicet, versus septimum, etiam non erit hoc possibile, quia unum clima non addit super aliud nisi spacium dimidiae horae, ut patet ex Ptolemaeo in *Almagesto* et est suppositio omnium astrologorum, ideo in fine

septimi climatis adhuc non provenit maximus dies ad septemdecim horas et conformiter nec maxima nox, quanto magis ad duodeviginti. Non ponunt autem astrologi plura climata, id est, plures regiones habitatas, et sic ista annotatio horarum diei et noctis falsa est pro tota latitudine terrae, quam astrologi in climata diviserunt.

Sed aliquis dicet quod, licet non verificetur pro terra septem climatum, verificabitur pro aliqua alia terra, in qua dies interdum proveniat ad horas duodeviginti et nox ad sex et, e contrario, in maxima nocte quae pervenit ad duodeviginti horas et dies tunc erit sex horarum.

Dicendum quod non solum ad duodeviginti, immo, terra est in qua dies pervenit ad horas viginti et in alia ad viginti et quattuor, et tunc est una circulatio Solis integra, faciens diem sine nocte, et est terra in qua dies durat uno mense, scilicet, quia Sol facit triginta circulationes integras antequam occidat sub horizonte. Et est terra in qua provenit ad duos menses, ad tres, quatuor et est terra in qua dies durat sex mensibus et nox totidem, et ibi una dies naturalis est unus annus completus de nostris, et ibi necesse est quod Sol faciat centum octoginta duas vel tres revolutiones sine circulationes integras super horizontem antequam occidat, et postquam fuerit sub horizonte facit totidem circulationes completas antequam oriatur.

Istud autem, licet simplicibus videatur esse falsum vel admirandum valde, tamen nec est falsum nec admirandum, sed pure naturale, quia, sicut hic est naturale aliquando esse diem quatuordecim horarum et noctem decem horarum, ita ibi naturale est diem esse sex mensium et noctem totidem, quod affirmat Ptolemaeus et omnes astrologi.

Sed, dato quod nemo assereret, necesse erat hoc concedi quia probetur demonstratione. Et sit istud propter obliquitatem sphaerae super horizonte et, secundum maiorem et minorem obliquitatem sphaerae vel horizontis, fit ista diversitas in quantitate dierum et noctium maior, de quo non spectat ad praesens magis dilatare sermonem. Et sic bene conceditur quod isti petunt, scilicet, an alicubi sit dies horarum decem et octo et nox sex et e contrario.

Sed, adhuc, dicendum quod non est excusabilis ex hoc iste error, quia tunc tales annotationes solum fieri deberent in calendariis terrae illius, scilicet, in quadam parte

Alemaniae versus Daciam et partes maxime aquilonares eius, etiam in quadam parte Angliae et insulis adiacentibus. In terra, autem, nostra nullo modo deberent fieri tales annotationes.

Sed forte aliquis dicet quod verum est quod pro singulis terris et climatibus deberent fieri propriae annotationes cum in singulis sit propria quantitas dierum et noctium et, tamen, facta est una annotatio pro omnibus regionibus, scilicet, illa, quae communior erat.

Sed dicendum quod hoc nullo modo est verum, nam, dato quod pro omnibus regionibus fieret una annotatio, quod erat satis inconueniens, tamen illa deberet fieri pro illa regione quae participaret magis de natura medii, ut facilius communicaret cum omnibus extremis et esset minor falsitas. Ista, tamen, est regio quinti et quarti climatis quantum ad situm climatum vel quantum ad habitationem gentium, quia multi habitantes extra omnia septem climata versus aquilonem, saltem acciperent sextum clima pro medio et, tamen, in his non pervenit dies ad sexdecim horas et nox minima non est minor octo horis. Patet ex Ptolomaeo in *Almagesto*, Alfragano et omnibus astrologis, ideo non proprie assumpta est annotatio pro terra, quae esset extra omnia climata.

Item, quia cum ista anotatio fiat in calendariis Ecclesiae, seu ecclesiarum, debuit fieri conformis illi terrae in qua magis viget Ecclesia, et ista est terra quinti et sexti climatis, quia in istis duobus climatibus pro maiori parte sunt omnia regna christianorum habitantium in Europa. De habitantibus in Asia et Africa, modicum pertinet ad nos.

Et tamen istud non factum est, sed facta est annotatio pro extremis terris christianorum, quae a paucis annis sunt christianorum. Nam, prius maxima pars Alemaniae, potissime aquilonaris, et tota Anglia ad barbaros pertinebat. Anglici quippe tempore Beati Gregorii fidem susceperunt, ut patet ex legenda sua. Alemani autem posterius, nam et magna quaedam pars ipsorum, versus polonicos, diebus nostris conversa est, et manet adhuc regiones aliquae ibi non conversae, et sunt gentes barbarorum non maurorum, sed vere paganorum, qui legem nullam circa cultum divinum tenent, sed colunt silvas tanquam deum. Non, ergo, erat conveniens taliter annotari.

Et adhuc alius error est in hoc, qui nullo modo potest excusari respectu alicuius regionis, scilicet, quia ponitur quid quilibet mensis habeat duas horas, alias addat duas horas in die super alium, vel totidem diminuat, et idem respectu noctis. Sed hoc est impossibile, nam, dato quod aliqua regio sit in qua dies maximus perveniat ad decem et octo horas et nox tunc solum habet sex, tamen adhuc in regione illa non est verum quod quilibet mensis addat super alium duas horas praecise in die vel in nocte, et nullus sit qui minus addat nec sit aliquis qui addat plus.

Hoc autem probatur, et petitur, quando dicitur in annotatione ianuarii: “nox habet horas decem et sex et dies octo”, et sic de caeteris, an intelligatur quod in toto mense ianuarii quilibet dies habeat horas octo praecise et quaelibet nox habeat sexdecim vel intelligatur, quod maior dies ianuarii, qui est ultimus, habeat octo horas et nox tunc habeat decem et sex horas, sed neutrum istorum modorum potest stare in veritate dictum.

De primo patet quod non possit stare, quia tunc omnes dies ianuarii essent aequales inter se et, tamen, falsum est, quia dies semper sunt in crescendo vel decrescendo et nunquam sunt in statu, nec possunt dari duo dies aequales qui sint coniuncti. Et satis manifeste cernitur quod in medio et in fine ianuarii sunt dies maiores quam in principio.

Item patet quia, dato hoc, sequeretur magnum inconueniens et absurdum, nam, cum diceretur quod ianuarus habet in die horas octo et in nocte decem et sex et intelligitur de quolibet die ianuarii, sequeretur quod ultimus dies ianuarii habet octo horas solum et nox sua decem et sex et tunc, cum in annotatione februarii dicatur quod nox habet horas decem et quattuor et dies decem et intelligatur supradicto modo, sequeretur quod quaelibet dies februarii tantum haberet in die quod in nocte, et sic primus dies februarii haberet horas decem et nox sua horas decem et quattuor. Cum, ergo, ultima dies ianuarii habet horas octo solum et nox horas decem et sex et primus dies februarii horas decem et nox horas decem et quattuor, sequitur quod erant duo dies immediati quorum unus excedat alium per duas horas et similiter de noctibus eorum, quod absurdum est et impossibile et contra rationem et experientiam. Non, ergo, potest intelligi hoc modo annotatio.

Secundus etiam modus non potest stare, scilicet, quod ianuarius in die habeat horas octo et in nocte decem et sex, id est, quod in fine mensis sit dies octo horarum et nox decem et sex et ante hoc semper sit dies minor octo horis et nox maior decem et sex et sit continuum crementum usque ad finem mensis et sic intelligatur de februario quia dies habeat horas decem et nox decem et quattuor, nam hoc dato sequitur quod dies semper sunt in augmento vel in diminutione et quod in omnibus mensibus crescunt vel decrescunt aequaliter, scilicet, in quolibet mense per duas horas. Sed istud est impossibile omnino, quia, dato quod sit aliqua regio in qua maximus dies perveniat ad duodeviginti horas et minimus habeat solum sex, tamen ibi non est possibile quod in quolibet mense dies augeatur per duas horas vel totidem decrescat de horis, ita quod in omnibus mensibus sit augmentum vel detrimentum sive diminutio per aequalia, sed, stante tali terra, necessarium est quod aliquis mensis sit in quo dies crescat quasi per tres horas super alium mensem et alius sit in quo non crescat nisi per horam et dimidiam vel quasi, unde ad sensum ista patent si quis ista inspiciat, nam magis crescit dies in martio a principio usque ad finem quam a principio maii usque ad medium iunii. Sic est etiam in decrescendo, nam plus decrescit dies a principio septembris usque ad finem eius quam a principio novembris usque ad medium decembris.

Est autem regula quod apud aequinoctia, ante et post, in paucis temporibus dies valde crescunt et decrescunt, et apud solstitia, ante et post, dies modicum crescunt et decrescunt in magno tempore.

Ista autem declarantur aequaliter astrologice, nam dies et nox faciunt unam circulationem integram vel, ut proprius dicatur, Sol ex una circulatione completa reddit diem et noctem, et pars illa circuli Solis quae est supra horizontem facit diem, illa autem pars quae est infra horizontem constituit noctem. Et, quando contingit illos duos arcus esse aequales, est aequinoctium, quando vero arcus super horizontem maior est, dies est maior, quando autem arcus sub horizonte maior est, nox est maior.

Est autem hic considerandum pro ampliori evidentiâ, quod Sol movetur semper in Zodiaco per medietatem eius, non declinando ad meridiem vel aquilonem, sed semper per medium, sub linea ecliptica, et Zodiacus est circulus intersecans aequinoctialem circulum oblique ad angulos aequales et, quando Sol pervenit ad aliquam de illis duabus intersecationibus ubi aequinoctialis cum Zodiaco se secat, movetur per aequinoctialem,

et tunc est arcus qui est super horizontem aequalis arcui qui est sub horizonte, et sic nox et dies aequantur. Et, quando hoc contingit bis in anno Sole perveniente ad illas duas intersecationes, fit bis quolibet anno aequinoctium. In caeteris partibus anni, dies et nox sunt inaequales.

Zodiacus, autem, secans aequinoctialem in duobus punctis, declinat ab ea in omnibus aliis partibus suis, et sunt duo puncta in quibus maxime declinat, et sunt ista puncta sibi opposita aequaliter distantia ab utraque sectione. Et illa puncta vocantur maxime Solis declinationes, quia, quando Sol pervenit ad alterutram duarum sectionum Zodiaci aequinoctialis, nulla est distantia vel “declinatio” eius, quia est tunc realiter in aequinoctiali respectu cuius accipitur declinatio, sed cum inde recedit incipit declinare, sed, cum pervenerit ad alterutrum illorum duorum punctorum nominatorum, iam non potest magis recedere, sed potius redit versus aequinoctiale. Ideo, illa duo puncta vocantur maximae Solis declinationes.

Vocantur etiam duo tropici, id est, “circuli conversionum”, quia usque ad illos procedit semper Sol ab aequinoctiali. Cum autem pervenerit ad aliquem illorum non procedit ultra, sed incipit redire vel “converti” versus aequinoctialem. Ideo, conversionum circuli vel “tropici” in graeco, quod idem est proprie dicuntur. Quandiu autem Sol est in istis declinationibus ab aequinoctiali versus aliquem de duobus tropicis, dies et nox sunt inaequales.

Vocantur autem ista quatuor puncta sic, scilicet, unus punctus intersecationis aequinoctialis cum Zodiaco vocatur caput Arietis. Et punctus intersecationis oppositae vocatur caput Librae. Et unus punctus maximae declinationis vocatur caput Cancri vel tropicus Cancri. Alius punctus oppositus declinationis maximae vocatur caput Capricorni vel tropicus Capricorni. In capite Arietis fit aequinoctium vernale, quod est circa medium martii. In capite Librae fit aequinoctium autumnale et est circa medium septembris, tunc sunt noctes et dies aequales. In capite Cancri fit solstitium aestivale et tunc est dies maximus anni. In capite Capricorni fit solstitium hyemale et tunc est dies minimus anni et nox maxima.

Et hoc apparet quod, cum solum bis in anno fit aequinoctium, Sole existente in alterutra duarum sectionum, scilicet, capitis Arietis et Librae, quod quandiu quando



declinat ab aequinoctiali versus alterum tropicorum quousque redeat rursus ad aequinoctialem, erunt dies minores noctibus, et quando ab illa sectione ad alterum tropicorum declinat, donec iterum redeat ad aequinoctialem, erunt dies maiores noctibus. Ex quo rursus sequitur quod, cum istae duae partes declinationis sint duae medietates circuli Zodiaci quam Sol complet in uno anno, quod in una medietate anni erunt semper dies maiores noctibus et in alia medietate erunt semper noctes maiores diebus.

Ex his sequitur rursus quod, in illa medietate quae est declinando ab aequinoctiali intersectione versus tropicum Capricorni quousque redeatur ad aliam intersectionem quae est opposita, scilicet, declinando a capite Librae ad tropicum Capricorni quousque redeatur ad aliam sectionem quae est caput Arietis, sunt dies minores noctibus. Et hoc est a medio septembris, vel parum ante, usque ad medium martii vel quasi, nam ibi sunt istae duae intersectiones. Etiam sequitur quod, quandiu Sol intendit ab intersectione capitis Arietis versus tropicum Cancri, quousque redeat iterum ad aequinoctialem intersectionem, quae est capitis Librae, sunt dies maiores noctibus. Et hoc est a medio martii vel quasi usque ad medium septembris vel quasi, quia ibi signantur haec loca sectionum.

Apparet etiam ex dictis quod, a tropico Cancri sive capite Cancri usque ad tropicum vel caput Capricorni dies decrescunt, nam cum, Sole existente in capite Cancri, recedat maxime ab aequinoctiali in illa medietate circuli in qua crescunt dies, necesse est quod sit ibi maximus dies anni, ut etiam supra dictum est, ideo, quandiu recesserit Sol ab eo usque ad tropicum Capricorni, in quo est minimus dies anni, semper decrescit. Nam, antequam Sol veniat seu perveniat ad diem maximum, non potest dies decrescere, et postquam pervenerit ad minimum etiam non potest decrescere. Ideo, in tota ista medietate quae est inter duos tropicos, dies decrescet, et istud est a medio iunii vel quasi usque ad medium decembris vel quasi. Et in medietate illa quae est a tropico Capricorni usque ad tropicum Cancri dies semper crescat, nam, postquam Sol pervenit ad tropicum Capricorni non potest dies decrescere, cum non possit magis elongari ab aequinoctiali, sed potius redeat ad illam. Et postquam pervenerit ad tropicum Cancri non potest dies magis crescere, quia non potest plus incedere ab aequinoctiali, ideo inter istos duos tropicos semper crescit, et est medietas anni quae est a medio decembris vel quasi usque ad medium iunii vel quasi.

Nunc demonstrato quomodo dies semper crescit aut decrescit et in quibus partibus anni et circuli hoc fit, declarandum est de quantitate augmenti et diminutionis. Diximus autem quod a tropico Cancri usque ad tropicum Capricorni semper dies decrescunt, et a tropico Capricorni usque ad tropicum Cancri semper crescent, et, tamen, ut planius videatur et brevius, consideremus ab aequinoctiis ad solstitia, scilicet, ab intersectione aequinoctialis et Zodiaci usque ad aliquem de tropicis. Et pro hoc praesupponendum quod Zodiacus circulus quae Sol pertransit in uno anno dividitur in duodecim partes, quae vocantur duodecim signa, scilicet, Aries, Taurus, Gemini, Cancer, Leo, Virgo, Libra, Scorpius, Sagittarius, Capricornus, Aquarius et Piscis. Tria prima, scilicet, Aries, Taurus et Gemini, sunt in illa quarta Zodiaci quae est ab aequinoctio vernali usque ad solstitium aestivale, sive a capite Arietis usque ad tropicum Cancri. Et tria sequentia, scilicet, Cancer, Leo et Virgo, sunt a solstitio aestivali usque ad aequinoctium autumnale, sive a capite Cancri usque ad intersectionem capitis Librae. Tria sequentia, scilicet, Libra, Scorpius et Sagittarius, sunt ab aequinoctio autumnali usque ad solstitium hyemale, sive a capite Librae usque ad caput vel tropicum Capricorni. Et tria ultima, scilicet, Capricornus, Aquarius et Piscis, sunt a solstitio hyemali usque ad aequinoctium vernale, sive a tropico Capricorni usque ad intersectionem capitis Arietis.

In primis tribus est Sol a medio martii vel quasi usque ad medium iunii vel quasi. Et in secundo ternario est a medio iunii vel quasi usque ad medium septembris vel quasi. In sequenti ternario est a medio septembris vel quasi usque ad medium decembris vel quasi. In quarto ternario est a medio decembris vel quasi usque ad medium martii vel quasi.

Hoc prasupposito, dicendum quod dies crescit vel decrescit quandocunque Sol recedit ab aequinoctiali versus aliquem de tropicis, sive ad aliquam de maximis declinationibus, quod idem est. Et secundum quod magis recedit, magis crescunt vel decrescunt dies. Et quando aequaliter recedit in duabus partibus aliquorum signorum, in illis aequaliter crescunt vel decrescunt. Pro quo sciendum quod istae duae maximae declinationes sive duo tropici aequaliter distant ab aequinoctiali. Quaelibet, enim, earum distat viginti et quattuor gradibus fere, scilicet, dividendo totum Zodiacum in trecentis et sexaginta partes aequales, quaelibet illarum vocatur unus gradus et vigintiquatuor de illis habet linea, quae intercidit inter aequinoctialem et quamlibet earum declinationum.

Dico autem de linea quae cadit super utrunque recte et interfecat utrumque orthogonaliter ad angulos rectos sphaerales.

Hoc viso, retento praesupposito nostro, dicamus quod, sit aliqua terra in qua maior dies sit horarum decem et octo, ibi quando Sol fuerit in capite Arietis, in medio martii vel quasi, erit dies duodecim horarum et, totidem nox, et quando fuerit Sol in capite Cancri erit dies duodeviginti horarum et nox sex, et quando fuerit Sol in capite Librae erit dies horarum duodecim et nox totidem. Cum vero fuerit Sol in tropico Capricorni, erit dies sex horarum et nox duodeviginti. Ex quo apparet quod, in declinatione Solis ab aequinoctiali, scilicet, a capite Arietis usque ad tropicum Cancri, crescat dies sex horas, et in alia declinatione Solis ab aequinoctiali, scilicet, a capite Librae usque ad tropicum Capricorni, decrescit dies sex horas, et utraque declinatio est vigintiquatuor graduum fere, ut dictum est, ideo cuilibet horae respondebunt quatuor gradus de declinatione. Ita ut dicamus quod, quando Sol declinaverit a capite Arietis usque ad Cancrum quatuor gradibus, erit dies horarum tredecim, et cum declinaverit sex gradibus, erit dies tredecim horarum et dimidia, et cum declinaverit decem et octo gradibus, erit dies sedecim horarum et dimidia, et cum declinaverit viginti gradibus, erit dies decem et septem horarum. Cum vero declinaverit vigintiquatuor vel quasi, iam est in capite Cancri, et est tunc dies duodeviginti horarum completarum.

Similiter in diminuendo, cum Sol declinat quatuor gradibus a capite Librae versus Capricornum, est dies undecim horarum, et cum declinat octo gradibus, est dies decem horarum, et cum declinat sedecim gradibus, est dies octo horarum, et cum declinat vigintiquatuor gradibus fere, est in fine declinationis, et est dies sex horarum.

Nunc autem dicendum quod, a capite Arietis usque ad caput Cancri, in quo spacio augetur dies sex horis, sunt tria signa aequalia, scilicet, Aries, Taurus et Gemini. Et a capite Librae usque ad Capricornum, in quo spacio decrescit dies sex horis, sunt reliqua tria signa aequalia, scilicet, Libra, Scorpius et Sagittarius. Et quodlibet istorum signorum pertransit Sol in uno mense, scilicet, in triginta diebus et decem horis et paucis minutis horae. Ideo, crederet aliquis quod illa declinatio maxima quae est vigintiquatuor graduum fere, scilicet, ab aequinoctiali ad tropicum Cancri, dividatur aequaliter per ista tria signa, scilicet, Aries, Taurus et Gemini, et tunc, cum cuilibet signo corresponderent octo de gradibus declinationis, competerent ei duae horae

augmentationis diei. Et quia in quolibet illorum trium mensium, scilicet, a medio martii vel quasi usque ad medium iunii vel quasi Sol transit per unum signum, esset augmentum diei in quolibet illorum mensium horarum duarum. Et sic fieret procedendo a Libra versus Capricornum per alia tria signa, scilicet, Libram, Scorpionem et Sagittarium, scilicet, quod cuilibet istorum trium signorum comperetent octo gradus de illa declinatione et quodlibet illorum servit uni mensi, esset in quolibet illorum trium mensium, scilicet, a medio septembris usque ad medium decembris vel quasi incrementum duarum horarum, et sic esset aequale, et tamen non est.

Sed dicendum est quod, licet signa omnia inter se aequalia sint, quia quodlibet continet gradus triginta et Sol tantum moratur in transeundo unum sicut alterum, secundum motum medium, et in quolibet triginta diebus et horis decem et quibusdam minutis horae, tamen de illa latitudine declinationis ab aequinoctiali non competit eis aequaliter, sed quibusdam plus et aliis minus. Et hoc necessarium est propter motum sectionis et curvationis circuli, sicut ad oculum apparet si quis respicit in ponendo chordas et sagittas pro arcibus circulorum.

Unde est regula quod, quanto aliqua signa vel partes signorum magis accedunt ad puncta aequinoctiorum, competit eis magis de latitudine illa declinationis. Et, quanto magis appropinquant ad puncta solstitiorum, minus competit eis de ista latitudine declinationis.

Et ob hoc magis crescit dies stante in Ariete quam Sole stante in Tauro et magis stante in Tauro quam stante in Geminis. Eodem modo, in illa quarta quae est a capite Capricorni usque ad caput Arietis crescunt dies, et magis crescunt in Piscibus quam in Aquario, et magis in Aquario quam in Capricorno, secundum, quod magis accedunt ad caput Arietis, ubi est aequinoctium.

Similiter autem et in alia medietate, in qua decrescunt dies, scilicet, a Cancri capite usque ad Capricornium. Nam decrescunt dies magis in Virgine quam in Leone et magis in Leone quam in Cancro, secundum quod magis ad caput Librae, ubi est aequinoctium accedunt. Etiam in quarta quae est a capite Librae usque ad Capricornum. Nam magis decrescunt dies in Libra quam in Scorpione et magis in Scorpione, quam in Sagitario.

Est multum inaequalis ista divisio non solum in signis, sed etiam in partibus signorum. Nam, in Ariete magis crescunt dies in duodecim gradibus primis quam in quatuordecim de ultimis, et ita in quolibet alio signo, secundum quod una pars eius magis vel minus accedit ad aequinoctiali punctum. Unde in primis decem gradibus Geminorum magis crescit dies quam in decem ultimis.

Ita etiam est in decrescendo, quia, quanto magis accedit aliquod signum vel pars signi, de medietate illa in qua decrescit dies, ad aequinoctium autumnale, scilicet, ad caput Libiae, magis decrescit ibi dies. Et ob hoc in Virgine et Libra magis decrescunt quam in aliis, quia ista duo signa magis accedunt ad punctum aequinoctii autumnalis, unde etiam in octo gradibus ultimis Virginis magis decrescunt dies quam in octo, immo, novem primis, scilicet, quia octo ultimi gradus magis accedunt ad punctum aequinoctii quam primi octo. Fit, autem, e contrario in Libra, nam in primis octo gradibus eius magis decrescit dies quam in octo vel novem ultimis, eo quod primi octo magis accedunt ad punctum aequinoctii.

Sic etiam in Ariete et Piscibus, nam primi gradus Arietis sunt maioris declinationis et crementi diei, quam ultimi. In Piscibus, autem, e contrario, quia in quinque ultimis gradibus Piscium magis crescit dies quam in quinque primis. Procedit autem ista diversitas in tantum quod in Ariete competunt quasi duodecim gradus de illa declinatione vigintiquatuor graduum, in Tauro quasi septem et in Geminis quasi quatuor, sicut manifeste apparet ex tabulis declinationis Solis quas astrologi faciunt. Et satis probatur hoc demonstratione modo geometrico ex habitudine duorum circulorum se secantium oblique ad angulos inaequales, sicut se secant aequinoctialis et Zodiacus, et satis hoc probat Ptolemaeus in *Almagesto*. Ita etiam est in parte decrescitiae diei, nam a Cancro in Capricornum decrescunt, sed competunt Cancro quasi quatuor gradus, Leoni quasi septem et Virgini quasi duodecim. Haec dicuntur grosso modo, quia non spectat ad praesens certificare praecise de his.

Ex quo apparet quod dies crescunt quasi in triplo a medio martii usque ad medium aprilis vel quasi, quam a medio maii usque ad medium iunii vel quasi. Etiam patet quod tantum crescunt vel quasi a medio martii usque ad medium aprilis, sicut a medio aprilis usque ad medium iunii, scilicet, tantum triginta diebus sicut in sexaginta.

Si tamen accipiatur dies a principio martii usque ad finem eius, adhuc erit maius crementum quam a medio martii usque ad medium aprilis. Ratio huius est quia a medio martii vel quasi usque ad medium aprilis est totum signum Arietis, a principio autem martii usque ad finem eius sunt undecim gradus Piscium postremi et decem et novem vel viginti gradus Arietis.

Et, tamen, magis crescit dies in decem gradibus ultimis Piscium, cum viginti primis gradibus Arietis, quam in omnibus triginta gradibus Arietis. Ratio est quia in decem vel undecim gradibus ultimis Piscium magis crescit dies quam in decem ultimis gradibus Arietis, nam decem ultimi gradus Piscium sunt coniuncti aequinoctio et decem ultimi gradus Arietis sunt remoti ab eo. Unde dicendum quod magis crescit dies a principio martii usque ad finem eius in uno mense quam a medio aprilis vel quasi usque ad medium iunii in duobus mensibus, nam huic mensi competunt plusquam duodecim gradus in illa declinatione et aliis duobus nominatis non competunt duodecim gradus, ut declaratum est.

In illa autem quarta anni quae est a medio iunii usque ad medium septembris, in triplo decrescunt dies a medio augusti usque ad medium septembris quam a medio iunii usque ad medium augusti, scilicet, tantum in uno mense sicut in duobus. Et si accipiatur mensis septembris, a principio usque ad finem, magis in illo decrescit dies quam a medio iunii usque ad medium augusti, et tantum quantum a medio octobris vel quasi usque ad medium decembris. Et, sicut diximus de quarta anni a medio martii usque ad medium iunii in crescendo, ita dicendum de quarta anni a medio septembris usque ad medium decembris, quia sunt quartae oppositae et idem inductum est de eis. Et, sicut dictum est de quarta anni a medio iunii usque ad medium septembris in decrescendo, ita dicendum est de quarta sibi opposita, scilicet, a medio decembris usque ad medium martii in crescendo. Ex hoc etiam infertur quod tantum crescunt dies Sole existente in toto signo Piscium et Arietis, scilicet, a medio februarii vel quasi usque ad medium aprilis vel quasi in duobus mensibus, quantum crescunt Sole existente a principio Capricorni usque ad finem Aquarii et a principio Tauri usque ad finem Geminorum, scilicet, a medio decembris usque ad medium februarii et a medio aprilis usque ad medium iunii, quae sunt quatuor signa et quatuor menses coniungendo crementum istorum quatuor mensium, licet non sint continui. Idem etiam dicendum in decrescendo, scilicet, quod tantum decrescunt dies a principio Virginis usque ad finem Librae,

scilicet, a medio augusti usque ad medium octobris, ubi sunt duo signa et duo menses, quantum a principio Cancris usque ad finem Leonis, scilicet, a medio iunii usque ad medium augusti et a principio Scorpionis usque ad finem Sagittarii, scilicet, a medio octobris usque ad medium decembris coniungendo utramque diminutionem, in qua sunt quatuor signa et quatuor menses.

Apparet, ergo, quod falsa et impossibilis est illa annotatio calendarii, scilicet, quod tantum addat unus mensis super alium de die vel nocte quantum alius super alium et omnes aequaliter, scilicet, quod quilibet addat horas duas vel tantumdem diminueat, sed aliquando in uno mense crescit vel decrescit in triplo, quam in alio et aliquando in duplo vel quasi et sic de caeteris diversitatibus. Et per hoc patet primum membrum quod intendebamus deducere, scilicet, quod aliqua ponuntur in calendariis quae sunt falsa et impossibilia, sicut deductum est.

## CAPÍTULO LXXXVIII

**Que no es cierto que cualquier mes se diferencie del anterior en dos horas, sean de más o de menos, como también se dicen muchas cosas, desde el punto de vista astronómico, sobre los equinoccios y los solsticios y sobre las declinaciones máximas del Sol, tales como que no crece o decrece el día del mismo modo en todos los meses, sino que en algunos lo hace el triple que en otros, y que el día crece más en marzo que en cualquier otro mes, así como decrece más en septiembre que en cualquier otro mes**

También se anotan en los calendarios, para cada mes concreto, cuántas horas de día y cuántas horas de noche hay.

Así, se dice que en enero el día tiene ocho horas y la noche dieciséis, que febrero tiene diez horas de día y catorce de noche, y de esta forma se continúa añadiendo en cualquier mes dos horas al día y quitando dos horas a la noche, hasta llegar a junio, donde se anota que la noche tiene una duración de seis horas y el día de dieciocho, para después volver cada mes a disminuir el día en dos horas y aumentar la noche otras dos, hasta llegar a diciembre, donde se anota que el día tiene seis horas y la noche dieciocho. De modo que estas anotaciones se hallan prácticamente en todos los calendarios. No obstante, son falsas e imposibles.

En primer lugar, es manifiesto que se refleja que a veces tiene lugar un día de dieciocho horas y una noche de seis, igual que otras veces, por el contrario, tiene lugar una noche de dieciocho horas junto a un día de seis. No obstante, en nuestras latitudes nunca se produce tal circunstancia, puesto que en la quinta región climática<sup>586</sup>, que es en la que nos hallamos, el día tiene como máximo unas quince horas, mientras que la

---

<sup>586</sup> Ptolomeo divide el ecúmene (zona habitada de la Tierra) en siete regiones climáticas, en función de la duración máxima que tienen el día y la noche en ellas. Las primeras estarían cerca del ecuador y en ellas la duración del día y la noche sería similar, tanto entre sí como a lo largo del año. Las siguientes, cada vez más alejadas de las zonas ecuatoriales, se caracterizarían por un contraste mayor entre las horas de luz y las de oscuridad, sobre todo en las épocas de los solsticios. Esta división septipartita fue aceptada durante toda la Edad Media.



noche más larga tiene otro tanto. Por su parte, si consideramos otras regiones que están en las zonas equinocciales, a saber, la cuarta, la tercera, la segunda o la primera región, esto es todavía más evidente, porque allí la noche y el día nunca crecen tanto como entre nosotros, acercándose ambas a la uniformidad al estar estas regiones próximas al círculo equinoccial.

Por otro lado, si se desea trasladar lo referido a otra región climática, por ejemplo a la séptima, tampoco será posible, porque una región no añade a la anterior sino un lapso de media hora, como se desprende del *Almagesto* de Ptolomeo y como creen todos los astrónomos, por lo que en el extremo de la séptima región el día más largo no alcanza las diecisiete horas, ni, en consonancia con ello, tampoco lo hace la noche más larga, y menos todavía las dieciocho horas. Por otro lado, los astrónomos no añaden más regiones climáticas, esto es, más regiones habitadas, de modo que esas anotaciones de las horas del día y de la noche son falsas en toda la latitud de la Tierra que los astrónomos han dividido en regiones climáticas.

Pero alguien dirá que, aunque esto no se sostenga para la tierra de estas siete regiones climáticas, será válido para algunas otras regiones, en las que a veces el día alcance las dieciocho horas y la noche las seis, así como, al revés, que la noche máxima llegue a las dieciocho horas, con lo que el día será en este último supuesto de seis horas.

En verdad se ha de decir que no sólo a dieciocho, sino que hay regiones en las que el día llega incluso a las veinte horas y en otras hasta a veinticuatro, en cuyo caso tiene lugar una rotación completa del Sol, lo que da lugar a un día sin noche, mientras que hay regiones en las que el día dura un mes, a saber, porque el Sol realiza treinta rotaciones completas antes de ocultarse tras el horizonte. E incluso hay zonas terrestres en las que el día llega a durar dos, tres, cuatro y hasta seis meses, durando la noche otro tanto, de manera que un día natural allí equivale a un año completo de los nuestros, siendo necesario que el Sol realice ciento ochenta y dos o ciento ochenta y tres revoluciones o rotaciones completas por encima del horizonte antes de desaparecer tras él, lo mismo que después realizará otras tantas bajo el horizonte antes de volver a aparecer.

Esto, aunque a la gente corriente les parezca falso o digno de admiración, en realidad no es ni falso ni maravilloso, sino algo puramente natural, porque, de igual modo que aquí es natural que a veces exista un día de catorce horas y una noche de diez, también allí es natural que haya un día de seis meses y una noche similar, algo que sostienen Ptolomeo y todos los demás astrónomos.

Pero, por si no se creyera esto, resulta necesario que la cuestión se afiance tras ser argumentada mediante una explicación. Así, ello se produce a causa de la inclinación de la esfera celeste sobre el horizonte, de manera que, en función de la mayor o menor inclinación de la esfera celeste o del horizonte, esa variedad en la duración de los días y las noches es mayor o menor, tema del que no conviene detallar más en este momento. Por esto, se acepta firmemente lo que se pretende exponer, es decir, que en alguna parte existen días de dieciocho horas junto a noches de seis horas y al revés.

Pero, incluso en este supuesto, se debe insistir en que ese error tampoco se puede disculpar por esta circunstancia relatada, porque entonces tales anotaciones sólo deberían aparecer en los calendarios de las regiones afectadas, es decir, en los que se refieren a algunas partes de Alemania próximas a la Dacia, así como en regiones muy septentrionales, además de en algunas partes de Inglaterra y de las islas adyacentes. En nuestra región, por contra, bajo ningún concepto deberían aparecer tales anotaciones.

Ante ello, quizá alguien alegará que, en realidad, para cada zona y región climática concreta deberían realizarse anotaciones específicas, indicando en cada una la duración de los días y noches, cuando, por el contrario, hasta ahora se ha llevado a cabo una única anotación para el conjunto de regiones, a saber, la de la región más conocida.

Sin embargo, de nuevo se ha de decir que de ninguna manera ello es admisible, pues, suponiendo que se realizara una única anotación para todas las regiones, lo que ya originaría una gran dificultad, no obstante dicha anotación se debería referir a la región que poseyera unas condiciones medias, para que participara en mayor medida de las diferentes condiciones extremas, con lo cual, por tanto, la falsedad sería menor. Esas regiones, por su parte, serían las regiones climáticas quinta y cuarta, en lo que respecta a las condiciones climáticas o de habitabilidad para los pueblos, aunque muchas personas de más allá de todas las regiones climáticas, residentes en puntos en extremo

septentrionales, probablemente considerarían que la sexta región climática es la media, si bien, en realidad, en ninguna de estas zonas el día alcanza las dieciséis horas ni la noche más corta queda por debajo de las ocho horas. Todo lo referido se obtiene a partir del *Almagesto* de Ptolomeo, de Alfragano<sup>587</sup> y de todos los demás astrónomos, por lo que se puede afirmar que esa anotación no ha sido elegida correctamente si se pretende reflejar el conjunto de la Tierra, puesto que se referiría a un lugar inexistente dentro de las regiones climáticas.

Del mismo modo, y dado que aquella anotación se inscribe en los calendarios de la Iglesia, o, mejor dicho, de las iglesias, debió realizarse para las zonas en las que la Iglesia tuviera mayor presencia, siendo esas las zonas de la quinta y la sexta regiones climáticas, por cuanto que en esas dos regiones, ocupando la mayoría de su superficie, se hallan todos los reinos de los fieles cristianos de Europa. Por otro lado, y en lo que concierne a los cristianos de Asia y África, poco repercute su presencia en nosotros.

Y sin embargo eso no ha ocurrido, sino que la anotación fue realizada en función de las zonas limítrofes de las regiones de los cristianos, las cuales han pertenecido a los cristianos desde hace poco tiempo. Así, en un primer momento la mayor parte de Alemania, principalmente la nórdica, y toda Inglaterra pertenecía a los bárbaros. En verdad, los ingleses recibieron la fe en tiempos de San Gregorio, según se desprende de sus relatos<sup>588</sup>. Los alemanes, por el contrario, lo hicieron después, puesto que incluso una gran parte de ellos, próxima a los polacos, se ha convertido en nuestros días, y de hecho todavía permanecen algunas regiones no convertidas, existiendo pueblos bárbaros que no son moros, sino auténticamente paganos, que carecen de ley alguna relativa al culto divino, adorando a los bosques como si fueran dioses<sup>589</sup>. Por todo esto, no resultó acertado que se hiciesen las anotaciones que se hicieron.

---

<sup>587</sup> Matemático y astrónomo persa del siglo IX. Desarrolló y corrigió las teorías astronómicas ptolemaicas. Su obra más importante fueron los *Elementos de astronomía*, el tratado astronómico más utilizado hasta el siglo XV, tanto en Oriente como en Occidente.

<sup>588</sup> Lo hicieron como consecuencia de las misiones evangelizadoras en época de Gregorio Magno, dirigidas por Agustín de Canterbury.

<sup>589</sup> La evangelización de los pueblos de Europa central y oriental fue más tardía. Los húngaros se convirtieron en el año 1000 tras el bautizo de su rey Esteban. Poco antes se habían convertido los bohemios y los polacos. Por su parte, los lituanos lo hicieron en el siglo XIV, por lo tanto en la época del autor.

También hay otro error en este asunto, error que no puede ser excusado de ningún modo en el caso de ninguna región, a saber, el hecho de que se indica que cualquier mes aporta dos horas o, dicho de otro modo, que añade dos horas a sus días respecto a los del mes anterior, decreciendo luego otro tanto. Y lo mismo con relación a la noche. Pero eso es imposible, pues, suponiendo que exista alguna región en la cual el día más largo alcance las dieciocho horas y en la que la noche sólo tenga seis, ni siquiera en dicha región, sin embargo, es cierto que todo mes se incrementa respecto al anterior en dos horas exactas del día o de la noche, ni tampoco que ningún mes añada al anterior una cantidad de tiempo igual menor ni mayor.

Esto se comprueba, y es forzoso hacerlo, cuando por ejemplo se dice en la anotación de enero: “la noche tiene dieciséis horas y el día ocho”, igual que ocurre en los demás meses, tanto si se interpreta que durante todo el mes de enero cualquier día tiene ocho horas exactas y que cualquier noche tiene dieciséis, como si se interpreta que el mayor día de enero, que es el último, tiene ocho horas y la noche tiene entonces dieciséis, pues ninguno de esos dos sentidos puede aceptarse como verdadero.

En lo que concierne al primero, resulta evidente que no puede mantenerse, porque entonces todos los días de enero serían iguales entre sí, lo que, sin embargo, es falso, porque los días siempre están creciendo o decreciendo, por lo que nunca se mantienen fijos, como tampoco pueden darse dos días iguales que sean sucesivos. Esto es harto manifiesto por cuanto que hacia la mitad y hacia el final de enero los días son mayores que al principio.

Del mismo modo es obvio que, en caso de admitir esto, se derivaría un gran problema y un gran absurdo, puesto que, al decirse que enero tiene un día de ocho horas y una noche de dieciséis, ello se aplicaría a cualquier día del mes, de lo que se seguiría que el último día de enero también tiene sólo ocho horas y su noche dieciséis, con lo que, cuando en la anotación de febrero se dijese que la noche tiene catorce horas y el día diez y se interpretase según el susodicho modo, se tendría que cada día de febrero tiene esa duración referida, tanto para el día como para la noche, de manera que el primer día de febrero tendría diez horas y su primera noche catorce horas. Por ello, y dado que el último día de enero tiene sólo ocho horas y su noche dieciséis y como, por otra parte, el primer día de febrero tiene diez horas y su noche catorce, se deriva de ello que existen

dos días sucesivos uno de los cuales supera al otro en dos horas, lo mismo que les ocurre a sus respectivas noches, lo que resulta absurdo e imposible, además de contrario a la razón y la experiencia. Por lo tanto, la anotación no puede ser entendida en este sentido.

Tampoco puede sostenerse el segundo sentido utilizado para indicar que enero tenga durante el día ocho horas y durante la noche dieciséis, a saber, que a finales de mes el día tenga ocho horas de duración y la noche dieciséis y que antes de esta fecha el día siempre dure menos de ocho horas y la noche más de dieciséis y que de este modo exista un continuo incremento hasta finales de mes, de manera que así sea posible que en febrero el día tenga diez horas y la noche catorce, pues de este supuesto se derivaría el hecho de que los días siempre están en un crecimiento o en un decrecimiento continuo y que en todos los meses lo hacen igual, es decir, dos horas cada mes. Pero eso resulta del todo imposible, porque, incluso suponiendo que exista alguna región en la que el día más largo tenga una duración de dieciocho horas y que el más corto sólo seis, no es posible en tal lugar, sin embargo, que en cualquier mes el día se incremente en dos horas ni que decrezca ese mismo lapso de tiempo, de tal modo que en todo mes haya un incremento o un detrimento o disminución iguales, pues, aun admitiendo dicha región, es necesario que haya algún mes en que el día crezca tres horas respecto al anterior, mientras que otro lo tendría que hacer sólo una hora y media, pues estas cosas ocurren realmente y resultan accesibles a los sentidos si se observan, dado que el día crece más desde el principio al final de marzo que desde el principio de mayo hasta la mitad de junio. Eso también sucede con el decrecimiento, pues más disminuye el día desde el inicio al final de septiembre que desde el inicio de noviembre hasta la mitad de diciembre.

La regla que explica esta situación indica que en los momentos cercanos a los equinoccios, tanto antes como después, los días crecen y decrecen mucho en poco tiempo, mientras que en torno a los solsticios crecen y decrecen poco en mucho tiempo.

Todo esto es defendido igualmente por parte de la astronomía, pues el día junto a la noche conforman una rotación completa o, por decirlo con propiedad, el Sol produce el día y la noche por efecto de esa rotación completa, de manera que aquella parte del recorrido circular del Sol que queda sobre el horizonte constituye el día y aquella parte

que queda bajo el horizonte constituye la noche. Así, cuando sucede que esos dos arcos son iguales, se produce el equinoccio, mientras que cuando el arco es mayor sobre el horizonte que bajo él, el día es mayor, lo mismo que, por su parte, si es el arco bajo el horizonte el mayor, la noche es mayor.

Lo que decimos se ha de considerar dentro de una realidad más amplia, que es el hecho de que el Sol siempre se mueve por la parte central del Zodíaco, no desviándose al sur ni al norte, sino siempre por el centro, tras la línea de la eclíptica, que el Zodíaco es el círculo que corta el círculo equinoccial oblicuamente en ángulos iguales y que, cuando el Sol llega a alguna de aquellas dos intersecciones donde el círculo equinoccial se corta con el Zodíaco, se mueve a través de dicho círculo, siendo entonces el arco que forma sobre el horizonte igual al que forma bajo el horizonte, con lo que la noche y el día son iguales. Y, como este hecho de que el Sol alcance esas dos intersecciones tiene lugar dos veces al año, se produce un doble equinoccio en cualquier año. En los demás momentos del año, el día y la noche son desiguales.

El Zodíaco, por su parte, al cortar el círculo equinoccial por dos puntos, se desvía de él en todas sus otras partes, con lo que también existen otros dos puntos en los que la desviación es máxima, siendo esos dos puntos opuestos entre sí y estando ambos situados a la misma distancia de la intersección opuesta. Y aquellos puntos constituyen las máximas desviaciones del Sol, porque, cuando el Sol alcanza una u otra de las dos intersecciones del equinoccio zodiacal, no hay ninguna distancia o “desviación” de este, porque en ese momento se halla sobre el círculo equinoccial respecto del cual se considera la desviación, y cuando se aleja de ese lugar es cuando comienza a desviarse hasta que, al llegar a cualquiera de los dos puntos referidos, ya no puede continuar retrocediendo, por lo que regresa al círculo equinoccial. Por ello, aquellos dos puntos constituyen con propiedad las mayores desviaciones del Sol.

A los dos referidos puntos también se les llama trópicos, es decir, “círculos de conversiones”, por cuanto que a ellos se dirige siempre el Sol desde el círculo equinoccial y, cuando ha llegado a alguno de ellos, ya no avanza más, sino que empieza a retroceder o a “convertirse” hacia el círculo equinoccial. Por tanto, son conocidos como círculos de conversiones, o “trópicos” en griego, términos ambos que son

sinónimos. Mientras el Sol permanece en esas desviaciones del círculo equinoccial hacia alguno de los dos trópicos, los días y las noches son desiguales.

Se denominan esos cuatro puntos de la siguiente manera. Uno de los puntos de la intersección equinoccial con el Zodíaco se denomina cabeza de Aries. El punto de la intersección opuesta se denomina cabeza de Libra. Y uno de los puntos de máxima desviación se denomina cabeza de Cáncer o trópico de Cáncer. El otro punto opuesto de máxima desviación se denomina cabeza de Capricornio o trópico de Capricornio. En la cabeza de Aries se produce el equinoccio de primavera, que tiene lugar a mediados de marzo. En la cabeza de Libra se produce el equinoccio de otoño, que es a mediados de septiembre, cuando las noches y los días son iguales. En la cabeza de Cáncer acaece el solsticio de verano, teniendo lugar entonces el día mayor del año. En la cabeza de Capricornio se produce el solsticio de invierno, cuando tiene lugar el día más corto y la noche más larga del año.

Y eso se evidencia porque, como sólo dos veces al año se produce el equinoccio, al situarse el Sol en cada una de las dos intersecciones, a saber, la cabeza de Aries y la de Libra, durante el tiempo comprendido entre que se desvía del círculo equinoccial hacia un trópico hasta que vuelve de nuevo al círculo equinoccial, los días serán menores que las noches, y cuando se desvíe de aquella intersección hacia el otro trópico, y hasta que de nuevo regrese al círculo equinoccial, los días serán mayores que las noches. De ello se deriva que, correspondiendo estas dos partes de la desviación a las dos mitades del círculo del Zodíaco que el Sol completa en un año, en una mitad del año siempre serán mayores los días que las noches, mientras que en la otra mitad siempre serán mayores las noches que los días.

De esto se sigue que, en aquella mitad en la que se está desviando desde la intersección equinoccial hacia el trópico de Capricornio y hasta que vuelva a la otra intersección opuesta, es decir, mientras está desviándose de la cabeza de Libra hasta el trópico de Capricornio hasta que vuelve a la intersección que constituye la cabeza de Aries, son los días menores que las noches. Y esto tiene lugar entre mediados de septiembre, o un poco antes, y mediados de marzo aproximadamente, pues en esos dos momentos se producen las dos intersecciones referidas. También se deduce de lo que hemos dicho que mientras el Sol se dirige desde la intersección de la cabeza de Aries

hacia el trópico de Cáncer hasta que vuelve de nuevo a la intersección equinoccial, que se sitúa en la cabeza de Libra, los días son mayores que las noches. Y esto sucede aproximadamente desde mediados de marzo hasta mediados de septiembre, pues en esos dos momentos son alcanzadas esas intersecciones.

Igualmente se desprende de lo referido que, desde el trópico o cabeza de Cáncer hasta el trópico o cabeza de Capricornio, los días decrecen, puesto que como, al situarse el Sol en la cabeza de Cáncer, se produce su mayor alejamiento respecto al círculo equinoccial en aquella mitad del círculo en la que crecen los días, resulta inevitable que se produzca el mayor día del año, como ya se ha indicado, por lo que, mientras el Sol retorna desde allí hasta el trópico de Capricornio, donde tiene lugar el día más corto del año, paulatinamente decrece el día. En verdad, antes de que el Sol realice o produzca el día más largo, no puede el día decrecer, lo mismo que después de que haya llegado al día más corto tampoco puede seguir haciéndolo. Es por eso por lo que, en toda esa mitad que hay entre los dos trópicos, el día decrece, lo cual se produce entre la mitad de junio y la mitad de diciembre aproximadamente. Y en la mitad que se halla desde el trópico de Capricornio al trópico de Cáncer el día va creciendo, puesto que, después de que el Sol haya alcanzado el trópico de Capricornio, ya no puede decrecer más el día, al no poder alejarse más del círculo equinoccial, sino que, por el contrario, tiene que empezar a acercarse a él. Y después de que haya alcanzado el trópico de Cáncer no puede crecer más el día, porque no puede alejarse más de la línea equinoccial, por lo que en ese recorrido entre los dos trópicos siempre crece, lo que se produce en la mitad de año que transcurre entre mediados de diciembre y mediados de junio aproximadamente.

Una vez definido de qué modo el día crece o decrece, así como en qué momentos del año y en qué zonas del círculo se produce esto, hemos de abordar la cuestión de la cantidad de aumento o disminución que tiene lugar. Hemos dicho que del trópico de Cáncer al trópico de Capricornio el día va decreciendo, mientras que del trópico de Capricornio al trópico de Cáncer el día va creciendo, aunque, en realidad, para que se aprecie más clara y concisamente todo ello, nos centraremos en el paso desde los equinoccios a los solsticios, es decir, desde la intersección entre la línea equinoccial y el Zodíaco hasta alguno de los trópicos. Y para esto se ha de señalar que el círculo zodiacal que el Sol recorre en un año se divide en doce partes, que corresponden a los



doce signos, a saber, Aries, Tauro, Géminis, Cáncer, Leo, Virgo, Libra, Escorpio, Sagitario, Capricornio, Acuario y Piscis. Los tres primeros, es decir, Aries, Tauro y Géminis, se sitúan en el cuarto del Zodíaco que comprende desde el equinoccio primaveral hasta el solsticio estival o, lo que es lo mismo, desde la cabeza de Aries hasta el trópico de Cáncer. Los tres siguientes, es decir, Cáncer, Leo y Virgo, van desde el solsticio de verano hasta el equinoccio de otoño o, lo que es igual, desde la cabeza de Cáncer hasta la intersección de la cabeza de Libra. Los tres siguientes, o sea, Libra, Escorpio y Sagitario van desde el equinoccio otoñal al solsticio invernal, o sea, desde la cabeza de Libra hasta la cabeza o trópico de Capricornio. Y los tres últimos, es decir, Capricornio, Acuario y Piscis, van del solsticio de invierno al equinoccio de primavera, esto es, del trópico de Capricornio hasta la intersección de la cabeza de Aries.

En los tres primeros se encuentra el Sol desde mediados de marzo hasta mediados de junio aproximadamente. En la segunda tríada, desde mediados de junio hasta mediados de septiembre aproximadamente. En la tercera, desde la mitad de septiembre hasta la mitad de diciembre. En la cuarta, desde mediados de diciembre hasta mediados de marzo aproximadamente.

Una vez expuesto lo anterior, se debe decir que el día crece o decrece durante todo el tiempo en que el Sol está retrocediendo desde la intersección equinoccial hacia alguno de los trópicos o, lo que es lo mismo, hacia alguna de las máximas desviaciones. Y, cuanto más retroceda, más crecerán o decrecerán los días. Por su parte, cuando retrocede en las dos partes de cualquier signo, en ellas igualmente crecen o decrecen. Para entender eso se ha de saber que esas dos desviaciones máximas o trópicos distan lo mismo del círculo equinoccial. Así, pues, ambos trópicos distan del círculo equinoccial veinticuatro grados aproximadamente, dado que, dividiendo todo el Zodíaco en trescientas sesenta partes iguales, cualquiera de ellas corresponde a un grado, y juntando veinticuatro de esas partes se forma una línea, la cual separa el círculo equinoccial y cualquiera de esas desviaciones máximas. Me refiero a la línea que cae por cada una de las partes y corta a la otra ortogonalmente en ángulos rectos esféricos.

Visto esto, lo que resulta suficiente para nuestro propósito, diremos que, suponiendo un lugar determinado donde el día mayor conste de dieciocho horas, cuando el Sol se sitúe en la cabeza de Aries, en torno a mediados de marzo, allí el día será de doce horas,

lo mismo que la noche, de forma que, cuando el Sol se halle en la cabeza de Cáncer, el día allí será de dieciocho horas y la noche de seis, mientras que, cuando el Sol esté en la cabeza de Libra, el día volverá a ser de doce horas, teniendo idéntica duración que la noche. Por último, cuando el Sol esté en el trópico de Capricornio, el día será de seis horas y la noche de dieciocho. De ello se desprende que, en la desviación del Sol desde los equinoccios, es decir, desde la cabeza de Aries hasta el trópico de Cáncer, el día crece seis horas, de igual manera que en la otra desviación solar desde el equinoccio, a saber, en la comprendida entre la cabeza de Libra y el trópico de Capricornio, el día decrece seis horas, comprendiendo cada desviación veinticuatro grados aproximadamente, como ya se ha dicho, por lo que a cada hora le corresponderá cuatro grados de desviación. Ante ello podemos decir que cuando el Sol se haya desviado cuatro grados, en su camino desde la cabeza de Aries hacia el trópico de Cáncer, el día será de trece horas, igual que, cuando lo haya hecho seis grados, el día tendrá trece hora y media. Por su parte, cuando se haya desviado dieciocho grados, será de dieciséis horas y media el día. Cuando la desviación sea de veinte grados, el día será de diecisiete horas. Y cuando se haya desviado veinticuatro grados aproximadamente ya estará en la cabeza de Cáncer, por lo que en ese momento el día tendrá dieciocho horas completas.

Lo mismo ocurrirá al retroceder, puesto que, cuando el Sol se desvíe cuatro grados de la cabeza de Libra en dirección al trópico de Capricornio, el día tendrá once horas, cuando se desvíe ocho grados tendrá diez horas, cuando se desvíe dieciséis grados tendrá ocho horas y cuando se desvíe veinticuatro grados habrá alcanzado la máxima desviación, siendo el día entonces de seis horas.

De otro lado, se ha de indicar que, en el espacio comprendido desde la cabeza de Aries hasta la cabeza de Cáncer, en el cual el día aumenta en seis horas, existen tres signos, a saber, Aries, Tauro y Géminis. Y desde la cabeza de Libra hasta Capricornio, donde el día decrece seis horas, se hallan otros tres signos, a saber, Libra, Escorpio y Sagitario. Cualquiera de estos signos es recorrido por el Sol durante el espacio de un mes, en concreto durante treinta días, diez horas y algunos minutos. Ante ello, alguien podría creer que aquella desviación máxima que se alcanza con los veinticuatro grados, es decir, desde la línea equinoccial hasta el trópico de Cáncer, se divide igualmente en esos tres signos, o sea, en Aries, Tauro y Géminis, con lo que, como a cualquier signo le corresponde ocho grados de desviación, le correspondería dos horas de aumento de día.

Y, puesto que en cualquiera de esos tres meses, desde mediados de marzo a mediados de junio, el Sol atravesaría un signo, el aumento del día en cualquiera de esos meses sería de dos horas. Lo mismo ocurriría en el recorrido de Libra a Capricornio a través de los otros tres signos, es decir, de Libra, Escorpio y Sagitario, puesto que también a cada uno de estos tres signos le corresponderían ocho grados de aquella desviación, además de que cada signo se correspondería con un mes, por lo que en cada uno de esos tres meses, es decir, desde mediados de septiembre hasta mediados de diciembre, el incremento también tendría lugar en dos horas aproximadamente<sup>590</sup>, con lo que sería igual que en caso anterior, cuando, en realidad, nada de esto es cierto.

Así, se debe especificar que, aunque todos los signos sean iguales entre sí, puesto que cualquiera contiene treinta grados, y aunque el Sol tardaría lo mismo en atravesar cada uno de ellos si le aplicamos un movimiento uniforme, en concreto treinta días, diez horas y algunos minutos, no obstante, por causa de la amplitud de la desviación desde la línea equinoccial no les corresponde igual cantidad de horas, sino que a algunos les corresponde más y a otros menos. Y esto resulta inevitable debido al movimiento del corte y al de la curvatura del círculo, como se aprecia claramente si se piensa en el hecho de colocar cuerdas y flechas sobre los arcos de los círculos.

De ello se desprende que, por regla general, cuanto más se aproximen al punto de los equinoccios los signos, o algunas partes de ellos, mostrarán una mayor intensidad en aquella desviación. Y, cuanto más se aproximen al punto de los solsticios, mostrarán una menor intensidad en dicha desviación.

Es por esto por lo que el día crece más cuando el Sol se halla en Aries que cuando está en Tauro y más cuando está en Tauro que cuando se ubica en Géminis. Del mismo modo, en todo aquel cuarto que va de la cabeza de Capricornio a la cabeza de Aries crecen los días, pero lo hacen más en Piscis que en Acuario, y más en Acuario que en Capricornio, todo ello en función de que se aproximen más o menos a la cabeza de Aries, donde se produce el equinoccio.

---

<sup>590</sup> En este caso, el incremento de las noches.

Esto también ocurre en la otra mitad, en la que decrecen los días, a saber, de la cabeza de Cáncer hasta la de Capricornio. Así, los días decrecen más en Virgo que en Leo y más en Leo que en Cáncer, en función de su aproximación a la cabeza de Libra, donde tiene lugar el equinoccio. También se observa esto en el cuarto que comprende desde la cabeza de Libra hasta la de Capricornio, pues allí decrecen más los días en Libra que en Escorpio y más en Escorpio que en Sagitario.

Esta diferenciación no sólo se da entre los distintos signos, sino que se aprecia además entre las partes de un mismo signo. De este modo, en Aries los días crecen más en sus doce primeros grados que en los catorce últimos, lo que igualmente sucede con cualquier otro signo, en función de una determinada parte esté más o menos cerca del punto equinoccial. Por esta razón, en los primeros diez grados de Géminis el día crece más que en los diez últimos.

De igual modo ocurre al decrecer, porque, cuanto más se acerca un signo o un parte del mismo, perteneciente a aquella mitad en la que decrece el día, al equinoccio otoñal, a saber, a la cabeza de Libra, más decrece allí el día. Por ello, en Virgo y Libra decrecen más que en los otros, porque esos dos signos se hallan más próximos al punto del equinoccio otoñal, como también en los ocho últimos grados de Virgo decrecen los días más que en los ocho o nueve primeros, a saber, porque los ocho últimos grados están más próximos al punto equinoccial que los ocho primeros. En cambio, en Libra sucede lo contrario, pues en sus primeros ocho grados decrece más el día que en los últimos ocho o nueve, puesto que los primeros ocho se aproximan más al punto equinoccial.

Esto también es válido para Aries y Piscis, pues los primeros grados de Aries presentan una mayor desviación y un mayor incremento de los días que los últimos. En Piscis, por el contrario, es al revés, puesto que en los cinco últimos grados suyos crece el día más que en los cinco primeros. Esa diversidad viene motivada por cuanto que a Aries le corresponden unos doce grados de la desviación de veinticuatro grados, mientras que a Tauro le corresponden siete grados y a Géminis cuatro aproximadamente, tal y como se manifiesta claramente en las tablas de la desviación solar que confeccionan los astrónomos. Y esto se comprueba fácilmente mediante una demostración geométrica a partir de la experiencia de dos círculos que se cortan oblicuamente formando ángulos desiguales, como lo hacen los círculos equinocciales

respecto al Zodíaco, lo que bien demuestra Ptolomeo en su *Almagesto*. Eso también es aplicable a la parte correspondiente al decrecimiento del día, puesto que, aunque los días decrecen desde Cáncer hasta Capricornio, le corresponden a Cáncer unos cuatro grados, a Leo unos siete y a Virgo unos doce. Estas cifras están expresadas en términos generales, puesto que, para nuestro propósito, no es necesario profundizar más en este tema.

A partir de lo dicho se comprende el hecho de que los días crezcan casi el triple desde la mitad de marzo hasta la mitad de abril respecto a lo que lo hacen desde la mitad de mayo hasta la mitad de junio. También que crezcan casi tanto desde mediados de marzo hasta mediados de abril como lo hacen desde mediados de abril hasta mediados de junio, es decir, que crezcan en treinta días tanto como en sesenta.

Por su parte, si se considera el día desde principios de marzo hasta el final de ese mes, se observará que en ese intervalo el crecimiento será mayor que desde la mitad de marzo a la mitad de abril. La razón de ello es que desde la mitad de marzo hasta la mitad de abril se halla el signo de Aries completo, mientras que, en cambio, desde el inicio de marzo hasta finales de ese mes están los últimos once grados de Piscis junto a diecinueve o veinte grados de Aries.

Y, no obstante, crece más el día en los últimos diez grados de Piscis junto con los veinte primeros de Aries que en los treinta grados de Aries. La razón de ello es que en los diez u once últimos grados de Piscis crece el día más que en los diez últimos grados de Aries, puesto que los diez últimos grados de Piscis son limítrofes al equinoccio, mientras que los diez últimos de Aries están alejados de dicho equinoccio. De ahí que crezca más el día en el mes comprendido entre inicios de marzo y finales de este mes que en los dos meses comprendidos entre mediados de abril y mediados de junio, dado que a aquel mes le corresponden más de doce grados de la desviación, mientras que estos dos meses no alcanzan esos doce grados, según se ha indicado.

Por otro lado, en aquel cuarto de año que transcurre entre la mitad de junio y la mitad de septiembre, los días decrecen el triple desde mediados de agosto hasta mediados de septiembre en relación a lo que lo hacen desde mediados de junio hasta mediados de agosto, o sea, que decrecen en un mes tanto como antes lo hicieron en dos meses juntos.

Y si se considera el mes de septiembre, desde su inicio hasta su final, en él decrece el día más que entre la mitad de junio y la mitad de agosto, mientras que, por otra parte, casi lo hace lo mismo que entre mediados de octubre y la mitad de diciembre. De manera que, lo que hemos dicho en relación al cuarto de año comprendido entre mediados de marzo y mediados de junio en cuanto al crecimiento, lo hemos de decir para el cuarto de año que transcurre entre la mitad de septiembre y la mitad de diciembre, puesto que ambos son cuartos opuestos y a similar conclusión se llega en ellos. Igualmente, lo que ocurre con el cuarto de año que hay entre mediados de junio y mediados de septiembre en cuanto al decrecimiento, también sucede en el cuarto opuesto, es decir, entre la mitad de diciembre y la mitad de marzo en lo referente al crecimiento. De ello se sigue igualmente que crecen tanto los días en dos meses, mientras el Sol se sitúa en todo el signo de Piscis y de Aries, es decir, desde mediados de febrero hasta mediados de abril aproximadamente, que sumando el incremento que se produce desde que el Sol se sitúa en el comienzo de Capricornio hasta el final de Acuario y desde que lo hace en el comienzo de Tauro hasta el final de Géminis juntos, es decir, desde mediados de diciembre hasta mediados de febrero y desde mediados de abril hasta mediados de junio respectivamente, período en el que atraviesa cuatro signos y que comprende cuatro meses, aunque estos no sean consecutivos. Igual puede decirse del decrecimiento, es decir, que tanto decrecen los días desde el inicio de Virgo hasta el final de Libra, esto es, desde mediados de agosto hasta mediados de octubre, donde hay dos signos y dos meses, que desde el inicio de Cáncer hasta el final de Leo, o sea, desde la mitad de junio hasta la mitad de agosto, junto al período comprendido desde el inicio de Escorpio hasta el final de Sagitario, o sea, desde la mitad de octubre a la mitad de diciembre, uniendo ambas disminuciones, las cuales tienen lugar a lo largo de cuatro signos y por un tiempo de cuatro meses.

De manera que queda demostrado que es falsa e imposible aquella anotación realizada en el calendario, a saber, que todos y cada uno de los meses aportan lo mismo a la duración del día y de la noche respecto al contiguo, es decir, que por ejemplo cualquiera de ellos le añade dos horas o le resta otro tanto, puesto que, en realidad, unas veces en un mes crece o decrece el día el triple que en otro, mientras que otras veces lo hace el doble, y así con otras desproporciones. Y por esta razón queda demostrado lo primero que intentábamos evidenciar, a saber, que se indican algunas cosas en los calendarios que son falsas e imposibles, tal y como ha quedado patente.

## CAPITULUM LXXXIX

### **Quod in calendariis solet poni qua die creatus est Adam et qua die intravit Noe in Arcam, et false annotator, et quod mundus non fuerit creatus in martio sed in septembri**

Secundum, erat quia quaedam ponuntur in calendariis quae sunt verisimiliter falsa sicut est de creatione mundi et Adae, nam in quibusdam calendariis ponitur quo die fuerit creatus Adam et ponitur in martio circa finem. Istud, autem, videtur esse falsum saltem verisimiliter, nam isti praesupponunt mundum creatum fuisse in martio. Et, quia homo sexto die creatus est (Gen. 1), ponunt sexto die creationem Adae ab illo die quo credunt mundum creatum, et utrunque est, secundum eos, in martio.

Sed circa hoc inter doctores est dubium, quando mundus creatus fuerit, quibusdam tenentibus quia in martio, aliis quia in septembri ad finem. Et hoc tenent communiter iudaei, quod viginti et quinque die septembris creatus est mundus et Adam ultima die septembris, et in hac opinione conveniunt multi periti latinorum. Et videtur manifeste vera, sicut induximus satis rationibus evidentibus tam super Genesi quam super Exodo, et non solum rationibus naturalibus, sed etiam testimoniis Sacrae Scripturae. Ponere, ergo, Adam fuisse creatum in martio est ponere aliquid verisimile falsum, vel saltem magis praesumptuosum quam verum. Item, in multis calendariis solet annotari quando introivit Noe in Arcam, qua die cuius mensis coepit diluvium et qua die egressus est Noe de Arca, nam Gen. 7 et 8 ponuntur dies et menses pro quolibet istorum et pro multis aliis. Et cum ipsi praesupponant menses incipere a martio et ibi fuisse mundum creatum, sicut supra dictum est, annotant singula istorum in mensibus sequentibus, secundum quia videtur convenire Sacrae Scripturae Genesi et, tamen, cum in fundamento errant, vel saltem sit verisimile eos errare, scilicet, ponendo mundum creatum in martio et ibi incipere menses anni, necesse est eos consequenter deficere in omnibus sequentibus annotationibus, cum deberent ponere eas computando menses a fine septembris vel principio octobris.

Item apparet hoc magis efficaciter quia ut iudaei tenent et est satis verisimile, imo, quasi necessarium, anni illi qui computantur in Genesi et menses erant lunares, quia

erant tales quales anni et menses quos nunc habent iudaei, nisi quia differunt in principio anni. Quod patet quia Ex. 12 Deus dixit ad Moysen: “mensis iste principium mensium vobis erit, primus in mensibus anni”. Et sic idem erat principium mensis et finis secundum computationem priorem temporum, qui fuerat in Sacra Scriptura et inter iudaeos cum principio et fine mensis, qui nunc pertinebat ad secundam computationem, quando iudaei incoeperunt illam quam nunc sequuntur, sed solum differebat principium anni, quia forte ille mensis qui alias erat sextus mensis anni vel quintus efficiebatur nunc ex mandato Dei principium anni et primus inter menses (Ex. 12). Sed menses isti quos nunc iudaei habent sunt menses lunares, ergo menses illi quos habebant prius et quibus Scriptura utitur erant lunares. Quia, si detur quia essent solares, non poterat coincidere cum mensibus lunaribus, nam non possunt esse eadem principia et fines solarium et lunarium mensium, cum solares sint maiores, et tamen sic illi menses quibus prius utebantur iudaei et quibus Moyses utitur in Sacra Scriptura, enarrando diluvium et alia accidentia, erant menses lunares. Menses, tamen, nostri sunt solares, ideo non coinciderent menses iudaeorum nec illi cum nostris et sic, dato quod principium mundi fuit in martio, non coincideret primus ille mensis cum martio nostro, sicut nec nunc concordat primus mensis iudaeorum cum martio nostro, licet ipsi incipiant semper suum annum circa aequinoctium vernale, quia est in martio.

Ex dictis etiam apparet quia non fuit mundus creatus in martio, quia a creatione mundi coeperit computari annus et fuit tunc primus mensis anni de illis mensibus et annis quibus Moyses utitur in Genesi et istis mensibus utebantur iudaei tunc. Et, tamen, in computatione annorum quam Deus iussit eis tollere ex Aegypto non erat idem primus mensis anni qui erat secundum primam computationem, qui tenebatur a principio mundi, ut patet Ex. 12, scilicet: “mensis iste principium vobis mensium erit, primus in mensibus anni”, ergo videtur quia non erat ille primus in alia computatione, quia alias non mandaret nunc quia iste esset primus et, cum principium anni quod Deus iussit nunc tenere hebraeis fuit in martio, sicut postea semper tenuerunt et etiam nunc tenent, ergo annus a principio mundi non incipiebat in martio et consequenter non fuit creatus mundus in martio, sed magis in septembri, ut probatum est ubi supra, et, consequenter, annotationes istae quia procedunt praesupponendo quia fuerit creatus mundus in martio falsae sunt. Et, dato quia fuisset creatus in martio, non potest coincidere primus mensis illius anni cum martio nostro, et sequentes menses eius cum sequentibus mensibus nostris, qui sunt menses solares, et, tamen, annotationes de introitu Noe in Arca, de



inundatione aquarum Diluvii et de exitu de Arca fiunt in mensibus nostris quasi coinciderent cum illis mensibus qui ponuntur in Genesi. Et sic apparent ista falsa manifeste vel, saltem, verisimiliter, et ponuntur in plurimis calendariis.

Tertium erat quia in calendariis sunt quaedam irrationabiliter dubia an vera sint vel falsa, sicut solet annotari in quibusdam calendariis divisio Apostolorum in iulio mense certo die, quasi illo die Apostoli recesserunt abinvicem et dispersi fuerunt per totum orbe ad praedicandum, scilicet, quod omnes una die recesserint abinvicem non est verum, quia multi recesserunt prius, aliis manentibus in Ierusalem, quia patet Gal. 1, cum dicitur quod, quando Paulus conversus est, ivit in Arabiam et Damascum et, post tres annos, rediit in Ierusalem et non invenit ibi, nisi Beatum Petrum et Iacobum, fratrem Domini. Et sequitur: “aliorum Apostolorum vidi neminem”. Non, ergo, omnes divisi sunt vel diviserunt se abinvicem eodem die.

Item, dato quia non intelligatur sic, sed solum quod Apostoli omnes post mortem Christi fuerunt simul et prima dies qua abinvicem coeperunt recedere fuit illa dies signata, est totaliter dubium, quia non constat ex aliquo loco autentico nec scimus aliquem virum doctum quia haec asserat. Alia autem similia solent poni in quibusdam calendariis, quae pertinent ad accidentia temporum et res magnas vulgares, de quibus an sic vel e contrario sint nulla fides est, sed eadem facilitate contemnuntur quam recipiantur. Imo, iustius eiiciuntur et contemnuntur quam recipiantur, quia intellectus, cum aliquid concipit, debet concipere ut verum et, tamen, circa talia non est aliquod motivum, scilicet, nec ratio nec auctoritas, ad suadendum quia vera sint, ideo ad viros doctos pertinent talia potius contemnere quam advertere ad illa.

Inductum patet ex praedictis quanta fides debeat dari eis quae in calendariis continentur et quantum valeat ista consequentia, scilicet: “hoc reperitur in calendariis, ergo sic est”. Et sic est in praesenti, quia, licet reperiat in quibusdam calendariis annotata Passio Domini et Resurrectio viginti et quinque et viginti et septem martii, non sequitur inde quia sic fuerit, potissime quia non reperitur hoc in omnibus calendariis, sed solum in quibusdam de antiquis. Ex quo apparet quia contemnitur ista assertio, maxime cum reperiat in contrarium ratio fortissima, quae supra inducta fuit in tertia conclusione. Et per hoc patet solutio ad quintam rationem.

## CAPÍTULO LXXXIX

**Que en los calendarios suele indicarse en que día fue creado Adán y en qué día entró Noé en el Arca, lo cual se anota de manera errónea, y que el mundo no fue creado en marzo sino en septiembre**

En segundo lugar, decíamos que en los calendarios se señalan algunas cosas que son presumiblemente falsas, como es el caso de la creación del mundo o de la creación de Adán, pues en determinados calendarios se recoge en qué día fue creado Adán y se indica que fue hacia finales de marzo. Eso, no obstante, se ve que es falso, o al menos inverosímil, puesto que ello implica que esos calendarios presuponen que el mundo fue creado en marzo. Así, puesto que el hombre fue creado el sexto día (Gén. 1), colocan la creación de Adán el sexto día a partir de aquel en que creen que el mundo fue creado y, según ellos, ambos hechos tuvieron lugar en marzo.

Sin embargo, existen discrepancias entre los doctores respecto al momento en que fuera creado el mundo, afirmando algunos que fue creado en marzo, mientras que otros hablan de septiembre, hacia el final de mes. Y esto último es lo que los judíos mantienen habitualmente, al sostener que fue creado el día veinticinco de septiembre, mientras que Adán lo fue el último día del mismo mes, siendo también esta la teoría de muchos hombres doctos de los latinos, algo que parece completamente verdadero, según ya mostramos, a partir de algunos fundamentos incuestionables procedentes tanto del Génesis como del Éxodo, por lo que no sólo se evidencia a partir de fundamentos naturales, sino también de testimonios de la Sagrada Escritura<sup>591</sup>. De modo que indicar que Adán fue creado en marzo equivale a indicar algo completamente falso, o al menos más presuntuoso que cierto. De igual manera, en muchos calendarios suele indicarse cuándo entró Noé en el Arca, igual que en qué día y en qué mes comenzó el Diluvio y en qué día salió Noé del Arca, pues en Gén. 7 y 8 se detallan los días y meses referentes a cualquiera de estos acontecimientos y a muchos otros. Y como estos calendarios presuponen que los meses comienzan a computarse en marzo y que fue en ese mes cuando fue creado el mundo, según antes se ha dicho, se anotan los diversos

---

<sup>591</sup> Véase el capítulo XIV.

acontecimientos en los meses siguientes, según parezca que se adecúan al relato del Génesis de la Sagrada Escritura, y, no obstante, cuando en un fundamento yerran o, al menos, cuando es probable que lo hagan, por ejemplo, colocando la creación del mundo en marzo y empezando a computar los meses del año a partir de ese mes, es inevitable que también fallen todas las anotaciones consiguientes, al tener que haberlas puesto en realidad computando los meses a partir de finales de septiembre o inicios de octubre.

Esta última afirmación se aprecia más claramente si tenemos en cuenta que, según defienden los judíos, algo por su parte verosímil, por no decir necesario, aquellos años y meses que se computan en el Génesis eran lunares, de manera que son iguales a los que ellos tienen hoy día, con la excepción del inicio del año. Lo cual viene determinado a partir de que en Ex. 12 dijera Dios a Moisés: “ese mes constituirá para vosotros el principio de los meses, el primero de los meses del año”. Y, de este modo, ese mes constituía el primero de los meses ahora y supuso el fin del primitivo cómputo de los tiempos, cómputo que es el que aparece en la Sagrada Escritura y el que usaron los judíos en un principio, aunque luego fue modificado cuando los judíos establecieron un cómputo posterior, siendo este el que ahora utilizan, diferenciándose sólo del primero en el inicio del año, puesto que aquel mes que antes era el quinto o el sexto del año, era instituido ahora, por mandato de Dios, como el inicio del año y el primero de los meses (Ex. 12). No obstante, los meses que todavía ahora tienen los judíos son meses lunares, por lo que aquellos meses que tenían en un principio y a los que la Escritura se refiere eran también lunares. Y ello porque, si se diera el caso de que fuesen solares, no podrían hacerse coincidir con los lunares, al no poder ser iguales ni los comienzos ni los finales de los meses solares y de los meses lunares, puesto que los solares son mayores, por lo cual aquellos meses de los que primero se servían los judíos y que Moisés utiliza en la Sagrada Escritura al narrar el Diluvio y otros acontecimientos eran meses lunares. Nuestros meses, por el contrario, son solares, por lo que no coinciden los meses de los judíos ni aquellos bíblicos con los nuestros, de modo que, suponiendo que el inicio del mundo tuviera lugar en marzo, no coincidiría aquel primer mes con nuestro marzo, como tampoco ahora coincide el primer mes de los judíos con nuestro marzo, por más que ellos comiencen siempre su año alrededor del equinoccio primaveral, el cual tiene lugar en marzo<sup>592</sup>.

---

<sup>592</sup> Véase el capítulo XIV.

De todo lo referido también se deriva que el mundo no fue creado en marzo, puesto que el año empezó a computarse a partir de la creación del mundo, siendo en ese momento cuando comienza el primer mes del año en aquella forma de fechar a la que Moisés se refiere en el Génesis y que entonces también utilizaban los judíos, mientras que, sin embargo, en el cómputo de los años que Dios les mandó implantar desde Egipto, el primer mes del año no era el mismo con relación al que existía en su anterior cómputo y que era el mes que fue establecido desde el inicio del mundo, tal como se demuestra en Ex. 12: “ese mes constituirá para vosotros el principio de los meses, el primero de los meses del año”, donde se aprecia que dicho mes inicial no era el primero en el anterior cómputo, porque, de ser así, no les mandaría que a partir de tal momento fuera el primero y, por otra parte, como el inicio del año que Dios les mandó seguir a los judíos a partir de ese momento se fijó en marzo, lo que después siempre mantuvieron y lo que de hecho todavía ahora mantienen, es evidente que el año anterior que seguían desde los inicios del mundo no empezaba en marzo, por lo que el mundo no fue creado en marzo, sino más bien en septiembre, tal y como se ha demostrado en el lugar correspondiente, de manera que, en consonancia con todo ello, esas anotaciones que parten de la presuposición de que el mundo fue creado en marzo son falsas. Por su parte, incluso admitiendo que hubiese sido creado en marzo, no podría coincidir el primer mes de aquel año con nuestro marzo, como tampoco podrían hacerlo sus meses siguientes con los nuestros, los cuales al fin y al cabo son meses solares. Y, sin embargo, las anotaciones de la entrada de Noé en el Arca, de la inundación de las aguas del Diluvio y de la salida del Arca se reflejan en nuestros calendarios como si coincidieran con las de aquellos meses que se utilizan en el Génesis. De este modo, se aprecia que tales cosas son manifiestamente falsas o, al menos, inverosímiles, y a pesar de todo se insertan en la mayoría de los calendarios<sup>593</sup>.

Lo tercero era que en los calendarios hay algunas cosas de las que existe una gran duda sobre si son verdaderas o falsas, como ocurre con la costumbre de anotar en algunos calendarios la dispersión de los Apóstoles en cierto día del mes de julio, como si en aquel día todos los Apóstoles se hubiesen separado al mismo tiempo y se hubieran dispersado por todo el orbe para predicar, mientras que, en realidad, no resulta verídico

---

<sup>593</sup> El error de estas anotaciones es, pues, doble, ya que parten de un origen del mundo ubicado en marzo, lo cual niega el autor, y además equipara los meses bíblicos, lunares, con los meses solares.

que todos se separasen simultáneamente un día concreto, puesto que muchos se separaron antes, permaneciendo otros, en cambio, en Jerusalén, tal y como se refleja en Gál. 1, donde se dice que, cuando Pablo se convirtió, fue a Arabia y a Damasco y, después de tres años, volvió a Jerusalén, no hallando allí a nadie, excepto a San Pedro y a Santiago, el hermano del Señor. A continuación se afirma que “no vi allí a ninguno de los otros Apóstoles”. Por ello, pues, no todos se dispersaron o se separaron del resto el mismo día.

Igualmente, e incluso suponiendo que ello no se interprete en ese sentido, sino sólo que todos los Apóstoles, después de la muerte de Cristo, permanecieron juntos y que en verdad el primer día en que algunos comenzaron a separarse sea el día señalado en los calendarios, eso es algo completamente incierto, porque ello no aparece en ninguna fuente fidedigna ni tenemos noticia de que ningún hombre docto lo asegure. Otras cosas similares suelen ser reflejadas en algunos calendarios, las cuales se refieren a hechos puntuales o a grandes cuestiones de interés general, de las cuales no existe ninguna certeza de que sean así y no del modo contrario, pues, en realidad, con igual facilidad se las rechaza que se las acepta. Más aún, con más razón se las rechaza y desprecia que se las admite, puesto que el intelecto, cuando concibe algo, debe concebirlo como verdadero, y, sin embargo, acerca de estas cosas no existe ningún motivo, a saber, ni razón ni autoridad alguna, para persuadirnos de que sean verdaderas, por lo que a los hombres doctos más les corresponde despreciar tales cosas que prestarles atención.

De todo lo dicho se desprende fácilmente cuánto crédito debe concederse a las cosas que se recogen en los calendarios y cuánto valor tiene este razonamiento, a saber: “esto se halla en los calendarios, luego es así”. De esa forma debemos proceder en este momento, puesto que, aunque se encuentre en algunos calendarios anotada la Pasión y la Resurrección del Señor el día veinticinco y veintisiete de marzo respectivamente, no se deriva de ello que así fuera, principalmente porque esa información no se halla en todos los calendarios, sino sólo en algunos antiguos. De lo cual se sigue que esa afirmación debe ser rechazada, sobre todo habiéndose hallado una evidencia incuestionable en sentido contrario, la cual ya antes ha sido tratada al abordar la tercera conclusión<sup>594</sup>. Y, con esto, la solución al quinto argumento queda expuesta.

---

<sup>594</sup> Véase el capítulo XVI.

## CAPITULUM XC

### **In quo auctor respondet ad sextam rationem principalem, probans quod astrologi dies annorum bissextilium non omittunt in sua computatione**

Sexta ratio erat quod, licet processus astrologicus in probatione dictae conclusionis bonus sit et fundamenta necessaria sint, tamen peccat ratio ista, quia astrologi computant annos et omittunt dies annorum bissextilium, qui superadduntur, et super hoc provenit iste error.

Ad istam rationem indignum erat responderi, cum tamen manifeste desipiat qui haec obiicit nec unquam vidit astrologorum libros. Est, enim, manifestum et puerile inter astrologos, nec potest quis ignorare, quod omnes calculantes motus planetarum, per quascunque tabulas quae sunt ad multas aeras, distinguunt de annis bissextilibus et non bissextilibus. Sic patet ex tabulis toletanis in canonibus suis, sic etiam patet ex tabulis regis Alphonsi. Nam ibi dicitur quia sunt quaedam aerae bissextiles et quaedam non bissextiles, et inter bissextiles ponit aeram Incarnationis. Et distinguit quasdam esse bissextiles in primo anno, alias in secundo anno, alias in tertio et alias in quarto. Aera autem Christi est bissextilis in quarto anno, ut ibi patet et ut nos observamus. Idem docet in computando annos sparsos, in singulis quartis annis diem addere pro quacunque computatione, ideo talis error nulli astrologo obiiciendus est.

Item, istud est absurdissimum, quia, si astrologi omitterent computare dies bissextiles, et per hoc accideret eis error intolerabilis. Nam non solum esset error in una die vel duobus, sed esset error in trecentis sexaginta uno diebus quia, cum nunc incepturus sit annus millesimus quadringentesimus quadragessimus quartus Christi, secundum computationem Ecclesiae et vulgarem quae fit cum diebus bissextilibus, si subtrahantur dies bissextiles qui competunt omnibus istis annis, et erunt trecenti sexaginta et unus, quod patet dividendo totum istum numerum per quatuor vel de quolibet quaternario accipiendo unum. Et sic, errarent iam quasi in uno anno completo. Unde fieret quod, quidquid astrologi iam calcularent, supposito isto errore, haberent errorem quasi unius anni, unde omnia essent falsa in astrologia. Et, tamen, ad oculum videmus omnia vera esse quae illi de motibus corporum caelestium dicunt. Sive enim

calculent motum Solis, sive Lunae, sive quoruncumque astrorum, videmus omnia vera esse. Unde, si dicant tali tempore erit coniunctio duorum planetarum, vel oppositio, vel erit eclipsis, nihil errant, non solum unum annum aut mensem, imo, nec diem, nec horam, nec punctum, sed omnia quae de motibus dicunt, punctu aliter sunt vera. Quomodo, autem, posset astrologus dicere ex nunc usque ad totos annos tali die et tali hora erit eclipsis Solis vel Lunae et tantum durabit et quod sic eveniret, si ipsi iam haberent in calculatione sua quasi errorem unius anni? Et, tamen, omnia ista eveniunt infallibiliter, sicut illi dicunt in diebus et temporibus nostris quibus ipsi assignant. Et, tamen, anni nostri sunt bissextiles, ergo ipsi observant bissextum, quia alias calculatio sua non posset convenire temporibus nostris et, quanto magis tempus procederet, tanto maior error iste fieret, cum in singulis quatuor annis perderent unum diem bissextilem.

Item patet hoc falsum, nam sequerentur gravissima inconvenientia, scilicet, quod aliquando astrologi dicerent aequinoctium vernale esse in medio iunii, solstitium aestivale in medio septembris, aequinoctium autumnale in medio decembris et hyemale solstitium in medio martii. Et sic ponerent aequinoctia ubi sunt solstitia et solstitia ubi sunt aequinoctia, quod patet quia de aequinoctio ad solstitium est una quarta anni, scilicet, nonaginta et unus dies et portio diei et, tamen, in trecentis et sexaginta et octo annis, si non computentur dies bissextiles, perdentur nonaginta et unus dies, quae est quarta pars istius anni, et sic tunc astrologi per nonaginta et unum dies anticiparent solstitia et aequinoctia super nostram computationem, quia nos computamus dies bissextiles, et, consequenter, ponerent solstitium ubi secundum nos debet esse aequinoctium et e contrario, quia tot diebus distat quodlibet aequinoctium ab utroque solstitiorum. Etiam consequenter facerent ipsi diem minimum et diem maximum anni ubi nos facimus diem et noctem aequales, dicendo quia introitus Solis in Ariete esset a medio decembris, cum nos ponamus illum in medio martii, quando est aequinoctium. Et dicerent quod solstitium aestivale esset in medio martii, quod nos ponimus in medio iunii vel quasi. Et iste error non solum semel contigisset eis, sed etiam pluries. Nam, dato quod a tempore Christi solum incepisset errare, necesse erat quod errassent quarter, cum ab illo tempore usque nunc fuerunt trecenti sexaginta et unus anni bissextiles, in quibus est quasi annus completus colligendo solum dies bissextiles et, consequenter, sunt quater nonaginta unus vel quasi. Et sic quater nunc accidisset eis error iste, scilicet, quod fecissent aequinoctium ubi erat solstitium et e contrario. Talis autem error non solum non est possibilis in aliquo artifice, quantumcunque grosso et indocto, sed etiam

in parvulis indoctis, scilicet, dicere quod est aequinoctium ubi est dies maximus anni vel minimus et, a contrario, dicere esse maximum vel minimum diem ubi est aequinoctium.

Accidisset etiam error bis ex tempore Christi, quia dixissent esse solstitium aestivale ubi est solstitium hyemale, scilicet, esse maximum diem anni ubi est minimus et e contrario. Quod patet quia de uno solstitio in aliud est medietas anni, scilicet, centum octoginta duo vel tres dies et, tamen, a tempore Christi usque huc transierunt trecenti sexaginta et unus dies, in quibus bis est numerus centum octoginta duo vel quasi.

Accidisset etiam alius error, scilicet, quod, cum nos dicamus nunc inchoari debere annum millesimum quadringentesimum quadragesimum quartum Christi, ipsi dicerent inchoari annum millesimum quadringentesimum quadragesimum quintum, praecedentes nos in uno anno, quia, ex trecentis et sexaginta et uno diebus bissextilibus qui fuerunt a Nativitate Christi usque huc iam, quasi colligitur unus integer annus.

Accideret etiam alius error, scilicet, quod astrologi non dicerent incipere annum Christi ubi nos, sed aliquando ipsi dicerent “esse ianuarium” ubi nos ponimus “augustum” et aliquando ubi nos “octobrem” et sic circularetur per omnes menses anni, eo quia, cum singulis quatuor annis, ipsi amitterent unam diem de computatione nostra, impossibile erat quod menses secundum nos et secundum eos inchoarent et finirentur eisdem diebus.

Multi quoque alii errores acciderent, quia, dato uno inconvenienti, plura contingunt et, tamen, nullus talis error est apud astrologos, quia tam in summa annorum quam in principio et finibus mensium, concordant cum Ecclesia et vulgo, ideo stultum est eis talia obiicere.

Sed, adhuc dato quia astrologi errarent in omissione anni bissextilis, non poterat esse quod isti volunt defendere, scilicet, quod mortuus fuerit Christus octavas calendas aprilis, scilicet, viginti et quinque die martii, nam communiter ponitur Christum mortuum fuisse anno suo triginta tribus inchoante vel triginta quattuor et, tamen, secundum computationem Ecclesiae et vulgi, cum annis bissextilibus, anno triginta tribus Christi inchoato dies viginti et quinque martii erat dies mercurii, ut patet reducendo se ad annos posteriores, vel per artem literae dominicalis, vel



quomodocunque voluerint, et, tamen, Christus mortuus est in die veneris, ut omnes Evangelistae testantur et supra inductum est. Si autem dicant quod mortuus est anno triginta et quattuor suo inchoato, non est possibile, quia tunc dies viginti et quinque martii fuit dies iovis, ut patet ex praedictis suis computationibus cum annis bissextilibus, sed Christus die veneris mortuus est.

Item non stat quia Christus mortuus est luna decimoquinta, scilicet, die primo Azymorum secundum iudaeos et, tamen, anno trigesimotertio Christi inchoato die viginti et quinque martii luna non erat decimoquinta, sed solum quinta Luna, et die tertio aprilis erat luna decimoquinta, et ibi vere Christus mortuus est. Anno autem trigesimocuarto inchoato, die viginti et quinque martii non fuit luna decimoquinta sed decimoseptima, ideo etiam tunc non poterat Christus mori.

Omnia ista supra in probatione conclusionis tertiae iuducta sunt. Et sic patet quod ista allegatio de errore astrologorum per omissionem bissexti est falsa. Et, dato quia vera esset, omnino esset eis inutilis. Et sic patet ad sextam rationem.

## CAPÍTULO XC

### **Donde el autor responde al sexto argumento básico, de mostrando que los astrónomos no omiten en su cómputo los días de los años bisiestos**

El sexto argumento indicaba que, aunque el razonamiento astronómico en la demostración de dicha conclusión sea adecuado y sus fundamentos sean necesarios, sin embargo ese argumento falla, puesto que los astrónomos computan los años y, al hacerlo, omiten los días de los años bisiestos, los cuales deberían ser sobreañadidos, siendo ese el origen del error.

Esa objeción, sin embargo, no merecía ni ser respondida, al traslucir el que la emitió un grado enorme de extravío mental y que nunca ha consultado los libros de los astrónomos, pues es del todo evidente y conocido respecto a los astrónomos, de manera que no puede haber nadie que lo ignore, que todos los que calculan el movimiento de los planetas, por cualquiera de las tablas que hay de las diferentes eras, distinguen entre los años bisiestos y los no bisiestos. Así se desprende de las tablas toledanas a través de sus cánones, como también de las tablas del rey Alfonso<sup>595</sup>. Allí se indica que existen eras bisiestas y eras no bisiestas y entre las bisiestas se incluye la de la Encarnación. Y, dentro de las bisiestas, distingue entre las que lo son en el primer año, en el segundo, en el tercero o en el cuarto, incluyendo en estas últimas la de Cristo, tal y como allí aparece y como nosotros observamos. Lo mismo se observa al computar los diferentes años, puesto que se añade un día a un año de cada cuatro, y ello se percibe en cualquier cómputo, por lo que tal error no ha de ser achacado a ningún astrónomo.

Por otra parte, esa teoría es extremadamente absurda, porque, si los astrónomos dejaran de computar los días bisiestos, ello les llevaría a un error insostenible. Así, no sólo se produciría error en un día o dos, sino que el error ascendería a trescientos sesenta y un días, puesto que, habiendo de comenzar el año mil cuatrocientos cuarenta y

---

<sup>595</sup> Véase nota 390.

cuatro de Cristo<sup>596</sup> y siguiendo tanto el cómputo de la Iglesia como el procedimiento común que se realiza respecto a los días bisiestos, si son omitidos los días bisiestos que corresponden a todos esos años, el resultado será trescientos sesenta y uno, cifra que se alcanza dividiendo esa cantidad<sup>597</sup> entre cuatro, igual que se haría si se eligiese cualquier otro año cuaternario. De esta forma, errarían casi en un año completo. Con lo que, admitiendo ese error, cualquier cosa que los astrónomos calcularan tendría un desfase de casi un año, por lo que todas las cuestiones astronómicas serían falsas. Y, sin embargo, a simple vista vemos que todo lo que afirman de los movimientos de los cuerpos celestes es verdadero. Ya se trate del cálculo del movimiento del Sol, de la Luna o de cualquier otro astro, vemos que todo ello es verdadero. Por eso, si dicen que en tal momento se producirá la conjunción o la oposición de dos planetas o que tendrá lugar un eclipse, nunca yerran en absoluto, no sólo en el año o en el mes, sino ni siquiera en el día, la hora o el minuto, pues todas las cosas que dicen sobre los movimientos son ciertas hasta en los detalles. ¿Cómo, si no, podría ahora un astrónomo anunciar, en relación a todos los años futuros, que tal día y a tal hora se producirá un eclipse de Sol o de Luna, que durará tanto y que así ocurrirá, si ellos arrastraran en sus cálculos un error de casi un año? Y, sin embargo, todas esas cosas tienen lugar infaliblemente tal y como ellos dicen, en los días y momentos que ellos anuncian. No obstante, nuestros años son bisiestos, luego los tienen en cuenta, porque, de no ser así, sus cálculos no podrían adecuarse a nuestros tiempos, y, cuanto más tiempo transcurriera, mayor sería el error, pues cada cuatro años perderían un día bisiesto.

También se ve que esa objeción es falsa por cuanto que de ello se seguirían graves inconvenientes, a saber, que a veces los astrónomos afirmarían que el equinoccio primaveral tiene lugar en la mitad de junio, el solsticio estival en la mitad de septiembre, el equinoccio otoñal en la mitad de diciembre y el solsticio invernal en la mitad de marzo. De esta manera, ubicarían los equinoccios donde se hallan los solsticios y viceversa, lo que vendría determinado porque entre un equinoccio y un solsticio media un cuarto de año, es decir, noventa y un días y unas horas, por lo que, si no se

---

<sup>596</sup> Referencia explícita a la fecha de composición de la obra, que debió de redactarse en la segunda mitad del año 1443, en el lapso de tiempo transcurrido entre la defensa de las tesis en Siena, que tuvo lugar en junio, y finales de año. Habrá alguna referencia más a esta fecha en las páginas siguientes. Sobre la cronología de composición del *Defensorio*, véase el punto 4.2.4.

<sup>597</sup> Mil cuatrocientos cuarenta y cuatro.

computaran los días bisiestos, en trescientos sesenta y ocho años se perderán noventa y un días, que es la cuarta parte de un año, de modo que los astrónomos anticiparían los solsticios y los equinoccios en noventa y un días respecto a nuestro cómputo, puesto que nosotros tenemos en cuenta los días bisiestos. En consecuencia, fijarían el solsticio donde, según nosotros, debe estar el equinoccio y viceversa, porque cualquier equinoccio y cualquier solsticio están separados por el mismo número de días. De igual modo, ellos también colocarían el día más corto y el día más largo del año donde nosotros ubicamos los días cuya duración es igual a la de la noche, diciendo además que la entrada del Sol en Aries tiene lugar a mitad de diciembre, cuando, por el contrario, nosotros la colocamos en la mitad de marzo, que es cuando tiene lugar el equinoccio. Y también afirmarían que el solsticio estival se produciría a mediados de marzo, cuando nosotros lo ubicamos en torno a la mitad de junio. Y, así, el error no sólo se hubiera producido una vez, sino en multitud de ocasiones. Pues, incluso aceptando que únicamente hubiesen errado a partir del año del nacimiento de Cristo, era necesario que lo hubiesen hecho cuatro veces, pues desde aquel momento hasta hoy ha habido trescientos sesenta y un años bisiestos, que abarcan casi un año completo sumando sus respectivos días bisiestos, por lo que, en consecuencia, suponen casi cuatro veces noventa y un días. Y así se produciría por cuatro veces el error, a saber, porque colocarían el equinoccio donde se sitúa el solsticio y viceversa. No obstante, tal error no sólo no es concebible en ningún autor, por rudo e inculto que sea, sino que ni siquiera lo es en los niños ingenuos, a saber, el sostener que el equinoccio se produce en la época en que tiene lugar el día más largo o el más corto del año o, dicho de otro modo, que acaece el día más largo o más corto del año cuando tiene lugar el equinoccio.

De igual manera el error se hubiera producido de forma múltiple a partir del año del nacimiento de Cristo, en este caso por dos veces, a saber, porque hubieran afirmado que el solsticio estival se produce cuando en realidad tiene lugar el solsticio invernal, es decir, que el día más largo del año se produce donde realmente tiene lugar el más corto, y viceversa. Eso se constata si se considera el hecho de que entre un solsticio y otro transcurre medio año, es decir, ciento ochenta y dos o ciento ochenta y tres días, y, sin embargo, desde el año del nacimiento de Cristo hasta hoy han transcurrido trescientos sesenta y un días bisiestos, que casi doblan la cifra de ciento ochenta y dos.

Se produce también otro error, a saber, porque, cuando nosotros decimos ahora que debe comenzar el año mil cuatrocientos cuarenta y cuatro de Cristo, ellos dirían que debe comenzar el año mil cuatrocientos cuarenta y cinco, adelantándose así a nosotros en un año, porque con los trescientos sesenta y un día bisiestos que hay desde la Natividad de Cristo hasta ahora casi se forma un año completo<sup>598</sup>.

Igualmente se produciría otro error, a saber, puesto que entonces los astrónomos no sostendrían que el año comienza cuando nosotros decimos que lo hace, sino que en ocasiones ellos dirían “es enero” cuando nosotros decimos “es agosto”, mientras que otras veces lo dirían cuando nosotros decimos “es octubre”, de tal manera que su enero recorrería todos nuestros meses del año, debido a que, cada cuatro años, ellos perderían un día según nuestro cómputo, por lo cual resultaría imposible que los meses comenzaran y finalizaran en los mismos días según ellos y según nosotros.

Más errores se seguirían de todo esto, por cuanto que, una vez que se ha presentado un problema, muchos otros se derivan de él, y, no obstante, es visible que ningún error de esos se produce entre los astrónomos, de modo que, tanto en la numeración de los años como en el comienzo y en el final de los meses, sus afirmaciones concuerdan con las de la Iglesia y con las que la gente sostiene, por lo que es absurdo reprocharles tales cosas.

Pero, incluso otorgando que los astrónomos errasen al omitir los años bisiestos, no resulta lógico lo que ellos<sup>599</sup> pretenden defender, a saber, que Cristo murió el día octavo de las calendas de abril, es decir, el día veinticinco de marzo, si pensamos que habitualmente se indica que Cristo murió a los treinta y tres o treinta y cuatro años de edad y, sin embargo, según el cómputo de la Iglesia y el popular, si se incluyen los años bisiestos, el día veinticinco de marzo del año treinta y tres de la vida de Cristo era miércoles, según se comprueba retrotrayéndose desde los años posteriores, por el

---

<sup>598</sup> En realidad, en la época del autor el desfase entre el calendario bisiesto y el calendario sin días bisiestos no afectaría a la ubicación de los solsticios ni de los equinoccios, pues, como dice, se habrían vuelto a “colocar en su sitio” tras una rotación completa, si bien a costa de adelantarse un año a la fecha real.

<sup>599</sup> Esto es, los adversarios del autor.

método de la letra dominical<sup>600</sup> o por cualquier otro medio que se desee, y, no obstante, Cristo murió en viernes, como declaran todos los Evangelistas y como ya se mostró antes. Por otra parte, si mantienen que murió a los treinta y cuatro años de edad, es evidente que también se equivocan, puesto que en esa ocasión el día veinticinco de marzo fue jueves, según se desprende de los señalados cálculos que incluyen a los años bisiestos, y Cristo, sin embargo, murió en viernes.

Tampoco se sostiene la afirmación del veinticinco de marzo por cuanto que Cristo murió en la luna decimoquinta, en el primer día de los Ácimos de los judíos, y, no obstante, en el día veinticinco de marzo del año trigésimotercero de la vida de Cristo no tuvo lugar la luna decimoquinta, sino sólo la quinta, mientras que, por el contrario, en el día tercero de abril sí acaeció la luna decimoquinta, por lo que fue entonces cuando se produjo la muerte de Cristo. En el año treinta y cuatro, en fin, el día veinticinco de marzo no fue la luna decimoquinta sino la decimoséptima, por lo que tampoco en ese momento pudo morir Cristo.

Todo esto último que hemos dicho ya fue puesto de manifiesto antes con ocasión de la demostración de la conclusión tercera. Por otro lado, con ello ahora queda claro que esa alegación sobre el presunto error de los astrónomos por su omisión de los bisiestos es falsa, e incluso, admitiendo que fuera verdadera, no cambiaría en nada las cosas<sup>601</sup>. Con esto damos por resuelto el sexto argumento.

---

<sup>600</sup> Véase nota 391.

<sup>601</sup> Es decir, que, aunque los astrónomos hubiesen errado al no contar los días bisiestos, el cómputo eclesiástico y el popular los tiene en cuenta y, como se ha demostrado en el capítulo XVI, no es factible la idea del 25 de marzo como fecha de la muerte de Cristo, al no concurrir en esta fecha las circunstancias que se dieron en el día de la muerte de Cristo, esto es, ser viernes, el primer día de los Ácimos y la luna decimoquinta del primer mes de los judíos.

## CAPITULUM XCI

**In quo respondet ad ultimam rationem principalem de correctionibus temporum, declarans quae et quales correctiones temporum fuerunt factae apud latinos et quando, et quod nullam omittunt astrologi**

Postremo obiiciebatur quod errat computatio astrologica, quia post mortem Christi fuerunt factae aliquae correctiones in computatione mensium et annorum, sicut prius saepe fiebant et, cum omissis illis computent, astrologi errant.

Ista ratio est insipientior et ineptior caeteris, quia nullo iure fundatur, nam non obiicitur hic aliquid specialiter contra computationem astrologicam, sicut supra inducebatur, sed solum quod fuerint facta aliquae correctiones temporum et quod astrologi procedunt omissis illis. Nam, oportebat dici quae correctiones fuerunt illae et probare quod fuerunt, et etiam inducere quomodo astrologi in calculando procedunt omissis illis.

Sed neutrum declarat, ideo non erat advertendum ad hoc, sed omittendum, tanquam nullum. Sed, ut magis confundatur error istorum arguentium, dicendum quod post mortem Christi non fuit facta aliqua emendatio vel correctio in computatione temporum secundum latinos, emendationes autem quae apud latinos factae fuerunt sunt istae.

Apud antiquissimos, enim, et viros rudes erant solum decem menses et incipiebatur a martio et finiebatur annus in decembre. Erat autem ista computatio inconueniens, quia non complebat annus circulum Solis et sic non erat semper ver aut aestat aut hyems in eodem mense, sed in uno anno incipiebat ver primo mense anni, anno sequenti incipiebat in mense tertio, sequenti anno in mense quinto et postea in septimo, deinde in nono, et iterum redibat ad primum. Et hoc quia circulatio Solis, secundum quam causantur quatuor tempora anni, scilicet, ver, aestas, autumnus et hyems, non poterat compleri nisi in duodecim mensibus latinis, et sic in sex annis latinis complebantur solum quinque circulationes Solis, et istud erat valde inconueniens, scilicet, quod tempora non essent fixa per menses, sed mutarentur. Magna, tamen, utilitas est quia

tempora sint fixa per menses, ut per hoc sciamus determinare quando incipit quodlibet tempus.

Istud autem est apud nos, nam, secundum menses nostros, fixa sunt tempora, utpote, si uno anno incipit ver in medio martii, in primo die aequinoctii, semper ibi incipiet, nec apparet aliqua sensibilis differentia. Sic incipit semper aestas in medio iunii vel quasi, autumnus semper ad medium septembris, hyems ad medium decembris vel quasi, et per hoc vulgus iam scit quo mense erit tale vel tale tempus. Si, autem, tempora essent mobilia per menses, non esset ita cognitum apud vulgus quando singula tempora inciperent. Ideo, non erat conveniens assignatio temporum.

Item patet quia, cum tempora causentur per motum corporum caelestium et per illa notificentur, debuerunt anni nostri computari per motum alicuius corporis caelestis, scilicet, alicuius planetae, quia isti sunt velociores in motu quam caetera astra. Et tamen computatio anni ex decem mensibus non competit motui alicuius planetae vel astri, quia nullus planetarum in tali tempore complet circulum suum, quia omnes planetae requirunt maius tempus, praeter Lunam, quae complet cursum suum in minori tempore. Ideo, irrationabilis et sine causa fuit omnino talis assignatio anni, quasi casu posita.

Et satis constat quia apud aliquos viros nimis indoctos fuit facta talis computatio et posterius, manentes in eadem ignorantia, vel aliquantulum propter reverentiam predecessorum suorum, tenuerunt istam computationem. Duravit autem ista computatio apud latinos etiam usque ad tempora Romuli et refert Ovidius in primo libro *Fastorum*, ubi diligenter enarrat tempora, festa et caeremonias latinorum, ut patet ex principio suo, scilicet: “tempora cum causis digesta per annum”. Et satis aperte usque ad illud tempus manserunt sic tempora inordinata, quia in omnibus praeteritis saeculis viri rudes fuerant latini, nam et italici, ante adventum Saturni, vix sciebant colere leviter terras, sed ille docuit eos agriculturam, cum venisset de Graecia fugiens a facie Iovis filii sui, qui eum occidere conabatur. Et, ob hoc, gentes Italiae, suscepto ab eo tanto beneficio coluerunt eum in deum et in tabulis aeneis fecerunt sculpendo navis imaginem, in reverentiam Saturni, innuentes quod navigando venisset in Italiam. Sic ait Ovidius primo *Fastorum*, scilicet: “ac bona posteritas puppim formavit in aere, hospitis adventu testificata dei”.



Etiam ab eo illi populi “latini” vocati sunt, saltem a primaeva origine. Nam cum ipse, fugiens Iovem filium suum, latere voluisset in Italiam, quaedam pars terrae in qua ipse mansit “Latium” appellata est, a “latendo”, quia ibi latuit et inde latinorum nomen derivatum est.

Etiam quia Saturnus instruens italos in arte agriculturae, docuerat eos terram stercore fomentare, ipsum Deum “Sterculinum” vocaverunt, ut multi placet. Ecce quanta ruditas saeculi, cum et agriculturam non nossent! Idem Virgilius, loquens de origine Italiae, sexto *Aeneidos*, dicit quosdam viros incognitos incoluisse eam. Et Solinus, in *Polyhistoria*, capitulo “De origine urbis Romae”, dicit primos incolas Italiae “aborigines” fuisse, id est, “sine origine”, non quidem quod non essent de aliqua origine, sed quia origo eorum erat ignota, cum non fuerint viri famosi. Et sic solemus homines plebeos aborigines appellare, scilicet, quia non sunt de domo vel familia nominata, sed ut communiter incognita.

Fuerunt, tamen, in Italia quidam reges ex tempore Saturni, scilicet, Saturnus, Ianus, Picus, Faunus, Latinus et pauci alii, manente adhuc rudi illo saeculo, usque ad bellum Troianum, quando Aeneas et troiani multi cum eo venerunt in Italiam, regnante Latino et Turno rege rutulorum. Usque ad hoc tempus incognita fuerunt saecula et magis a poetis quam ab historiographis commendata. Post Aeneam, autem, effecta sunt clariora. Sed adhuc rude vulgus erat, et sic mansit usque ad tempora Romuli, qui de progenie Aeneae fuit. Iste Romam condidit et fuit primus rex romanorum. Sed adhuc, eo vivente, annus latinorum decem mensibus claudebatur, ut testatur Ovidius primo *Fastorum*. Defuncto, vel magis occiso Romulo, regnavit Numa Pompilius, vir ingenio sagax et a daemonibus in superstitione eruditus abundantissime. Hic, primum, romanis leges dedit, quas Romulus dare non potuerat, quadam fretus calliditate. Nam, nocturnis horis cum nympha Egeria se colloquia habere secreta fingebat et ab ea legislationem recipere, cum tamen arte hydromantica daemones consuleret, quae in aqua exercetur, et ibi imagines rerum quaesitarum ostenduntur, ipsam vero aquam “Egeriem” nympham appellavit, quia de terrae secretis visceribus “egeritur”, id est, emittitur. De hoc Ovidius (*Metamorphose* 15) et Augustinus (*De Civitate Dei* 7, circa finem).

Iste, itaque, rex, ingenio pollens, indoctam latinorum gentem primo legibus ornare curavit, deinde ut, nihil eis deesse videretur, tempora eorum corrigere conatus est. Et,

cum prius essent decem menses, duos addidit, quorum unum a nomine Dei sui et antiquissimi regis, scilicet, Iani, “ianuarius” appellavit, alium vero, ad honorem deorum inferni et animarum purgandarum, “februarius” appellavit.

Timebat, enim, vir ille daemones et colebat eos. Illa quoque rudis aetas animas iam corpore exutas formidabat, putans eas ad nocendum potentes effectas, et, ut non apparerent viventibus ad terrendum eos et nocendum illis, volebant eas sacrificiis placare. Ista, autem, sacrificia vocantur apud latinos “purgationes”, scilicet, quia purgantur habitacula humana ne in illa ingrediantur animae defunctorum, sicut nunc purgamus domos aspergentes eas aqua benedicta contra daemonum insultus. Et, quia purgationes vocantur “februa”, vocatus est mensis iste “februarius”. Ista februa sive purgationes per domos aspergebantur. Sic ait Ovidius secundo *Fastorum*, scilicet: “ipse sacerdotem iactantem februa vidi”, id est, aspergentem purgationes. Et in isto mense februario vacabant latini circa cultum deorum inferorum et animarum corpore solutarum.

Istos duos menses quos Numa Pompilius addidit posuit in fine anni, unde ianuarius erat mensis undecimus anni et februarius duodecimus et ultimus. Et sic, manebat semper principium in martio. Sic ait Ovidius primo *Fastorum*, scilicet: “qui sequitur Ianum veteris fuit ultimus anni”, id est, ille mensis qui sequitur post Ianum, id est, ianuarius, erat ultimus in anno veteri. Postea vero facti sunt primi, sicut manent modo.

## CAPÍTULO XCI

**Donde se responde al último argumento básico referente a las correcciones temporales, de clarando qué ajustes temporales se llevaron a cabo entre los latinos, en qué consistieron los mismos y cuándo se realizaron, así como que los astrónomos no descuidan ninguno de ellos**

Finalmente se objetaba que yerra el cómputo astronómico por cuanto que después de la muerte de Cristo se realizaron algunas correcciones en el cómputo de los meses y de los años, una práctica muy habitual en el pasado, de manera que los astrónomos erraban al no tener presentes aquellas modificaciones.

Hay que decir, no obstante, que este argumento es más insensato e inepto todavía que el resto, debido a que carece de fundamento, y ello porque ahora no se argumenta nada en contra específicamente del cómputo astronómico, como sí se ha hecho en las ocasiones anteriores, sino que sólo se insinúa que fueron realizadas algunas correcciones temporales y que los astrónomos no las tuvieron en cuenta. Así, en este caso convendría indicar qué correcciones fueron aquellas y demostrar que realmente existieron, así como también se debería señalar el modo por el que los astrónomos procedieron a errar en sus cálculos por causa de su omisión.

No obstante, a decir verdad no se debería hacer ni lo uno ni lo otro, por lo que no se habría de dar cuenta de nada de ello, sino que antes se debería de omitir, como si no existiese. Sin embargo, y que esto sirva también para denigrar más el error de esos replicadores, indicaremos que después de la muerte de Cristo no se llevó a cabo corrección ni rectificación alguna en el cómputo temporal de los latinos, dado que las que se hicieron tuvieron lugar antes de ese acontecimiento y las recogemos a continuación<sup>602</sup>.

---

<sup>602</sup> El tema del calendario romano y su evolución presenta una gran complejidad, dado que las distintas fuentes clásicas adolecen de imprecisiones e incluso de contradicciones a la hora de exponerlo, lo que hace que no sea infrecuente que entre los autores actuales haya discrepancias y polémicas al abordarlo. No obstante, y a pesar de todo, se puede seguir la historia del calendario romano a grandes rasgos. Como ejemplo de tratamiento actual de la cuestión, véase “El calendario romano”, en FRANCISCO OLMOS, J.

Primeramente, en tiempos de los antiquísimos y rudos hombres sólo existían diez meses, comenzando el año en marzo y finalizando en diciembre. Ese cómputo presentaba, no obstante, un gran inconveniente, pues su año no abarcaba un recorrido circular completo del Sol, de tal manera que no siempre tenía lugar la primavera, el verano o el invierno en el mismo mes, sino que un año comenzaba la primavera en el primer mes, el siguiente año lo hacía en el tercer mes, el siguiente en el quinto y después en el séptimo, hasta llegar al noveno, después de lo cual volvía de nuevo al primero. Y ello por cuanto que la circulación del Sol, en función de la cual se producen las cuatro estaciones del año, a saber, la primavera, el verano, el otoño y el invierno, no podía completarse excepto con doce meses latinos, de forma que en seis años latinos únicamente se realizaban cinco circulaciones completas del Sol, lo que suponía un grave trastorno, a saber, porque las estaciones no estaban delimitadas por meses concretos, sino que eran variables, cuando, en realidad, el hecho que las estaciones estén compuestas por meses determinados resulta de gran utilidad para poder establecer cuándo comienza cada una de ellas.

Esto último es precisamente lo que ocurre entre nosotros, pues, en relación con nuestros meses, las estaciones son fijas, de manera que, si un año comienza la primavera a mediados de marzo, en el primer día del equinoccio, siempre lo hará en esa fecha, sin que se observe en ello ninguna diferencia significativa. Así, el verano siempre comienza en torno a la mitad de junio, el otoño sobre mediados de septiembre siempre y el invierno sobre mediados de diciembre, por lo que la gente sabe en qué mes tendrá lugar cada estación. Por el contrario, si las estaciones fueran móviles en lo que se refiere a los meses, no sería conocido por la gente el momento concreto en que comenzarían. Por lo tanto, no resultaba adecuada aquella distribución de las estaciones.

Igualmente se evidencia que, al estar determinadas las estaciones por el movimiento de los cuerpos celestes y al ponerse de manifiesto las mismas mediante ellos, nuestros años debían ser computados en función del movimiento de algún cuerpo celeste, por ejemplo de algún planeta, puesto que los planetas son más veloces en el movimiento

---

M. de: *op. cit.*, pp. 21-43. Por otro lado, la narración que presenta el Tostado en los siguientes capítulos es extremadamente simple y lineal, con lo que hay que suponer que realmente sería más compleja.

que cualquier otro astro<sup>603</sup>. No obstante, el cómputo del año sobre la base de diez meses no se apoya en el movimiento de planeta o astro alguno, porque ninguno de ellos completa su órbita en ese tiempo, necesitando todos más tiempo, excepto la Luna, que realiza su recorrido en un tiempo menor. Por eso resultó completamente irracional y sin fundamento esa división del año, pareciendo, en verdad, fruto del azar.

Sin embargo, tenemos constancia clara de que entre algunos hombres extremadamente indoctos se utilizó ese cómputo, igual que sabemos que también los sucesores de esos hombres, por esa misma ignorancia o quizá por reverencia hacia sus antepasados, mantuvieron dicho cómputo. En definitiva, ese cómputo se mantuvo entre los latinos hasta la época de Rómulo<sup>604</sup>, circunstancia que es recogida por Ovidio<sup>605</sup> en el libro primero de sus *Fastos*, en el que narra con detalle las estaciones, fiestas y ceremonias de los latinos, tal y como se evidencia a partir de su mismo inicio: “distribuidas las estaciones racionalmente a lo largo del año...”<sup>606</sup>. Con ello se aprecia claramente que hasta ese momento las estaciones habían carecido de orden, puesto que durante los tiempos anteriores los latinos habían sido hombres rudos, pues también los itálicos, antes de la llegada de Saturno, apenas sabían labrar las tierras, siendo este quien les enseñó la práctica de la agricultura, tras haber llegado de Grecia huyendo del propósito de su hijo Júpiter, el cual se disponía a matarle. Y por esto, los pueblos de Italia, al haber recibido de él tan gran beneficio, le convirtieron en un dios e hicieron esculpir la figura de una nave en tablas de bronce, en reverencia a Saturno, dando a entender que había llegado a Italia navegando. Así se expresa Ovidio en el libro primero

---

<sup>603</sup> Como se dirá en el siguiente capítulo, lo que verdaderamente hace a los planetas útiles a la hora de medir el tiempo es el mayor conocimiento que poseemos de sus movimientos, en relación, por ejemplo, a las estrellas, debido a su proximidad respecto de estas.

<sup>604</sup> Personaje legendario descendiente de Eneas. Según la tradición, es, junto a su hermano Remo, el fundador de Roma, así como su primer rey, tras el asesinato de Remo. Instituyó el consejo de patres y dividió al pueblo romano en curias y tribus. Desapareció misteriosamente durante una tormenta.

<sup>605</sup> Poeta romano (43 a.C. – 17 d.C.). Autor de obras de distinto signo como *El arte de amar*, las *Metamorfosis* o los *Fastos*. Esta última contiene informaciones sobre los meses del año del calendario romano: origen de sus nombres, fiestas que en ellos se celebran, etc. Fue desterrado por razones desconocidas y murió en el exilio.

<sup>606</sup> *Fastos* I, 28-29.

de los *Fastos*: "... y la posteridad modeló una nave en el bronce, como testimonio gratificante de la llegada del dios extranjero"<sup>607</sup>.

Es por esto por lo que aquellos pueblos fueron llamados "latinos", al menos en su etapa primigenia, pues como Saturno, huyendo de su hijo Júpiter, deseó refugiarse en Italia, cierta parte de esa tierra en la que permaneció fue llamada "Lacio", término que procede de "escondarse"<sup>608</sup>, puesto que allí se refugió, y de ahí deriva el nombre de los latinos.

Por su parte, y en tanto que Saturno, al instruir a los itálicos en el arte de la agricultura, les había enseñado a abonar la tierra con estiércol, estos llamaron al propio dios "Estercolero", tal y como muchos afirman. ¡He aquí cuánta rudeza en aquel tiempo, al no conocer ni siquiera la agricultura! El propio Virgilio, al tratar de los orígenes de Italia, en el libro sexto de su *Eneida*, sostiene que unos hombres desconocidos la habían poblado. Y Solino, en su *Polihistoria*<sup>609</sup>, dentro del capítulo "Acerca del origen de la ciudad de Roma", afirma que los primeros habitantes de Italia fueron los "aborígenes"<sup>610</sup>, es decir, los "sin origen", no porque no tuviesen un origen, sino porque este era ignorado, al no tratarse de personas conocidas. Y, así, acostumbramos a denominar aborígenes a las personas plebeyas, a saber, porque no pertenecen a una casa o familia célebre, sino a unas que, por lo general, son desconocidas.

A pesar de todo, hubo en Italia algunos reyes desde la época de Saturno, a saber, el propio Saturno, Jano, Pico, Fauno, Latino y algunos otros<sup>611</sup>, perdurando la barbarie durante todo aquel tiempo, hasta la guerra de Troya, cuando Eneas<sup>612</sup> y muchos

---

<sup>607</sup> *Fastos* 1, 239-241.

<sup>608</sup> En latín, "lateo" significa "escondarse".

<sup>609</sup> Cayo Julio Solino fue un gramático y compilador de obras latino del siglo IV d.C. Es autor de una *Colección de hechos memorables* o *Polihistoria*, en la que proporciona informaciones geográficas e históricas del mundo antiguo a partir de las obras de otros autores. Véase SOLINO: *Colección de hechos memorables* o *El erudito*, Madrid, Gredos, 2001.

<sup>610</sup> *Polihistoria* 1, 14; 2, 3.

<sup>611</sup> La mayoría de ellos son divinidades de dudosa historicidad. De entre los citados, además de Saturno destaca Jano, muy venerado durante toda la época romana.

<sup>612</sup> Héroe troyano, hijo de Anquises y Afrodita. Huyendo de una Troya en llamas y acompañado de su hijo Ascanio, llegó, tras un largo periplo, a la desembocadura del Tíber, fundando la ciudad de Lavinia bajo el

troyanos junto a él llegaron a Italia, reinando Latino y siendo Turno rey de los rútuos. Hasta esta época sólo hallamos tiempos oscuros, narrados más por los poetas que por los historiadores. En cambio, después de Eneas los acontecimientos se nos aparecen con más claridad. Pero todavía el pueblo era rudo, y así permaneció hasta los tiempos de Rómulo, quien perteneció al linaje de Eneas. Rómulo fundó Roma y fue el primer rey de los romanos. No obstante, mientras él vivió, el año de los latinos finalizaba a los diez meses, como declara Ovidio en el libro primero de los *Fastos*<sup>613</sup>. Una vez muerto Rómulo, o mejor dicho, asesinado, subió al trono Numa Pompilio<sup>614</sup>, un hombre de sagaz ingenio e intensamente imbuido de superstición hacia los espíritus. Este, en primer lugar y confiando en su habilidad, concedió leyes a los romanos, algo que Rómulo no había sido capaz de proporcionarles. De ese modo, durante la noche fingía mantener conversaciones secretas con la ninfa Egeria y recibir de ella la legislación, pero en realidad consultaba a los espíritus mediante el arte de la hidromancia, que se ejerce en el agua, y allí le eran provocadas visiones sobre las cosas solicitadas, de ahí que la propia ninfa se llamara “Egeria”, porque de las entrañas recónditas de la tierra es “arrojada”<sup>615</sup>, es decir, enviada. Sobre esto trata Ovidio (*Metamorfosis* 15) y Agustín (*La Ciudad de Dios* 7, hacia el final)<sup>616</sup>.

Por lo tanto, este rey, poseyendo un gran ingenio, se preocupó, en primer lugar, de proporcionar leyes al pueblo indocto de los latinos, y después, para que se viera que no les faltaba nada, se ocupó de corregir su calendario. De manera que, existiendo en un primer momento diez meses, añadió dos más, a uno de los cuales otorgó el nombre de un dios suyo, también antiguo rey, a saber, Jano<sup>617</sup>, por lo que le llamó “enero”<sup>618</sup>,

---

patrocinio del rey Latino, con cuya hija se casó. Los romanos le consideran antepasado suyo, pues de él proceden Rómulo y Remo.

<sup>613</sup> *Fastos* I, 28-29.

<sup>614</sup> Personaje semilegendario, es el segundo rey de Roma tras Rómulo. De origen sabino, la tradición le atribuye la instauración de las principales instituciones religiosas y del sacerdocio de la primitiva Roma, así como también la reforma del calendario.

<sup>615</sup> En latín, “egero” significa “arrojar”

<sup>616</sup> También refiere esto Tito Livio en el libro I de su obra *Historia de Roma desde su fundación (Ab urbe condita)*. Véase TITO LIVIO: *Historia de Roma desde su fundación*, Madrid, Gredos, 1990.

<sup>617</sup> Véase nota 611.

<sup>618</sup> En latín “ianuarius”, nombre derivado de “Janus” (Jano).

mientras que al otro le denominó “febrero”<sup>619</sup>, en honor de los dioses del infierno y de las ánimas del Purgatorio.

En verdad, aquel hombre temía a los espíritus y les adoraba. De igual modo aquella edad ruda sentía temor de las ánimas una vez abandonaban el cuerpo, pensando que ellas poseían poderosos medios para hacer daño, así que, con el fin de que no se presentaran a los vivos para aterrorizarles y perjudicarles, se pretendía aplacarlas con sacrificios. Por su parte, esos sacrificios son denominados entre los latinos “purificaciones”, a saber, porque con ellos son purificadas las viviendas humanas y no penetran a su interior las almas de los difuntos, de idéntica forma que ahora purificamos nuestros hogares esparciendo dentro agua bendita contra los perjuicios ocasionados por los espíritus. Y, como las purificaciones son denominadas “febras”, ese mes fue llamado “febrero”. Esas febras o purificaciones eran esparcidas por las casas. Así se expresa Ovidio en el libro segundo de los *Fastos*: “yo mismo he contemplado al sacerdote arrojando febras”<sup>620</sup>, es decir, esparciendo purificaciones. Y en ese mes de febrero los latinos quedaban liberados del culto a las deidades menores y a las almas separadas del cuerpo.

Esos dos meses que Numa Pompilio añadió los colocó al final del año, con lo cual enero era el undécimo mes del año y febrero el duodécimo y último. De esta manera, marzo seguía constituyendo el inicio del año. Así lo refleja Ovidio en el libro primero de los *Fastos*: “el que sigue a Jano era el último del año antiguo”<sup>621</sup>, es decir, aquel mes que viene después de Jano, o sea, de enero, era el último en el año antiguo. No obstante, posteriormente estos dos meses fueron convertidos en los primeros, posición que siguen ocupando hoy<sup>622</sup>.

---

<sup>619</sup> En latín “februarius”, nombre derivado de “februa” (febras o purificaciones). En las líneas siguientes se explica el concepto.

<sup>620</sup> *Fastos* II, 27-29.

<sup>621</sup> *Fastos* II, 49-50. Referencia correspondiente al libro II de la obra y no al I como se dice.

<sup>622</sup> Como se ha señalado antes (nota 601), las vicisitudes por las que atravesó el calendario romano son complejas y todavía hoy debatidas. Parece consideración unánime que el añadido de dos meses (enero y febrero) al primitivo calendario de diez meses fue obra de Numa, tal y como se indica en el *Defensorio*, si bien el orden que ocuparon en el año al principio no está claro, habiendo opiniones diversas al respecto - al principio del año, al final del mismo, que es lo que se refleja en nuestra obra, o incluso sería sensato admitir que enero se ubicó al principio y febrero al final del año-. En el caso, muy probable, de que no



## CAPITULUM XCII

**Quod nulla gens rationabiliter potest computare tempora sua nisi per motum caeli, et non per motum primi mobilis nec stellarum fixarum, sed per motum planetarum, et non per aliquem planetam, nisi per Solem et Lunam, et de hoc ponuntur sex rationes, et ibi differentia Veneris et Mercurii**

Ad maiorem intelligentiam huius, sciendum quod, cum annus sit tempus et tempus causetur per motum et fundetur in motu, quia est mensura eius (*Physicorum* 4), et iste motus non est quilibet, sed solum motus caeli, et non cuiuslibet caeli, sed solum primi mobilis, id est, novae sphaerae, quae est origo totius motus, tam caelistis quam elementalis, debebat cognosci et designari annus noster vel tempora nostra quaecunque per motum primi mobilis. Quia, tamen, mensura debet esse aliquid certum (*Physicorum* 4) et motus primi mobilis est nobis incognitus quantum ad sensum, cum non habeat aliquam stellam illud caelum nec corpus ipsum videatur a nobis, non potuit nostrum tempus determinari per motum primi mobilis.

Post primum mobile succedit caelum stellatum, ubi sunt stellae fixae, et iam ibi nos videmus ipsas stellas et cognoscimus eas et videmus motum earum determinatum. Per istas iam poterat mensurari et cognosci tempus nostrum. Quia, tamen, mensura debet esse multum determinata et cognita, et quanto fuerit magis determinata, habet magis de ratione mensurae, non potuit tempus nostrum computari per stellas fixas, eo quod, propter tarditatem, videtur ille motus quodammodo infinitus et indeterminatus. Nam quaelibet stella fixa, secundum communem positionem, movetur in centum annis gradu uno, et sic, cum in toto circulo sunt gradus trecenti et sexaginta, non posset aliqua stella fixa complere circulum suum nisi in triginta et sex millibus annorum de nostris. Talis autem mensura nullo modo ad nos pertinebat, quorum vita brevissima est. Et in tantum est tardus motus fixarum stellarum quod quibusdam nullum videntur habere motum, praeter motum raptus quo moventur ad motum primi mobilis, cum toto reliquo caelo.

---

estuvieran desde un primer momento al inicio del año, habría que concluir que obviamente luego fueron trasladados a este lugar, puesto que es la posición que ocupan hoy.

Post stellatum caelum sequuntur caeli septem planetarum quorum motus sunt iam minores, et per quemlibet illorum poterant computari tempora nostra. Nulla, tamen, gens computavit unquam aut computat tempora sua per aliquem de planetis, nisi per Solem et Lunam aut per alterum eorum, et hoc propter multa.

Primo, quia, ut supra positum est, mensura debet esse determinata et cognita, nam ideo est mensura, ut per eam cognoscantur et determinentur quantum ad suam quantitatem ea quae, alias, erant ignota. Et, tamen, inter planetas nulli sunt totaliter et generaliter cogniti, nisi Sol et Luna. Caeteri, autem, quinque planetae vix cognoscuntur ab aliquo nisi a peritis in astrologia. Ideo, non debuit mensura communis et vulgaris temporis esse per id quia vulgo totaliter ignotum erat. Sunt, autem, Sol et Luna cogniti et caeteri incogniti propter magnitudinem corporum. Ideo vocantur in Sacra Scriptura ista duo “luminaria magna” (Gen. 1), scilicet, propter corpora. Caeteri autem quinque planetae parvi corpore sunt. Unde secundum magnitudinem non videntur differre a stellis fixis, sed eiusdem lucis et magnitudinis videntur. Si autem obiiciat quis quia Luna est minor quam caeteri planetae, eo quia quilibet caeterorum est maior tota Terra, Luna autem est minor quam terra triginta et sex vicibus, ut demonstrant astrologi, dicendum quia hoc tenet quantum ad veram magnitudinem ipsorum corporum, ut patet per Alfraganum et Ptolemaeum. Et, tamen, quantum ad apparentiam, Luna maior est omnibus astris, praeter Solem. Apparentia autem est secundum quam nos movemur et non ipsa veritas magnitudinis, cum distantia inaequalis planetarum a nobis faciat apparere inaequales contra veritatem, scilicet, esse maiores eos qui minores sunt.

Secundo, fit hoc propter differentiam splendoris, quia nulli planetae sunt tanti splendoris sicut Sol et Luna, caeteri autem in comparatione horum obscuri sint. Nam solum sunt tria corpora in caelo quae faciunt umbram, scilicet, Sol, Luna et Venus, ut ostendit doctrina astrologorum et experientia. Ex quo apparet ista inter omnia esse luminosiora, cum, propter magnitudinem luminis sui, corpora eis obiecta faciant umbram. Venus, autem, tam paucam umbram facit quod vix possit distingui. Hoc autem apparet per noctem, si Luna sit sub horizonte et elevetur Venus, apparebit quaedam tenuissima umbra ex omnibus corporibus facta. Sed hoc non fit ascendente quocunque alio astro. Quia, tamen, lumen veneris collatum ad Solem et Lunam est quasi nullum, non fit mentio de Venere, sed solum sunt Sol et Luna ad distinguendum tempora per lucem, scilicet, Sol per lucem suam diem causat, Luna autem lumine suo noctem

illuminat, ideo dicitur ei praeesse. Et ob hoc de istis duobus solis dicitur (Gen. 1): “fecit Deus duo luminaria magna, luminare maius ut praeesset diei et luminare minus ut praeesset nocti”.

Tertio, fit hoc propter motum, nam motus Solis et Lunae est cognitus, saltem in confuse, a vulgaribus, motus autem aliorum quinque planetarum non cognoscitur nisi ab astrologis. Nam, cum corpora eorum sint ut communiter incognita vulgo, erunt a fortiori motus incogniti.

Quarto, fit hoc quia cum mensura de ratione sua sit aliquid distinctum et determinatum, sive determinativum, aliorum, quanto est minor tanto ei magis competit hoc, sicut est in numeris, quia numeri minores numerant maiores per replicationem suam in eis. In quantitativis etiam continuis minima mensura est, ad quam reducuntur maiores et per quam verificantur. Minor, autem, non habet per quem mensuretur, sed est simpliciter mensura. De hoc quarto *Physicorum*.

Ideo inter planetas illi debuerunt esse mensurae temporis nostri qui minorem et breviorum motum haberet. Et ob hoc non competit Saturno nec Iovi mensurare tempora nostra, quia motus eorum est valde tardus et non finitur nisi in longo tempore, scilicet, Saturni motus quasi in triginta annis et motus Iovis quasi in duodecim. Ex hac parte competebat satis Lunae quod esset mensura temporis nostri, scilicet, quia motus suus est brevior et velocior motu caeterorum, quia ipsa complet totum circulum suum de puncto ad punctum in viginti et septem diebus modico plus, licet non attingat Solem nisi in viginti et novem diebus et dimidio. Sol etiam habet motum brevem, quia in trecentis et sexagintaquinque diebus et quarta diei vel quasi complet circulum suum. Et sic istis magis quam caeteris de hac parte competit esse mensuras temporum. Verum est, autem, quod quantum ad hoc poterat etiam motus Veneris certificare tempora nostra, quia motus eius est tanti temporis sicut motus Solis. Idem de Mercurio.

Dicendum de Venere quod, quantum ad hoc bene competebat sibi certificare tempora, obstant tamen superiora omnia quae dicta sunt et ea quae infra dicentur. De Mercurio autem dicendum quod medius motus eius et motus Veneris sunt idem cum motu Solis. Ideo, astrologi tabularii, postquam inquisiverint motum medium Solis, non inquirunt motum medium pro Venere et Mercurio, sed accipiunt eundem quem habet

Sol. Quantum ad motum, verum est velocior Mercurius et saepe praecedit Solem, et immediate retrocedit, et omnia facit velociter. Et ob hoc poetae gentilium vocaverunt Mercurium “cursorem deorum” et habere talaria in pedibus ad volandum, scilicet, quod per motum suum cito consequitur quemlibet superiorum et mox retrocedit. Convenit tamen Mercurio distinguere tempora nostra propter praedicta. Et tamen adhuc minus competit ei quam Veneri. Primo, quia Venus est magnae lucis et Mercurius parvae. Secundo, quia Venus est magni corporis, Mercurius parvi valde. Tertio et praecipue, quia Mercurius raro apparet, nam ut communiter semper est sub radiis Solis occultatus. Et cum aliquando videtur, hoc est parum, scilicet, in ortu matutino, parum ante ortum Solis, vel in occasum, mox post occasum Solis, et illico occidit. Differentia accidit propter magnitudinem epiciclorum. Nam licet medius motus Solis, Veneris et Mercurii sint semper in eadem linea, tamen Venus habet magnum epiciclum, ideo potest multum elongari a Sole, praecedendo vel subsequendo, Mercurius, autem, habet parvum epiciclum, ideo modicum potest elongari, sed quasi semper erit sub radiis Solis. Quarto, quia motus Mercurii est magis varius quam motus aliorum planetarum, ideo difficilius est astrologo calculare motum Mercurii quam aliorum, et theorica eius etiam difficilior est. Et sic, adhuc minus competit Mercurio distinguere tempora nostra quam Veneri.

Quinto, et principaliter, pertinet solum ad Solem et Lunam diffinire tempora nostra quia ad illos planetas pertinet distinguere tempora quibus magis convenit causare accidentia, quae fiunt in temporibus et tamen ad nullum planetam pertinet ita proprie de hoc sicut ad Solem et Lunam. De Sole autem patet, quia ipse est pater et fons vitae, tam in animalibus quam in plantis, et per motum illius res vivunt et moriuntur, ut magis manifestatur in plantis et in quatuor temporibus anni, quae fiunt per motum Solis. Unde Aristoteles (*De generatione et corruptione* 1) totam causam generationis et corruptionis omnium generabilium et corruptibilium attribuit Soli, dicens secundum accessum et recessum Solis in circulo obliquo fiunt omnes generationes et corruptiones in terra, et cum super caetera potestatem habeat specialiter super generationem hominis. Sicut dicit Aristoteles (*Physicorum* 2): “Sol et homo generant hominem”, et non solum super corpus hominis, sed etiam super animam eius dixerunt antiqui quod habebat potestatem ad faciendum eam ingeniosam vel inertem, bonam vel malam, et sic de aliis qualitatibus. Sic dixit Homerus et refert idem Aristoteles (*De anima* 3), scilicet: “talem animam, quis habet qualem ducit in die pater deorum et virorum”. Quis, id est, quilibet, habet talem animam qualem ducit, id est, dignatur facere pater deorum et virorum,

scilicet, Sol in die, scilicet, in die conceptionis vel in die nativitatis hominis. De Luna autem quantam potestatem habeat super ista inferiora manifestum est. Nam ipsa est regina omnium humiditatum, et cum ipsa crescit in lumine, omnia humida crescunt, et cum ipsa decrescit, humida omnia minorantur. Patet in accessu et recessu maris, et ebullitione eius, qui fortior est quando Luna est plena et fit magna differentia in quadraturis Lunae. Patet etiam in arboribus et omnibus plantis, quia, Luna crescente in lumine, implentur humiditates et, cum illa decrescit, decrescunt humiditates. Et, ob hoc, in scindendis arboribus observatur Luna, alias omnia putrefierent. Patet etiam in liquoribus, ut in thyriaca, quia, quando Luna crescit, illa crescit, etiam si ampulla fuerit quasi vacua, et si Luna decrescit ipsa thyriaca minuitur, ita ut nihil videatur vel paucum esse in ampulla, licet prius multum esset. Patet etiam in capitibus piscium, quia, si quis capiat pisces Luna crescente, invenientur capita humiditatibus plena. Si autem sit Luna decrescens lumine, capita sunt deficientia aequaliter humiditatibus. Idem apparet in piscibus salitorum, quae sunt humidiora crescente lumine Lunae quam decrescente. Apparet etiam quod maius est in capitibus humanis, nam, cum cerebrum sit substantia medullosa et humida, crescit Luna crescente, et est caput humanum tunc solidius et melius dispositum. Cum vero Luna decrescit, ipsum quoque decrescit cerebrum, intantum quia, prae defectu illius, coguntur quidam homines insanire illo tempore, qui tamen aliis temporibus habent lucida intervalla, et isti vocantur “lunaticī”, quia sequuntur tempora Lunae in furore suo, quorum multos vidimus. Christus quoque sanavit multos istorum, nam Beatus Lucas facit specialem mentionem, quod Christus sanabat energumenos, arrepticios et lunaticos.

Alii autem planetae, licet habeant operationes suas super istam materiam elementalem, quia Deus nihil frustra et ociosum creavit, tamen non sunt operationes illorum ita multae et tam manifestae sicut operationes Solis et Lunae. Ideo, potius ad Solem et Lunam competit distinguere tempora et mensurare.

Sexto et ultimo, fit hoc, quia naturaliter competit Soli et Lunae mensurare et dividere tempora et non aliis planetis, quia Gen. 1 dicitur quod Deus creavit Solem et Lunam. Et dicitur sic: “dixit Deus: fiant luminaria in firmamento caeli et dividant diem ac noctem et sunt in signa et tempora, dies et annos”. Dicitur quod sint in signa, id est, ad signandam pluviam, serenitatem et alia accidentia temporis, quae cognoscuntur per Solem et Lunam, et multa alia signant, de quibus non est modo dicere. Et dicitur quod

sunt in tempora, id est, menses, quia Luna facit menses, scilicet, una lunatio est unus mensis, dies per Solem fit, annus autem tam per Solem quam per Lunam. Ex hoc apparet rationabiliter quod nullus debeat aut possit convenienter computare annos suos et reliqua tempora nisi per Solem aut per Lunam.

## CAPÍTULO XCII

**Que ningún pueblo puede computar el tiempo de modo coherente salvo en función del movimiento del cielo, pero no por el movimiento del primer motor ni por el de las estrellas fijas, sino por el movimiento de los planetas, y no por el de cualquiera de ellos, sino por el del Sol o la Luna, y para ello se exponen seis razones, como también se detalla la diferencia entre Venus y Mercurio**

Para una mayor comprensión de esto, se ha de saber que, al consistir el año en una determinada cantidad de tiempo y al estar el tiempo determinado y basarse en el movimiento, puesto que el tiempo consiste en la medición del movimiento (*Física 4*)<sup>623</sup>, pero no de un movimiento cualquiera, sino del movimiento del cielo, y no de cualquier cielo, sino del primer motor, es decir, de la primera esfera, que es el origen de todo movimiento, tanto celeste como de los elementos terrestres, por todo ello, decimos, debería ser conocido y delimitado nuestro año o cualquiera de nuestras estaciones sobre la base del movimiento del primer motor. No obstante y puesto que, en realidad, la medición debe ser algo preciso (*Física 4*)<sup>624</sup> y el movimiento del primer motor, en cambio, es desconocido para nosotros en lo que respecta a sus características, al no tener ese cielo ninguna estrella ni poder observarse por nuestra parte ese cielo en sí, no ha podido regirse nuestro tiempo por el movimiento del primer motor.

Después del primer motor se sitúa la bóveda de las estrellas, donde se hallan las estrellas fijas, y aquí ya sí vemos a las mismas estrellas y las identificamos y conocemos, como también captamos el movimiento ordenado de ellas. Por ellas ya podía medirse y computarse nuestro tiempo. Sin embargo, puesto que una medición debe ser muy exacta y visible y, cuanto más determinada sea, más exacta será la medida, no ha podido nuestro tiempo ser computado en función de las estrellas fijas, eso porque, a causa de su lentitud, aquel movimiento se nos aparece de alguna manera ilimitado e indeterminado. Así, cualquier estrella fija, en función de su posición general, se mueve un grado cada cien años, de modo que, y puesto que un círculo completo

---

<sup>623</sup> *Física IV*, 12.

<sup>624</sup> *Física IV*, 12.

posee trescientos sesenta grados, ninguna estrella fija puede completar su órbita salvo en treinta y seis mil de nuestros años. Tal medición no se adecuaba de ninguna manera a nosotros, que disfrutamos de una vida cortísima. Por ello, es tan lento el movimiento de las estrellas fijas que muchas parecen carecer del mismo, puesto que ese movimiento es absorbido por el movimiento del primer móvil, que impulsa al conjunto de la bóveda celeste.

Después de la bóveda de las estrellas aparecen las bóvedas de los siete planetas, cuyos movimientos son ya menores, de modo que en base a cualquiera de ellos se podría computar nuestro tiempo. No obstante, nunca un pueblo ha computado el tiempo, ni tampoco nadie lo hace ahora, por ninguno de ellos, excepto por el del Sol y el de la Luna juntos o por uno de los dos, debido a varias razones.

En primer lugar, tal y como antes ha sido puesto de manifiesto, porque la medición debe ser exacta y cuantificable, pues precisamente por ello es una medición, en tanto que en base a ella son conocidas y cuantificadas cosas que, de otra forma, serían desconocidas. Y, sin embargo, ninguno de los planetas es total y absolutamente conocido, salvo el Sol y la Luna<sup>625</sup>. Los otros cinco planetas<sup>626</sup>, en cambio, apenas son conocidos por nadie distinto de los astrónomos. Por eso, no ha parecido oportuno que la medida habitual y popular del tiempo se realice en función de algo que todo el mundo ignoraba. Por el contrario, el Sol y la Luna sí han sido siempre conocidos por la grandeza de sus cuerpos, de la misma manera que los demás planetas han sido desconocidos por carecer de ella. Es por eso por lo que en la Sagrada Escritura ambos son denominados “grandes luminares” (Gén. 1), a saber, a causa de sus cuerpos. Los cinco planetas restantes, por contra, poseen cuerpos pequeños. Precisamente por su pequeña magnitud no se distinguen de las estrellas fijas, sino que se perciben con igual luz y tamaño que ellas. Además, si alguien alega que la Luna es menor que los demás planetas, puesto que cualquiera de ellos es mayor que la Tierra, y la Luna, por su parte,

---

<sup>625</sup> Véase nota 578.

<sup>626</sup> Hoy día se tiene conocimiento de la existencia de ocho planetas en el Sistema Solar, además de la Tierra. No obstante, Urano, Neptuno y Plutón se descubrieron en los siglos XVIII, XIX y XX respectivamente y, por tanto, eran desconocidos en la época del autor.



es treinta y seis veces menor que la Tierra<sup>627</sup>, según indican los astrónomos, se debe aclarar que eso se refiere a la verdadera magnitud de los propios cuerpos, algo que se desprende de Alfragano y Ptolomeo. Pues, en lo que respecta a la apariencia, la Luna es mayor que todos los demás astros, excepción hecha del Sol, y, en verdad, nos guiamos sobre la base de la apariencia y no en función del verdadero tamaño, puesto que las diversas distancias de los planetas respecto a nosotros les hace aparecer diferentes de como en realidad son, es decir, ser mayores a los que realmente son menores.

En segundo lugar, esto se debe a la diferencia en el resplandor, porque ninguno de los planetas emite tanto resplandor como el Sol y la Luna, siendo los demás oscuros en relación con ellos. En verdad, sólo son tres los cuerpos celestes que proyectan sombra, a saber, el Sol, la Luna y Venus, según nos enseña la doctrina de los astrónomos y la experiencia. De ello se deriva que esos tres cuerpos son los más luminosos de todos, de modo que, debido a la gran intensidad de su luz, los cuerpos expuestos a ellos proyectan sombra. Sin embargo, Venus proyecta una sombra tan pequeña que apenas puede distinguirse. Por ello, aparece durante la noche, siempre y cuando la Luna no esté sobre el horizonte y, al elevarse Venus, este planeta provoca que una sombra muy tenue emane de todos los cuerpos. Pero hay que advertir que esto no ocurre al ascender cualquier otro astro. A pesar de todo, como la luz de Venus es insignificante en comparación con la del Sol o con la de la Luna, no se utiliza Venus para computar el tiempo en función de la iluminación, sino sólo el Sol y la Luna, pues mediante su luz el Sol genera el día y la Luna ilumina la noche. Por eso se dice que ellos rigen el tiempo. Y es por esta razón por la que únicamente de ellos dos se afirma (Gén. 1) que “hizo Dios dos luminares grandes, el mayor para presidir el día y el menor para presidir la noche”.

En tercer lugar, esto se deriva del movimiento, puesto que los movimientos el Sol y de la Luna son conocidos, al menos aproximadamente, por todas las personas, mientras que, por el contrario, los movimientos de los otros cinco planetas sólo son conocidos

---

<sup>627</sup> Referencias obviamente falsas, aunque la astronomía de la época las pudiera aceptar, pues ni todos los planetas conocidos en la época del autor son mayores que la Tierra -Mercurio, Venus y Marte tienen un tamaño menor- ni la Luna es treinta y seis veces menor que ella -se calcula actualmente que es cuatro veces menor que la Tierra, mientras que su masa es ochenta veces menor que la de nuestro planeta.

por los astrónomos, pues, siendo desconocidos sus cuerpos para la mayoría de la gente, con más razón lo serán sus movimientos.

En cuarto lugar, ello viene motivado porque como la medición, para tener utilidad, debe ser algo definido y determinado, o determinativo, respecto de otras cosas, cuanto más pequeña sea tanto mejor, igual que ocurre con los números, donde los números menores conforman los mayores, al estar formados estos últimos por una acumulación de números pequeños, o como también se produce en las cantidades indefinidas, donde existe una medición básica, a la que se reducen las mayores y por la cual se verifican. Esta medición básica, por su parte, no tiene otra medición en relación a la cual adquiere su valor, por lo que constituye una medición simple. De esto se trata en el libro cuarto de la *Física*.

Por ello, y volviendo a los planetas, deberían conformar la base de nuestro cómputo temporal aquellos que mostraran un movimiento más pequeño y menos duradero. Por eso no se adecuaban a nuestras necesidades ni Saturno ni Júpiter, puesto que el movimiento de ambos es muy lento y no acaba sino después de un largo tiempo, a saber, el movimiento de Saturno dura aproximadamente treinta años y el de Júpiter aproximadamente doce. Desde ese punto de vista, se adecuaba mejor la Luna a la medición de nuestro tiempo, dado que su movimiento es más corto y rápido que el de los demás cuerpos celestes, al completar su órbita, de principio a fin, en un período de veintisiete días o poco más, aunque no llegue a alcanzar al Sol hasta los veintinueve días y medio. El Sol, por su lado, también realiza un movimiento breve, puesto que en el plazo de trescientos sesenta y cinco días y cuarto aproximadamente completa su recorrido circular<sup>628</sup>. Así, desde esta perspectiva, a estos dos cuerpos les corresponde más que a los demás el ser los referentes para las mediciones de nuestros tiempos. Sin embargo, es verdad que en este sentido también podría el movimiento de Venus servirnos para computar el tiempo, puesto que dicho movimiento es similar en la duración al del Sol. Lo mismo puede afirmarse del movimiento de Mercurio<sup>629</sup>.

---

<sup>628</sup> Nótese el geocentrismo imperante todavía en la época del autor, al afirmarse que el Sol gira en torno a una Tierra inmóvil.

<sup>629</sup> Mercurio tiene una duración orbital de unos 115 días -casi cuatro meses-, mientras que para Venus el período orbital es de 584 días -un año y siete meses aproximadamente-, lapsos temporales ambos que son aseguibles para el ser humano. Curiosamente se silencia el caso de Marte, a pesar de cubrir su órbita en

Ahora bien, respecto de Venus se debe decir que, aunque por su breve movimiento sí podría servirnos de referente para el cómputo del tiempo, impiden que lo haga todas las cosas que se dijeron antes de él, como también lo que luego se dirá<sup>630</sup>. De Mercurio, por otro lado, se ha de indicar que su movimiento medio, igual que ocurre con el de Venus, se producen en paralelo al del Sol. Por esta razón los astrónomos, una vez que han calculado el movimiento medio del Sol, no averiguan el de Venus ni el de Mercurio, sino que les adjudican el mismo que han obtenido para el Sol. No obstante, en sentido estricto, Mercurio es más rápido y con frecuencia precede al Sol, aunque inmediatamente retroceda y se coloque a su lado, y todos sus movimientos sean muy veloces. Por este motivo, los poetas de los gentiles denominaron a Mercurio el “mensajero de los dioses” y afirmaban que poseía talares en los pies para volar, a saber, porque con su movimiento alcanza rápidamente a cualquiera, por rápido que sea, e inmediatamente regresa al punto de partida. Por todo lo dicho, parecía conveniente que fuera Mercurio quien regulara nuestros tiempos. Y, no obstante, lo cierto es que resulta menos apropiado todavía que Venus. Primero, porque Venus posee un brillo grande, mientras que Mercurio lo tiene pequeño. Segundo, porque Venus posee algún tamaño, en tanto que Mercurio es de reducidas dimensiones. Tercero, y lo que es más importante, porque Mercurio rara vez aparece, pues generalmente está oculto por los rayos del Sol. Y, en las escasas ocasiones en que aparece, se aprecia débilmente, a saber, al amanecer, un poco antes de la salida del Sol, o al atardecer, nada más ponerse el Sol, desapareciendo en seguida en ambos casos. En este sentido, la diferencia entre los dos planetas se debe al tamaño de sus epiciclos. Pues, aunque los movimientos medios del Sol, de Venus y de Mercurio se produzcan siempre en la misma línea, Venus, sin embargo, recorre un mayor epiciclo, por lo que puede alejarse mucho del Sol, tanto hacia delante como hacia atrás de este. Mercurio, en cambio, recorre un epiciclo pequeño, por lo que puede alejarse poco, estando casi siempre oculto bajo los rayos del Sol. Cuarto, porque el movimiento de Mercurio presenta una mayor variedad que el de los otros planetas, razón por la cual resulta más difícil a un astrónomo calcular su movimiento que los del resto de planetas, igual que también su trayectoria es más

---

algo más de dos años -780 días-, un período de tiempo, pues, también adecuado para servir como referente.

<sup>630</sup> Realmente, lo que se hace unas líneas más abajo es citar las ventajas de Venus frente a Mercurio a la hora de adoptarlo como referente de medida temporal. Sin embargo, y a pesar de esas ventajas, y a antes se ha señalado su escasa idoneidad frente a la Luna y al Sol.

compleja. De este modo, Mercurio resulta menos apropiado que Venus para medir nuestro tiempo.

En quinto lugar, y esto es fundamental, únicamente corresponde al Sol y a la Luna servir de referente temporal nuestro por cuanto que es conveniente que esta función la ejerzan aquellos planetas que provoquen más fenómenos puntuales que tengan lugar en el tiempo, algo que, por su parte, no corresponde a ningún planeta con tanto derecho como al Sol y a la Luna. Respecto al Sol, ello es evidente, al ser el padre y la fuente de vida, tanto de los animales como de las plantas, y en virtud de su movimiento las cosas viven y mueren, como queda de manifiesto especialmente en el caso de las plantas y en el de las cuatro estaciones del año, las cuales se producen por el movimiento del Sol. Por ello, Aristóteles (*Sobre la generación y la corrupción* 1<sup>631</sup>) identifica al Sol como fuente de generación y de corrupción de todo lo que se genera y corrompe, sosteniendo que según la proximidad o lejanía del Sol en su órbita oblicua se producen todas las generaciones y corrupciones de la Tierra, destacando, por encima de todas, su especial potestad respecto a la generación del hombre, de forma que, como también sostiene Aristóteles (*Física* 2), “el Sol y el hombre generan al hombre”<sup>632</sup>. Y no sólo en sus aspectos corporales, sino también en lo referente a su alma dijeron los antiguos que tenía potestad para hacerla activa o estática, buena o mala, y lo mismo con las demás cualidades. Así habló Homero, y lo mismo refiere Aristóteles (*Sobre el alma* 3): “una persona posee el alma tal como el padre de los dioses y de los hombres la moldea en su día”. Una persona, esto es, cualquiera, tiene el alma tal como la moldea, es decir, tal como se digna a hacerla, el padre de los dioses y de los hombres, o sea, el Sol, en su día, es decir, en el día de la concepción o en el del nacimiento de ese hombre. En relación a la Luna, su influencia sobre las cosas terrenales también es manifiesta. Así, por ejemplo, ella es la reina de todos los elementos húmedos, de tal manera que cuando se encuentra en fase creciente, las humedades se incrementan, igual que cuando está en fase menguante, las humedades descienden. Ello es especialmente notorio en lo relativo al flujo y el reflujo del mar, así como en la ebullición de sus aguas, ebullición que es más intensa cuando hay Luna llena y que presenta notables diferencias en función de las distintas cuadraturas de la Luna. De igual modo se aprecia su influencia en los árboles y

---

<sup>631</sup> *Sobre la generación y la corrupción* II, 10. Hay un error, pues, en la cita del texto.

<sup>632</sup> *Física* II, 2.

en todas las plantas en general, puesto que, con Luna creciente, la humedad que reciben se incrementa sustancialmente y, cuando la Luna decrece, disminuyen las humedades. Por eso, cuando se desea podar un árbol se observa la Luna, pues de lo contrario todo el árbol completo se pudriría. También se evidencia esa influencia en los líquidos, como por ejemplo en la triaca<sup>633</sup>, dado que, durante todo el tiempo en que la Luna crece, ella también aumenta, incluso si el frasco está casi vacío, igual que si la Luna decrece ella disminuye, de tal manera que en el frasco se capta que no hay nada o casi nada, aunque en un principio estuviera lleno. Lo mismo se observa en las cabezas de los peces, puesto que, si alguien captura peces con Luna creciente hallará sus cabezas llenas de humedad, mientras que, por el contrario, si lo hace con Luna decreciente, sus cabezas se hallarán escasas de humedad. Igualmente ocurre con los peces de los mares, los cuales están más humedecidos durante la Luna creciente que durante la menguante. Incluso sucede con las cabezas humanas, pues, siendo el cerebro una sustancia medulosa y húmeda, aumenta su tamaño con la Luna creciente, de modo que entonces la cabeza humana es más consistente y está mejor dispuesta. Por el contrario, cuando la Luna decrece, el propio cerebro también decrece, hasta tal punto que, algunos hombres, por efecto de su desaparición, enloquecían durante su ausencia, hombres que, por contra, conservaban la lucidez el resto del tiempo. Esos hombres eran denominados “lunáticos” por cuanto que sus delirios se producían en función de las fases lunares, de los cuales hemos visto muchos. Cristo también sanó a muchos de ellos, algo de lo que San Lucas hace mención explícita al afirmar que Cristo sanaba a energúmenos, posesos y lunáticos<sup>634</sup>.

Otros planetas, en cambio, aunque tengan una función en todo esto, puesto que Dios no ha creado nada en vano y sin utilidad, no provocan, sin embargo, unas repercusiones tan grandes y manifiestas como en el caso del Sol y la Luna. Es por eso por lo que a ellos dos les corresponde con mayor propiedad la tarea de delimitar el tiempo y medirlo.

---

<sup>633</sup> Fármaco preparado a partir de elementos vegetales, animales y minerales variados y cambiantes con el tiempo, que se creía tenía propiedades curativas. Se usó desde la Antigüedad hasta los siglos XVIII y XIX.

<sup>634</sup> Véase Lc. 4, 8 y 9. Por otro lado, obsérvese en este párrafo la influencia de las creencias supersticiosas en el autor, creencias que también se formulan en términos semejantes en su tratado *Sobre Eusebio* (IV, 289).

En sexto y último lugar, el hecho de que corresponda con propiedad al Sol y a la Luna, y no a los demás planetas, medir y estructurar nuestro tiempo, se debe a que en Gén. 1 se dice que Dios creó el Sol y la Luna. Y ello se expresa de este modo: “dijo Dios: haya luminarias en el firmamento que separen el día de la noche y que sirvan de signos para distinguir las estaciones, los días y los años”. Se dice, pues, que se deben convertir en signos, entiéndase para señalar la lluvia, la calma y otros fenómenos atmosféricos conocidos, los cuales son reconocidos por el Sol y por la Luna, además de señalar estos astros muchas otras cosas, de las cuales no es momento de hablar. Y se indica que sirven con relación a las estaciones, es decir, respecto a los meses, puesto que la Luna delimita los meses, a saber, una lunación constituye un mes, así como también respecto al día, que es producido por el Sol, y respecto al año, que es producido tanto por el Sol como por la Luna. Por todo ello nos parece razonable el que nadie deba ni pueda computar adecuadamente sus años ni los demás lapsos temporales salvo por el Sol o por la Luna.

## CAPITULUM XCIII

### **Quod illa emendatio quam fecit Numa Pompilius in annis latinis, ponendo duodecim menses, fuit per menses et annos lunares, et quot inconvenientia sequuntur in computatione ista**

Nunc autem, redeundo ad id quod inceperamus, dicendum quod ista emendatio quae facta est per Numam Pompilium ad duodecim menses fuit per menses lunares, et duodecim menses lunares constituebant annum, sicut fit apud haebraeos et arabes. Sic erant iam tempora emendata apud latinos, et melius se habentia quam prius, cum saltem regetur annus per motum Lunae, prius autem non computabatur per cursum alicuius astri. Et tamen adhuc non erant plene emendata, quia duodecim lunationes non complent cursum Solis, nam duodecim lunationes faciunt trecentos et quinquaginta et quattuor dies, et cursus Solis completur in trecentis et sexaginta et quinque diebus et quarta diei unius. Et sic annus solaris est maior quam lunaris undecim diebus et una quarta diei.

Ex hoc sequebantur inconvenientia, licet non tam manifesta sicut in priori computatione, nam, cum annus Solis excedat lunarem in undecim diebus et quarta, si in isto anno inciperent eadem die annus solaris et lunaris, finiretur annus lunaris die vicesima decembris, decurrando undecim dies, et in sequenti anno finiretur nona die decembris, decurrando undecim dies, et in tertio post hoc finiretur annus die vicesimanona novembris, et sic decurtando semper undecim dies, et per istum modum, in trigintatribus annis solaribus, decurtatur unus annus lunaris, et triginta et tres anni solares efficiunt triginta et quattuor annos lunares, quia undecies triginta et tres sunt trecenti sexagintatres, et sic complet unum annum, deficientibus duobus diebus. Et hoc non computando dies bissextiles, quia alias non deficient duo dies, sed superabundant sex dies, quia in triginta et tribus annis sunt octo anni bissextiles.

Item, sequebatur ex hoc varietas temporum, nam aliquando inciperet annus in ianuario, aliquando in martio, aliquando in augusto, aliquando in novembri et sic per omnes menses, quia si nunc inciperet annus lunaris prima die ianuarii usque ad tres annos, decurtando in quolibet undecim dies, inciperet die viginti et octo vel viginti et

novem novembris. Et post sex annos inciperet die viginti et sex vel viginti et septem octobris. Et post novem annos inciperet die viginti et duo vel viginti et tribus septembris, et post duodecim annos inciperet die undeviginti vel viginti augusti. Et sic, post triginta et tres annos, rediret iterum annus lunaris ad principium ianuarii, vel quasi et esset idem cum principio anni solaris.

Istud autem erat satis inconveniens, quia non essent tempora fixa in mensibus, sed aliquando esset ver in mense tertio lunari, aliquando in octavo et aliquando in undecimo, et sic per omnes menses volveretur. Ita fieret de aestate, autumno et hyeme. Patet hoc quia principium anni lunaris variatur per menses nostros omnes, ut supra declaratum est, sunt tamen tempora fixa in mensibus nostris, ergo mutantur quantum ad menses lunares. Et hoc est inconveniens, quia sic non certificantur tempora per annum et, tamen, annus debet esse taliter dispositus quod, secundum partes eius, iam cognoscerentur qualitates temporum, sicut est in anno et mensibus nostris, nam scimus quod in augusto et iulio nunquam sunt magnae nives et frigora et in decembri et in ianuario nunquam sint magni dies. De hoc, tamen, non possunt esse certificati illi qui utuntur anno lunari, quia aliquando in mense suo sexto sunt magni aestus et aliquando magnae nives, cum mensis sextus illorum, et quilibet aliorum, varietur per omnes menses nostros, et aliquando coincidit cum aestate, aliquando cum hyeme et interdum cum vere vel autumno. Est aliud magnum inconveniens quia non scient in quo mense sunt magni dies vel parvi, vel solstitia quando sunt et quando aequinoctia. Nos, tamen, per annum solarem omnia haec novimus. Nam certum est nobis quod in decembri nunquam sint magni dies, etiam quod in iulio nunquam sunt parvi dies, et quod dies decembris inter nos nunquam excedit nonam horam, nisi per paucum, et quod in iunio nunquam erit dies minor quindecim horis nisi in paucis. Et consimiliter de omnibus aliis mensibus scimus ad quot horas pervenit in quolibet eorum dies et ad quot nox, et istud non mutatur. Scimus etiam in quibus mensibus sunt aequinoctia, quia semper sunt in martio et septembri, et in quibus sunt solstitia, quia semper sunt in iunio et decembri. In annis, autem, lunatibus non potest hoc sciri, nam aliquando in mense primo anni lunaris possunt esse et erunt dies minimi, utpote quando coinciderit cum decembri, aliquando erunt ibi dies maximi, scilicet, quando coincidat cum iunio, aliquando erunt dies aequales, utpote quando coincidat cum martio vel cum septembri. Et idem est de quolibet alio mense lunari, quia, ut declaratum est, quilibet mensis lunaris, per successionem temporis, coincidit cum omnibus mensibus solaribus, et sic in quolibet



mense de lunaribus est aliquando aequinoctium vernale, scilicet, quando coincidit cum martio nostro, et aliquando aequinoctium autumnale, scilicet, quando coincidit cum septembri nostro, et aliquando solstitium aestivale, scilicet, quando coincidit cum nostro iunio, et aliquando solstitium hyemale, scilicet, quando coincidit cum decembri nostro.

Istud est autem magnum inconueniens, quia totaliter turbaret animos vulgarium, cum menses sui non semper concordent eisdem conditionibus temporum et quantitibus dierum. In mensibus, autem, nostris dato quod quis nesciret nomen mensis, per qualitatem temporis et quantitatem dierum sciet quis mensis sit. Ideo, ille modus distinguendi et computandi tempora non est satis conueniens. Istum modum observant nunc arabes et saraceni, qui computant nunc menses suos ab apparitione Lunae novae usque ad sequentem apparitionem, et constituunt lunationes duodecim et duodecim menses in anno, de quo Alfraganus in principio sui libri. Et ob hoc habent isti annum mutabilem quantum ad principium suum, quia aliquando coincidit mensis primus suus cum nostro maio, aliquando cum augusto, interdum cum octobri et saepe cum ianuario. Et, sic, per omnes alios menses nostros variatur principium anni sui et est annus suus minor quam noster in undecim diebus, ut supra dictum est.

## CAPÍTULO XCIII

**Que aquella corrección que realizó Numa Pompilio en los años latinos, estableciendo doce meses, se hizo sobre la base de los meses y los años lunares, así como qué inconvenientes se derivan de ese cómputo**

Ahora, volviendo a aquello de lo que estábamos tratando, debemos decir que esa corrección de los doce meses que Numa Pompilio llevó a cabo se hizo sobre los meses lunares, de tal modo que doce meses lunares conformaban un año, tal como hacen los hebreos y los árabes. De esta forma, se corrigió el cómputo del tiempo entre los latinos, teniendo uno mejor que el que tenían, pues ahora se regiría el año por el movimiento de la Luna, mientras que antes no se basaba en el recorrido de ningún astro. No obstante, todavía no se habían adecuado por completo los cálculos, dado que doce lunaciones no cubren enteramente el recorrido del Sol, puesto que sólo constituyen trescientos cincuenta y cuatro días, en tanto que el recorrido del Sol se completa en trescientos sesenta y cinco días y cuarto. Así, el año solar es mayor que el lunar en once días y cuarto.

De esto se derivaban ciertos inconvenientes, aunque no tan evidentes como en el anterior cómputo, pues, al exceder el año solar al lunar en once días y cuarto, si en una ocasión empezaran el mismo día tanto el año solar como el lunar, este último finalizaría el día vigésimo de diciembre, separándose ambos once días, mientras que el siguiente año lunar acabaría el nueve de diciembre, separándose otros once días, lo mismo que el tercer año finalizaría el veintinueve de noviembre, y así sucesivamente, distanciándose cada vez en once días más, en función de lo cual, tras treinta y tres años solares se separarían un año lunar, pues treinta y tres años solares equivalen a treinta y cuatro años lunares, dado que once veces treinta y tres son trescientos sesenta y tres, de forma que casi se completa un año, faltando sólo dos días. Y esto sin contar los días bisiestos, en cuyo caso no faltarían dos días, sino que sobrarían seis días, pues en treinta y tres años hay ocho que son bisiestos<sup>635</sup>.

---

<sup>635</sup> Este problema ya fue tratado en el capítulo XIV, a propósito de los pueblos que tienen un calendario estrictamente lunar, como los árabes.

Por ello, también de este procedimiento se derivaría una gran variabilidad en las estaciones, pues unas veces empezaría el año en enero, otras veces en marzo, otras en agosto, otras en noviembre y así con todos los meses, dado que si ahora, por ejemplo, comienza el año lunar el primer día de enero, dentro de tres años, acortando once días cada año, empezaría el día veintiocho o el veintinueve de noviembre. Y tras seis años comenzaría el día veintiséis o veintisiete de octubre. Y tras nueve lo haría el veintidós o veintitrés de septiembre, igual que, tras doce años, lo haría el diecinueve o el veinte de agosto. De esta forma, y después de treinta y tres años, el año lunar volvería al principio de enero, coincidiendo de nuevo con el principio del año solar<sup>636</sup>.

Esto suponía un gran inconveniente, porque no existían estaciones fijas para cada mes, pues en ocasiones sería primavera en el tercer mes lunar, en otras en el octavo y en otras en el undécimo, con lo que recorrería todos los meses. Otro tanto ocurriría con el verano, el otoño y el invierno. Esto se debe a que el inicio del año lunar varía y se puede producir en cualquiera de nuestros meses, según se ha dicho, mientras que las diferentes estaciones, por el contrario, se producen en unos meses determinados de los nuestros, por lo que varían respecto a los meses lunares. Y ello genera un trastorno, porque de este modo las estaciones no se rigen por el año y, sin embargo, el año debe estar organizado de tal forma que, para cada una de sus partes, conozcamos sus características meteorológicas, como ocurre con nuestro año y nuestros meses, puesto que nosotros sabemos que en agosto y en julio nunca se producen nevadas ni fríos intensos, como también que en diciembre y enero los días no son largos. De estas cosas, sin embargo, no pueden tener conocimiento aquellos que se sirven del año lunar, porque en su sexto mes pueden producirse tanto intensos calores como grandes nevadas, pues su sexto mes, como cualquier otro de sus meses, recorren todos nuestros meses, de modo que habrá ocasiones en que coincida con el verano, otras con el invierno, y a veces con la primavera o el otoño. Otro importante problema viene dado porque de esta manera no saben en qué mes son los días grandes o pequeños, ni tampoco cuándo se producen los solsticios y los equinoccios. Con nuestro año solar, en cambio, nosotros conocemos todo esto. Así, es indudable para nosotros que en diciembre nunca hay días

---

<sup>636</sup> Parece que esto no fue nunca así, puesto que ya Numa añadió ciertos “días intercalares” para ajustar el calendario lunar al solar. De esta forma lo expresa por ejemplo Tito Livio (*Ab urbe condita* I, 19.6). No obstante, de nuevo volvemos a insistir en que las fuentes son confusas y a veces contradictorias.

grandes, como que nunca en julio los días son pequeños. También que el día entre nosotros, en el mes de diciembre, apenas excede la hora novena, o que en junio nunca el día será menor de quince horas. Igualmente sabemos, de los demás meses, cuántas horas duran sus días y cuántas sus noches, duración que, por otra parte, nunca varía. Conocemos además en qué meses tendrán lugar los equinoccios, puesto que siempre se producen en marzo y en septiembre, y en qué meses acaecerán los solsticios, puesto que serán siempre en junio y diciembre. Por el contrario, en los años lunares esto no puede conocerse, debido a que a veces estos fenómenos pueden tener lugar en su primer mes, teniendo entonces este mes los días cortos, como cuando ese mes coincidiera con diciembre, mientras que a veces sus días serían muy grandes, como cuando coincidiera con junio, y otras veces los días serían iguales a las noches, en caso de que dicho mes coincidiera con marzo o septiembre. Lo mismo puede decirse de cualquier otro mes lunar, porque, como ya se ha indicado, cualquier mes lunar, con el transcurrir del tiempo, va coincidiendo con todos los meses solares, de tal forma que en todos y cada uno de los meses lunares se producirá alguna vez el equinoccio de primavera, a saber, cuando el mes en cuestión coincida con nuestro marzo, igual que también coincidirá con el equinoccio de otoño, a saber, cuando coincida con nuestro septiembre, como también con el solsticio de verano cuando coincida con nuestro junio y con el solsticio de invierno cuando coincida con nuestro mes de diciembre.

Esta situación acarrea un gran problema, puesto que alteraría por completo los espíritus de las personas, al no existir una correspondencia fija entre los meses, el tiempo atmosférico y la duración de los días. En cambio, en lo referido a nuestros meses, incluso suponiendo que alguien desconociera el nombre de alguno de ellos, sabría de qué mes se trata en base a sus características meteorológicas y a la duración de sus días. En consecuencia, aquella manera de dividir y computar el tiempo no resulta muy adecuada, aunque sea el procedimiento que siguen ahora los árabes y sarracenos, quienes computan sus meses como el tiempo comprendido entre la aparición de la Luna nueva y su siguiente aparición, contando con doce lunaciones y, en consecuencia, con doce meses en su año, de lo que Alfragano trata en el principio de su obra<sup>637</sup>. Y por este motivo ellos tienen un año variable en cuanto a su comienzo, porque a veces su primer mes coincide con nuestro mayo, otras veces con agosto, otras con octubre y también

---

<sup>637</sup> Se refiere a los *Elementos de astronomía*. Véase la nota 586.

muchas veces con enero. Así, el inicio de su año varía y puede tener lugar en cualquiera de nuestros meses, a la vez que su año es menor que el nuestro en once días, como ya ha quedado referido.

## CAPITULUM XCIV

**Quomodo, cum hebraei computent tempora sua per menses et annos lunares, non sequuntur aliqua inconvenientia de praedictis, sed annus sus incipit semper in martio, vel prope, et quare faciunt ibi semper principium anni**

Sed obiicietur, quod non sequuntur ista inconvenientia de varietate temporum et dierum in annis et mensibus lunaribus. Nam iudaei computant tempora sua per annos et menses lunares, ut supra patet et est notorium facti permanentis, quia sic semper computaverunt et nunc etiam computant et tamen non variantur tempora sua, sed semper mensis suus primus coincidit cum martio nostro in toto, vel in parte, cum illa lunatio, quae est proximior aequinoctio vernali sit primus mensis iudaeorum et tamen aequinoctium vernale est die undecima, vel decima martii. Et sic lunatio illa, in qua ipsi incipiunt non potest ad plus distare ab aequinoctio vernali, quam quindecim diebus, vel sedecim ante aut retro. Nam si lunatio, quae incipit ante aequinoctium vernale sit plusquam quindecim diebus ante aequinoctium, necesse est, quod lunatio quae incipit post aequinoctium distet paucioribus, quam quindecim diebus ab aequinoctio, quia inter principium huius lunationis et sequentis non possunt esse plusquam triginta dies. Ex quo sequitur, quia primus mensis iudaeorum, qui magis potest distare a martio nostro, non potest plus distare, quam ut incipiat die viginti et duo vel viginti et tribus february, aut viginti et sex martii, quia quilibet istorum terminorum distat ab aequinoctio vernali, quia est die decimo, vel undecimo martii diebus quindecim vel sedecim. Omnes autem inchoationes annorum hebraeorum sunt necessario inter istos duos terminos, de quo supra tetigimus in declaratione secundae conclusionis.

Hoc praesupposito, stat dubium, scilicet, quod hebraei computant tempora sua per annos et menses lunares et tamen non variantur tempora sua per menses nostros, quia primus mensis suum semper est in vere incipiens ab aequinoctio vernali, vel quasi. Et principium quarti mensis sui semper erit apud solstitium aestivale, scilicet, coincidet cum iunio nostro in toto, vel in parte. Et septimus mensis suus erit apud aequinoctium autumnale et coincidet cum nostro septembri in toto, vel in parte.

Dicendum est, quia verum est, quod hebraei computant tempora sua per menses et annos lunares et tamen si solum sequerentur cursum lunarem, faciendo annum suum uniformem semper, scilicet, ex mensibus duodecim, fierent omnes istae mutationes, quae supra enarratae sunt, quas patiuntur arabes et saraceni in annis suis, qui solum computant per menses lunares constituendo annos uniformes, scilicet, quemlibet ex lunationibus duodecim. Hebraei autem computant per Lunam et faciunt semper principium anni sui circa aequinoctium vernale, non quidem quasi sit hoc consequens ad computationem annorum lunarium, sed quia tenentur ad hoc ex necessitate. Nam Deus mandavit eis, quod facerent semper Phase luna quartadecima mensis primi ad vesperum (Ex. 12, Lev. 23 et Num. 9 et 28). Et iussit etiam, quod istud Phase semper esset in tempore vernali, scilicet: “in principio veris quando incipiunt esse fruges novae in terra Chanaan” (Dt. 16). Ex quo sequitur, quod iudaei cogebantur facere, quod mensis suus primus semper inciperet circa aequinoctium vernale. Ibi est principium verni temporis et primi, sicut Deus dixerat: “memento primi et verni temporis, quando egressus es de Aegypto” (eodem capitulo). Hoc autem non poterant facere iudaei si sequerentur cursum lunarem faciendo annos omnes aequales, scilicet, quemlibet ex mensibus duodecim. Ideo adinvenerunt quemdam modum ad faciendum, scilicet, quod essent anni inaequales, scilicet, quidam ex duodecim mensibus, alii ex tredecim et istud ordinaverunt per quendam circulum decemnovenalem, de quo fuit magis declaratum supra in expositione secundae conclusiones. Alias autem per cursationem Lunae necesse erat incidere in omnia inconvenientia supra posita, sicut faciunt arabes, ut dictum est.

## CAPÍTULO XCIV

**De qué manera, a pesar de que los hebreos computan su tiempo en base a meses y años lunares, no se deriva de ello ninguno de los inconvenientes señalados, sino que su año comienza siempre en torno a marzo, así como por qué lo hace en esa fecha**

Pero se alegrará que en realidad no siempre se derivan esos inconvenientes de la variabilidad de las estaciones y de los días en los años y meses lunares. De hecho, los judíos computan sus tiempos en años y meses lunares, como antes se ha señalado, y es curioso, por un lado, que ello haya tenido carácter permanente, pues así los han computado anteriormente y así también ahora lo siguen haciendo, y que, por otro lado y a pesar de eso, no se produzcan variaciones en sus estaciones, dado que siempre su primer mes coincide total o al menos parcialmente con nuestro marzo, puesto que la lunación que está más próxima al equinoccio de primavera constituye el primer mes de los judíos. Por su parte, el equinoccio primaveral acaece el día undécimo o duodécimo de marzo, de tal manera que la lunación en la que ellos comienzan el año no puede diferir con relación a esa fecha más de quince o dieciséis días antes o después. Así, si la lunación que comienza antes del equinoccio se produce con más de quince días de anterioridad al mismo, es necesario que la lunación que comienza después de dicho equinoccio diste de él menos de quince días, dado que entre el inicio de dos lunaciones no puede haber más de treinta días. De ello se deriva que el primer mes de los judíos más distante de nuestro marzo tiene que comenzar, bien el veintidós o veintitrés de febrero o bien el veintiséis de marzo de nuestro calendario, porque cualquiera de estas fechas extremas dista quince o dieciséis días del equinoccio de primavera, equinoccio que tiene lugar el día décimo o undécimo de marzo. Todos los comienzos de los años hebreos tienen lugar necesariamente entre esas dos fechas extremas, algo de lo que ya hemos hablado al ocuparnos de la segunda conclusión<sup>638</sup>.

Así, aceptando todo esto, se plantea una duda, puesto que si, según se ve, es verdad que los hebreos computan su tiempo en años y meses lunares, habría que explicar por qué, sin embargo, sus estaciones no varían respecto a nuestros meses, puesto que su

---

<sup>638</sup> Véase el capítulo XIV.



primer mes siempre tiene lugar en primavera, empezando alrededor del equinoccio de esta estación. Lo mismo ocurre con el inicio de su cuarto mes, que siempre se produce en torno al solsticio de verano, es decir, coincidiendo con nuestro junio, total o parcialmente. Y también su séptimo mes se desarrolla siempre alrededor del equinoccio de otoño, de manera que coincide aproximadamente con nuestro septiembre.

Ante ello debemos indicar que, aunque es cierto que los hebreos computan su tiempo en base a meses y años lunares, sin embargo, si sólo se guiaran por el curso de la Luna, estableciendo siempre un año uniforme, a saber, de doce meses, en ese caso sí se producirían las variaciones que han sido detalladas antes y que sufren en sus años los árabes y sarracenos, quienes se rigen únicamente por los años lunares, teniendo así años uniformes, a saber, formados por doce lunaciones. Los hebreos, por el contrario, realizan sus cálculos en base a las lunas, pero colocan siempre su inicio de año en torno al equinoccio de primavera, sin duda no porque esto sea una consecuencia inevitable del uso de años lunares, sino porque están obligados a ello, puesto que Dios les mandó que celebrasen siempre la Pascua en la luna decimocuarta del primer mes, hacia el atardecer (Ex. 12, Lev. 23 y Núm. 9 y 28). Y también les ordenó que dicha Pascua siempre tuviera lugar en la época primaveral: “al principio de la primavera, cuando comienzan a surgir los frutos nuevos en la tierra de Canaán” (Dt. 16). De ello se deriva que los judíos estaban obligados a hacer que su primer mes siempre comenzara en torno el equinoccio primaveral. En ese momento se ubica el comienzo del tiempo primaveral y también del año, tal como Dios había dicho (mismo capítulo): “acuérdate del inicio del año y de la primavera, momento en que saliste de Egipto”. Esto, sin embargo, no lo podían hacer los judíos si siguieran el ritmo de la luna, estableciendo años iguales, a saber, de doce meses todos. Por ello, idearon una forma para resolver el problema, a saber, que los años fueran desiguales, es decir, que unos fueran de doce meses y otros de trece<sup>639</sup>, y ello lo estructuraron en torno a un círculo decemnovenal, de todo lo cual ya se ha tratado más detalladamente antes, en la exposición de la segunda conclusión<sup>640</sup>. En caso contrario, de haberse basado sólo en el movimiento de la Luna, hubiera resultado inevitable arrastrar los inconvenientes descritos, que es lo que les pasa a los árabes, tal y como se ha dicho.

---

<sup>639</sup> Aunque con ello ya no se sigue el año lunar de forma estricta.

<sup>640</sup> Véase el capítulo XIV.

## CAPITULUM XCV

**Quod post emendationem Numa Pompilii, qui constituerat menses et annos lunares, fuit alia emendatio, in qua menses et anni facti sunt solares, et annum constabat ex trecentis et sexagintaquinque diebus, non addendo quartam, et quot inconuenientia sequebantur ad hoc**

Ob hoc, ergo, illa computatio quae facta est a rege Numa Pompilio de duodecim mensibus lunaribus, licet esset convenientior quam computatio quae prius fiebat per decem menses, tamen non erat penitus emendata propter inconuenientia supra posita. Et sic postea inter latinos fuit facta alia emendatio.

Voluerunt, enim, se deducere ad distinguendum tempora per Solem. Et ob hoc fecerunt annum ex duodecim mensibus, sicut prius. Fecerunt, tamen, istos menses maiores ut continerent insuper illos undecim dies in quibus superabundat cursus Solis ad duodecim luationes. Et sic, duodecim menses nostri continent dies trecentis et sexagintaquinque. Ista autem computatio non recipiebat illa inconuenientia quae supra posita sunt evenire computantibus per annum lunarem, scilicet, quod non variantur menses per tempora anni nec sunt in eodem mense aliquando dies aequales, aliquando valde minimi, aliquando valde magni, sed semper est idem modus. Talem modum computandi annos et ponendi menses observant persae et aegyptii, quorum non sunt anni bissextiles, ut patet in tabulis regis Alphonsi et in *Almagesto* Ptolemaei et in Alfragano in principio. Istam, ergo, computationem tenuerunt latini usque ad tempora Iulii Caesaris et Octaviani.

Computatio, autem, ista, licet non pateretur tam manifesta inconuenientia sicut duae praecedentes, tamen incidebat in illa inconuenientia in quae incidunt computationes per menses et annos lunares. Quod patet, quia cursus Solis non completur praecise in trecentis et sexagintaquinque diebus, sed superabundat quarta quam Sol requirit ultra istos dies, et sic in singulis quatuor annis deficiebat una dies, quae colligebatur ex quatuor quartis. Et sic in multis annis causabatur gravis error, utpote, si nunc intraret Sol in Ariete die undecim martii et computarentur in anno solum trecentis et sexagintaquinque dies, necesse erat quia, post quatuor annos, non intraret iam Sol in

Arietem die undecima martii, sed die duodecim, quia colligebatur una dies ex istis quatuor quartis, quam oportebat iam supponere cursus Solis. Et, si nos non adderemus, necesse erat quod esset falsa computatio in uno die. Et sic, post alios quatuor annos, deficeret alia dies et intraret Sol iam in Ariete die tertiadecima martii et sic in quibuslibet quatuor annis transibit Sol per unam diem ultra et mutabitur de suo loco. Et in centum et viginti annis transibit triginta dies, quia tot anni bissextiles sunt in illis. Unde, si Sol ingrederetur anno isto in Arietem die undecima martii et annus solum haberet trecentis et sexagintaquinque dies, non computando quartam, necesse erat quod, usque ad centum et viginti annos, ingrederetur Sol in Ariete die undecim aprilis. Et, post ducentos et quadraginta annos, intraret Sol in Ariete die undecima maii. Et, post trecentos et sexaginta annos, intraret Sol in Ariete die undecima iunii. Et, post septingentos et viginti, intraret in Ariete die undecima septembris. Et, usque ad mille et octoginta annos, ingrederetur Sol in Ariete die undecima decembris. Hoc patet accipiendo pro singulis quattuor annis unum diem. Et, quia inter undecim martii et undecim iunii sunt nonaginta dies vel quasi, non curando de uno vel duobus quia non differ, transibit Sol istos dies, de errore, in trecentis et sexaginta annis, quia nonaginta est quarta pars istorum. Et inter undecim martii et undecim septembris sunt centum octoginta dies, computando triginta pro quolibet mense, et isti sunt quattuor pars de septingentis et viginti, ideo in tot annis mutaretur locus Solis de undecim martii in undecim septembris. De undecim martii usque ad undecim decembris sunt ducenti septuaginta dies, computando triginta pro quolibet mense, et sunt quattuor pars de mille et octoginta, id eo in tot annis transibit locus Solis de undecim martii in undecim decembris, si quolibet anno omittatur una quarta diei de motu Solis quam habet ultra trecentos sexagintaquinque dies.

Hoc dato, sequetur quod usque ad trecentos sexaginta annos esset aequinoctium vernale undecim die iunii si nunc est undecim die martii, et undecim die septembris esset solstitium aestivale, undecim decembris esset aequinoctium autumnale et undecim martii esset solstitium hyemale. Quod patet, quia, mutata una quarta Zodiaci de loco suo, mutarentur omnes aliae. Et tunc essent duo inconvenientia quae supra assignabantur, scilicet, quod non tempora anni essent fixa per menses, sed mutarentur, quia ver nunc incipit in undecim martii, in aequinoctio vernali, et tunc inciperet in undecim iunii, cum ibi esset aequinoctium vernale. Et aestas, quae nunc incipit in undecima iunii vel quasi, inciperet in undecim septembris, quia ibi esset solstitium

aestivale. Et autumnus, qui nunc incipit undecim septembris, inciperet undecim decembris. Et hyems, quae incipit undecim decembris, inciperet undecim martii. Secundum inconueniens sequeretur, scilicet, quia non haberent semper menses uniformitatem in quantitate dierum, quia, cum nunc sit aequinoctium in martio, sunt ibi dies aequales noctibus, et, tamen, secundum consequentiam superiorum, cum iam solstitium hyemale esset die undecim martii, esset ibi minima dies anni, et in iunio, ubi nunc est maximus dies anni, esset aequalitas dierum, quia ibi esset aequinoctium vernale. Et in undecim septembris, ubi nunc nox aequatur diei, esset tunc maxima dies anni, quia esset ibi solstitium aestivale. Et undecim decembris vel quasi, ubi nunc est minima dies anni, esset dies aequalis nocti, quia esset ibi aequinoctium autumnale.

Omnes istae assignationes terminorum sunt grosso modo et gratia exempli, non curando de praecisione, quia, quantum ad praesens, non est necesse poni praecisam veritatem, cum non ponatur hoc ut conclusio intenta, sed ut exemplum.

Similiter, autem, si nunc ver incipit undecim martii, usque septingentos et viginti annos erit principium autumnus undecim martii, et principium hyemis undecim iunii, et principium veris undecim septembris, et principium aestatis undecim decembris, eo quod in tanto tempore mutatur locus Solis per centum octoginta dies, qui faciunt sex menses, dimittendo quolibet anno unam quartam diei de motu Solis. Et sic nunc in medio iunii, ubi sunt gravissimi aestus, esset altissimum gelu, et in medio decembris essent gravissimi calores. Etiam in decembris esset maximus dies anni et in iunio esset minimus.

## CAPÍTULO XCV

**Que después de la corrección de Numa Pompilio, quien había establecido los meses y los años lunares, hubo otra modificación, en la que los meses y los años fueron convertidos en solares, con lo que el año constaba de trescientos sesenta y cinco días, no añadiéndose un cuarto de día, así como los inconvenientes que se seguían de ello**

Por esta razón, pues, el cómputo sobre doce meses lunares que fue establecido por el rey Numa Pompilio, aunque era más adecuado que el cómputo de diez meses que se seguía en un primer momento, no era, sin embargo, enteramente apropiado por causa de los inconvenientes antes señalados. De modo que un tiempo después se llevó a cabo otra corrección entre los latinos.

De esta manera, quisieron introducir un cambio y estructurar su tiempo en función del Sol, para lo cual establecieron un año de doce meses, igual que el que tenían en ese momento. Sin embargo, alargaron esos doce meses para que incluyeran los doce días en que sobrepasa el curso solar a las doce lunaciones. Es así que nuestros doce meses contienen trescientos sesenta y cinco días<sup>641</sup>. Por otro lado, ese cómputo no incorporaba los inconvenientes que antes han sido descritos y que se producían basándose en años lunares, puesto que en este nuevo cómputo no varían los meses de las estaciones del año ni tampoco, para un mismo mes, unas veces los días son medianos, otras veces muy pequeños y otras muy grandes, sino que ahora en cada mes son siempre de idéntica duración. Los persas y los egipcios utilizan este procedimiento para computar sus años y establecer sus meses, cuyos años nunca son bisiestos, según consta en las tablas del

---

<sup>641</sup> Esta alusión a la implantación posterior a Numa de un año de 365 días es inexacta, pues ya el calendario de Numa, de 355 días, añadía cada dos años el denominado “mes mercedonio”, formado por 22 ó 23 días alternativamente, con objeto de equipararlo al curso solar (véase nota 636). Este “mes” se añadía tras el 23 de febrero. Por otro lado, Solino alude a una reforma posterior a Numa, de dudosa historicidad, en la que el año contaba con 365 días y un cuarto, pero también indica que tuvo poco éxito en Roma (*Polihistoria* 1, 34-52). En cualquier caso, será Julio César, en el año 46 a.C., quien definitivamente establezca un año civil de 365 días y cuarto.

rey Alfonso, en el *Almagesto* de Ptolomeo y en el principio de la obra de Alfragano. Así, los latinos mantuvieron ese cómputo hasta la época de Julio César y Octavio.

No obstante, y aunque este cómputo no adolecía de problemas tan manifiestos como los dos anteriores, también era víctima de los trastornos habituales en los cómputos que se basan en los meses y años lunares. Esto, por otra parte, es lógico, teniendo en cuenta que, estrictamente hablando, el recorrido solar no se completa en trescientos sesenta y cinco días, sino que necesita un cuarto de día más, de manera que cada cuatro años faltaba un día, que era el resultado de los cuatro cuartos acumulados. Por eso, con el paso de los años se producía un error considerable. Así, por ejemplo, si ahora el Sol entra en Aries el día once de marzo y se computan en el año sólo trescientos sesenta y cinco días, resultaría inevitable que, transcurridos cuatro años, ya no lo hiciera el día once de marzo, sino que lo haría el doce, puesto que se formaría un día con esos cuatro cuartos “sobrantes”, día que resultaría necesario añadir dentro del curso solar. Y, si no lo añadimos, es evidente que el cómputo sería erróneo en un día. De esta manera, al cabo de cuatro años faltaría de nuevo otro día, por lo que en esa ocasión el Sol entraría en Aries el día decimotercero de marzo, y así, cada cuatro años, el Sol entrará allí un día más tarde, por lo que será modificada su anterior posición. Y en ciento veinte años se postergará la entrada en treinta días, puesto que treinta son los años bisiestos que hay en ellos. De ahí se deriva que, si un año entraba el Sol en Aries el día undécimo de marzo, al contar el año sólo con trescientos sesenta y cinco días y no añadir el cuarto referido, resultaba inevitable que, después de ciento veinte años, entrara el Sol en ese mismo Aries el día once de abril. También se derivaría de ello que, después de doscientos cuarenta años, lo haría el once de mayo. Y que, después de trescientos sesenta años, el Sol entraría en Aries el día once de junio. También que, después de setecientos veinte, lo haría el día undécimo de septiembre. Y que, después de mil ochenta años, entraría el once de diciembre. A estas conclusiones se llega cogiendo un día por cada cuatro años. Así, por ejemplo, y puesto que entre el once de marzo y el once de junio hay noventa días aproximadamente, sin preocuparnos de uno o dos días que no afectan al cómputo, el Sol recorrerá esos días, como consecuencia de este error, en trescientos sesenta años, dado que noventa es la cuarta parte de ellos. De igual manera, y puesto que entre el once de marzo y el once de septiembre hay ciento ochenta días, contando treinta por cada mes, y como ciento ochenta es la cuarta parte de setecientos veinte, esta última es la cantidad de años que necesitará el Sol para cambiar una determinada posición suya del

once de marzo al once de septiembre. Por su parte, desde el once de marzo hasta el once de diciembre hay doscientos setenta días, contando treinta por cada mes, cifra que es la cuarta parte de mil ochenta, por lo que es esta última la cantidad de años que el Sol necesitará para cambiar su posición del once de marzo al once de diciembre. Por supuesto, todos estos cálculos hipotéticos se han realizado sobre la base de que en cada año se prescinde del cuarto de día en que el movimiento del Sol excede los trescientos sesenta y cinco días.

Ahora bien, suponiendo esto se seguiría que, si el equinoccio primaveral tiene lugar ahora el día el once de marzo, dentro de trescientos sesenta años lo hará el once de junio, igual que, en esa fecha, el solsticio de verano será el once de septiembre, el equinoccio de otoño el once de diciembre y el solsticio de invierno el once de marzo. Esto, no obstante, es lógico, puesto que, si desplazamos de su lugar una cuarta parte del Zodíaco, se modificará todo él. Y en ese caso se producirían los dos inconvenientes que antes achacábamos a ello. Así, el primer inconveniente sería que las estaciones del año no se producirían siempre en los mismos meses, sino que cambiarían, puesto que la primavera, que ahora comienza el once de marzo, fecha en que se produce su equinoccio, entonces lo haría el once de junio, siendo en esta fecha su equinoccio. Y el verano, que ahora comienza en torno al once de junio, lo haría el once de septiembre, igual que su solsticio. Lo mismo el otoño, que ahora comienza el once de septiembre, empezaría el once de diciembre, y el invierno el once de marzo, en lugar del once de diciembre, como ocurre ahora. El segundo inconveniente que se produciría sería que los meses no presentarían uniformidad en la duración de sus días, puesto que, por ejemplo, al producirse ahora el equinoccio en marzo, en este mes la duración de los días y las noches son iguales, mientras que, por el contrario y según se deriva de lo anterior, al poder producirse el solsticio invernal el día once de marzo, tendría lugar entonces el día más corto del año, igual que en junio, donde ahora tiene lugar el día más largo del año, los días tendrían una duración media, puesto que allí se produciría el equinoccio de primavera. Por su parte, el once de septiembre, donde ahora la noche se iguala al día, se darían los días más largos del año, al producirse en ese momento el solsticio estival. Y el once de diciembre, que es cuando ahora tienen lugar el día más corto del año, el día sería igual a la noche, por tener lugar en ese momento el equinoccio otoñal.

Todas estas determinaciones sobre los límites de los períodos temporales están realizadas en términos generales y a manera de ejemplos, sin atender a la precisión, puesto que, para nuestro objetivo, no resulta necesario alcanzar la exactitud, al no haber expuesto todo ello como una teoría en sí, sino como un supuesto.

Del mismo modo, si la primavera comienza ahora el once de marzo, dentro de setecientos veinte años ese once de marzo se producirá el inicio del otoño, como también entonces el once de junio se producirá el comienzo del invierno, el once de septiembre el de la primavera y el once de diciembre el del verano. Ello porque durante ese plazo tan amplio la posición del Sol se modifica en ciento ochenta días, lo que equivale a seis meses, cifra que se obtiene retrasando el movimiento del Sol un cuarto de día por cada año. De esta forma, hacia mediados de junio, donde ahora se producen fortísimos calores, habría intensísimas heladas, igual que en la mitad de diciembre habría grandísimos calores. De igual manera, también en diciembre tendría lugar el día más largo del año y en junio el más corto.



## CAPITULUM XCVI

### **De emendatione temporum quam fecit Octavianus, addendo quartam bissextilem, et quare illi dies vocantur “intercalares” et quare “bissexus” et quomodo fuit postea corrupta ista emendatio per sacerdotes**

Ob hoc, ergo, Iulius Caesar et Octavianus Augustus correxerunt illam computationem, addendo quartam diei. Et, quia una quarta diei non potest per se computari, cum non sit dies integer, fecerunt quod tres anni continui computarentur sine quartis et in quarto anno adderetur una dies. Istam computationem commendavit Octavianus sacerdotibus.

Nam errorem temporum praeteritorum ipse emendavit et fecit incipi novam computationem, in qua singulis quartis annis sacerdotes apponebant unam diem. Et quia ista dies non ponebatur in principio anni nec in fine, sed in mense februarii, vocabatur “dies interposita” vel “dies intercalaris”, ut vocat eam Solinus in *Polyhistoria*, scilicet, “dies intercomputata”, quia “calare” “vocare” vel “computare” est, et “intercalare” est “computando interponere”. Fuit enim ista dies vocata “bissexus” vel dies “bissexilis”, quia in anno quarto, in quo restaurabantur quartae omissae, non scribebantur trecenti sexagintasex dies de anno, quia hoc esset confundere calendarium, si aliquando scriberetur aliquid et postea deleteretur, sed manebat semper annus in trecenti sexagintaquinque diebus in illo tamen anno quarto una de diebus computabatur bis, et ista erat viginti et quattuor dies februarii, et illa dies incidit sextas calendas martii, et dies ille sextus calendarum martii computabatur bis in illo anno, ideo vocabatur ille dies “bissexus”, id est, bis “computatus”, ille sextus dies calendarum martii et nullus alius sic computabatur. Si, autem, dies quintus calendarum martii bis computaretur, vocaretur “bisquintus”, sicut nunc vocatur “bissexus”.

Ista computation, sic emendate, mansit sic aliquanto tempore vivente Octaviano, sed postea avaritia sacerdotum, qui intercalabant diem, corrupta fuit. Nam publicani, qui vectigalia et reditus urbis per annum dato precio colligebant, conveniebant cum sacerdotibus illis ut extenderent annum per unam diem intercalando, quia magna eis lucra ex hoc ipsis proveniebant. Sacerdotes, vero, pecunia corrupti intercalabant, et sic

evenit interdum quod tribus annos vel quatuor simul continue intercalaverunt, scilicet, quattuor annos continuos faciendo bissextiles, quod erat contra conditionem temporis. Unde emendatam iam et bene se habentem temporum habitudinem corrupti pecunia confunderunt.

Errore comperto et simul origine eius cognita, Octavianus fecit ut quot dies bissextiles sacerdotes ex abundantia intercalaverant tot omitterent intercalare in annis sequentibus, et sic transierunt aliquot anni sine die bissextili, quo facto rediit temporis habitudo in pristinum statum. Et illa computatio et emendatio temporum est quae usque in hodiernum diem manet, nam singulis quattuor annis exactis intercalamus unum diem bissextilem.

De his emendationibus temporum ponit Solinus in *Polyhistoria*, capitulo “De diebus intercalaribus”. Apud Latinos autem nullae aliae temporum emendationes factae sunt.

## CAPÍTULO XCVI

### **Sobre la corrección temporal que realizó Octavio, añadiendo el cuarto bisiesto, por qué aquellos días se denominan “intercalares” y por qué se denominan “bisiestos”, así como de qué modo fue alterada posteriormente esa corrección por los sacerdotes**

Por este motivo, pues, Julio César y Octavio Augusto modificaron aquel cómputo, añadiéndole un cuarto de día<sup>642</sup>. Y, puesto que un cuarto de día no puede computarse en cuanto tal, al no formar un día completo, establecieron que durante tres años consecutivos esos cuartos no se añadieran y que al cuarto año se le añadiera un día completo. Octavio sugirió ese cómputo a los sacerdotes.

Así, él enmendó el error de las épocas pasadas e hizo que empezara a aplicarse el nuevo cómputo, en el que los sacerdotes añadían un día a cada grupo de cuatro años. Y, puesto que este día no se colocaba al principio ni al final del año, sino que se fijaba en el mes de febrero, era denominado “día interpuesto” o, como lo llama Solino en su

---

<sup>642</sup> Es la conocida como “reforma juliana”, que dio lugar al “calendario juliano”, vigente hasta su sustitución por el “calendario gregoriano” a finales del siglo XVI. La reforma juliana fue obra de Julio César, aconsejado por el astrónomo Sisógenes, y consistió en añadir un día suplementario cada cuatro años sin excepción, a la vez que se hizo coincidir los equinoccios de primavera y otoño y los solsticios de verano e invierno con los días 24 del mes correspondiente, esto es, marzo, septiembre, junio y diciembre respectivamente. Para lograr esto último, tuvo que insertar en el año en que se llevó a cabo la reforma (46 a.C.) noventa días para ajustar el nuevo calendario a las fechas señaladas. Por ese motivo dicho año tuvo 445 días, noventa más que los anteriores años habituales de 355 días (sin contar el “mes mercedonio”), siendo por ello conocido como el “año de la confusión”. A partir de aquí, todo año tuvo 365 días (se eliminaron los “meses mercedonios”) y se añadió un día adicional cada cuatro años, con lo cual se formaban series de cuatro años, compuestas por tres años de 365 días y uno de 366 días. Este día añadido se colocará donde se ubicaba el “mes mercedonio”, eso es, tras el 23 de febrero, fecha que correspondía al sexto de las calendas de marzo, por lo que ese sexto día de las calendas de marzo se repetirá dos veces en los años que poseen este día añadido, por lo que se denominó día “bisiesto” (“bi-sextus”, es decir, dos sextos).

*Polihistoria*, “día intercalar”<sup>643</sup>, es decir, “día intercomputado”, porque “calar” significa “nombrar” o “computar”, mientras que “intercalar” es “interponer computando”. Ese día fue conocido como “bisiesto” o “día bisestil” porque en el año cuarto de cada grupo, en el que se añadían los cuartos omitidos, no se reflejaban trescientos sesenta y seis días, puesto que eso crearía confusión en el calendario, al aparecer algo unas veces sí y otras no, sino que se mantenía siempre el año en trescientos sesenta y cinco días, si bien, en el referido cuarto año, uno de los días se computaba dos veces, en concreto el veinticuatro de febrero, día sexto de las calendas de marzo. De esta forma, aquel sexto día de las calendas de marzo se computaba ese año como dos días, por lo que se denominaba “bisiesto”, esto es, “dos sextos” computados, lo que no ocurría con ningún otro día del año. Si, por el contrario, el día computado dos veces hubiera sido, por ejemplo, el cinco de las calendas de marzo, se le denominaría “biquinto” en lugar de “bisiesto”.

Ese cómputo, modificado del modo indicado, se mantuvo algún tiempo durante la vida de Octavio, si bien después fue alterado por causa de la avaricia de los sacerdotes, que eran los que intercalaban el día. Así, los publicanos, que cobraban los tributos y rentas de cada zona por el importe correspondiente durante un año, acordaron con los referidos sacerdotes que ampliaran el año, añadiéndole un día, dado que eso les reportaría grandes beneficios económicos. De esta forma, los sacerdotes, impulsados también por un afán de riqueza, los añadían, por lo que en ocasiones ocurrió que tres o incluso cuatro años consecutivos los habían añadido, es decir, que habían tenido lugar cuatro años bisiestos consecutivos, lo que atentaba contra el transcurrir natural del tiempo. En definitiva, los corruptos alteraron, por dinero, los adecuados y ya adaptados procedimientos para realizar los cómputos temporales.

Descubierto el engaño y conocido a su vez el origen del mismo, Octavio hizo que los sacerdotes dejaran de intercalar en los años siguientes tantos días bisiestos como antes habían añadido por exceso, de manera que transcurrieron algunos años sin añadir ningún día bisiesto, hecho lo cual se volvió al procedimiento anterior en lo referente al cómputo del tiempo. Y dicho cómputo, con las correcciones señaladas, es el que

---

<sup>643</sup> *Polihistoria* 1, 34-47. Sin embargo, parece que la intercalación venía ya al menos desde la época de Numa, si bien se intercalaban varios días seguidos tras una serie de años para corregir el desfase entre el calendario lunar y el solar. Véase nota 636.

permanece hasta el día de hoy, pues cada cuatro años exactos intercalamos un día bisiesto.

Sobre estas correcciones temporales trata Solino en su *Polihistoria*, dentro del capítulo “Sobre los días intercalares”<sup>644</sup>. Entre los latinos no se realizó ninguna otra corrección temporal aparte de las ya señaladas.

---

<sup>644</sup> *Polihistoria* 1, 34-52. No obstante, el Tostado no sigue fielmente la descripción de la evolución del calendario romano que lleva a cabo Solino, la cual, por su parte, también adolece de graves errores e inexactitudes.

## CAPITULUM XCVII

### **In quo declaratur quod calculationes astrologicae non omittunt aliquam emendationem factam in temporibus et quod ratio contra astrologos non valet**

Ex hoc autem apparet ad rationem in oppositum, scilicet, quod astrologi omiserunt aliquam emendationem temporis, qua, non computata, sequatur error. Nullam quippe omittunt, nam, ut deductum est successive per consequentiam temporum, ultima emendatio temporis latini fuit de quarta bissextili sive de die intercalary, et, tamen, istam emendationem astrologi observant, quia computant annos suos cum quarta bissextili quando computant per aeram Christi. Ergo, nullam emendationem temporum omittunt.

Ista autem emendatio de die intercalari ante Christi nativitatem facta est, cum fuerit facta per Octavianum. Etiam quia aera Christi est aera bissextilis ut supponunt astrologi et omnes computistae ecclestatici, ideo necesse est bissextum praecessisse, id est, emendationem de quarta bissextili. Cum vero dicunt post Christi mortem forte fuisse aliquam emendationem quam omiserunt astrologi, falsum est, quia post quartam bissextilem nullus emendavit tempora latinorum.

Item patet quia, si aliqua alia emendatio fuisset postea facta, illa appareret in mensibus latinorum, sicut apparent omnes aliae. Nam cum corrupti fuerunt menses faciendo duodecim, cum prius essent decem, satis apparet, quia duodecim habemus. Et, cum emendati fuerunt faciendo eos solares, cum prius essent lunares, etiam satis ex ipsis mensibus constat, quia maiores sunt quam lunares. Etiam cum emendatum est, faciendo ianuarium et februarium primos menses anni, qui prius erant undecimi et duodecimi, et satis constat cum ipsi nunc primi sint. De emendatione etiam quartae bissextilis, satis apparet quomodo facta sit, cum continue observetur. De nulla, tamen, alia emendatione constat in mensibus. Nulla, ergo, alia facta est.

Item patet quia, si ultra istas emendationes fuisset aliqua facta in mensibus latinorum, illa observaretur, sicut observantur caeterae, et, tamen, nullam aliam videmus observari ab aliqua gente. Nam, nec Ecclesia aliquam observat ultra bissextilem nec

etiam vulgares. Ideo, nulla alia facta est. Si, autem, dicas quod aliae fuerunt emendationes factae temporum sed illae non observantur, dicendum quod tunc ita habetur ac si nunquam factae fuissent, quia ita manerent tempora confusa illis factis et non observatis sicut si nunquam factae fuissent. Et sic non esset de illis arguendum contra astrologos cum nec vulgus teneat illas, item astrologi observant tempora eo modo quo Ecclesia et vulgus observant, et ita computant menses solares et observant diem intercalarem sive bissextilem.

Licet, ergo, aliqua adhuc emendatio facta fuisset quam omitterent astrologi, non erat contra eos de illa arguendum, quia vis argumenti posset sic stare si ecclesiastici vel vulgares dicerent diem mortis Christi fuisse vigesimoquintum martii et astrologi dicerent non fuisse possibile, quia non poterat illa esse dies veneris nec luna decimoquinta. Si dicerent vulgares quia astrologi non computabant per eadem tempora per quae illi et, ob hoc, sequebatur error in conclusione, rationabiliter dicerent, quia sumptis diversis computationibus temporum, non potest sequi idem terminus rei deputatae. Et, tamen, hoc non est verum, quia astrologi supponunt omnia quae supponunt ecclesiastici et vulgares, scilicet, quod iste sit annus mille quadringenti quadraginta et tres et quod nunc in ianuario vel in die Natalis incipit annus mille quadringenti quadraginta et quattuor Christi et computando istos annos utuntur annis bissextilibus, ideo non discordant in aliquo a vulgaribus in modo computandi. Et, tamen, adhuc stante hoc per istam computationem concordem, deducunt astrologi quod non potuerit esse mors Christi octavas calendas aprilis, sive vigesimoquinta die martii, quod idem est. Ideo, non potest eis obiici de aliqua temporum emendatione omissa, dato quod verum esset quod aliquam omisissent.

Item non stat ista obiectio quia, si forte aliquam temporum emendationem omisissent, procederent iam semper praesupposito errore, unde impossibile erat inveniri veritatem in calculationibus suis et conclusionibus et iudiciis et, tamen, quidquid ipsi dicant de motu corporum caelestium et pro quocunque tempore, sic evenit punctualiter sicut ipsi dicunt nec in aliquo errant, ut patet in eclipsis, coniunctionibus et oppositionibus planetarum et in omnibus aliis quae per motum haberi possunt. Ergo, non procedit calculatio sua, praesupposito aliquo errore, et consequenter non omittunt ipsi in sua calculatione aliquam temporum emendationem factam. Et sic patet quod ista

ratio nihil contra eos militat, scilicet, quod erret computatio astrologica, eo quod omittat aliquam emendationem factam in temporibus.



## CAPÍTULO XCVII

### **Donde se declara que los cálculos astronómicos no omiten ninguna corrección realizada en los cálculos temporales y que el argumento en contra de los astrónomos no tiene validez**

Lo que hemos dicho reafirma la tesis contraria al anterior supuesto, supuesto que decía que los astrónomos habían omitido alguna modificación temporal y que, al no tenerse en cuenta, se cayó en el error, pues, por el contrario, ha quedado demostrado que no omitieron ninguna modificación, dado que, según se ha visto al enumerar las modificaciones temporales latinas, la última fue la del cuarto día bisiesto o día intercalar y, sin embargo, los astrónomos respetan esa corrección, pues, cuando computan en la era de Cristo, lo hacen teniendo en cuenta el cuarto bisiesto. Por lo tanto, no omiten ninguna rectificación temporal.

En realidad, esa corrección referente al día intercalar fue realizada antes del nacimiento de Cristo y fue obra de Octavio. Además, el hecho de que la era de Cristo sea una era bisestil es una creencia con la que están de acuerdo los astrónomos y todos los eclesiásticos especializados en asuntos de cómputo, por lo que resulta necesario admitir que desde su inicio se había introducido esa práctica, es decir, la corrección del cuarto bisiesto. Por ello, a los que dicen que después de la muerte de Cristo quizá hubo alguna corrección que no hubiesen asimilado los astrónomos hay que replicarles que eso es falso, puesto que después de la reforma del cuarto bisiesto no se realizó ninguna otra corrección temporal entre los latinos.

Por otro lado, es obvio que, si se hubiera producido alguna otra corrección posteriormente, esta se reflejaría en los meses de los latinos, igual que lo hacen todas las demás enmiendas anteriores. Así, cuando los meses fueron alterados para establecer doce, siendo anteriormente diez, el cambio se apreció claramente, puesto que hoy son doce. Igualmente, cuando fueron modificados para establecer años solares, siendo con anterioridad los años lunares, también eso quedó evidenciado, al ser los meses mayores que antes. Lo mismo cuando se realizó el cambio consistente en hacer de enero y febrero los dos primeros meses del año, siendo antes los meses undécimo y duodécimo

respectivamente, puesto que hoy siguen siendo los iniciales. Respecto a la enmienda del cuarto bisestil, la constatación de la forma en que se ha realizado nos sale al paso por medio de una observación continuada. Sin embargo, no hay constancia de ninguna otra corrección referida a los meses, por lo que debemos concluir que no se ha realizado.

Del mismo modo, es evidente que si, con posterioridad a esas enmiendas, se hubieran realizado otras en los meses de los latinos, estas serían observables, igual que lo son las demás. Sin embargo, no vemos que ninguna otra sea seguida por ningún pueblo. Así, ni la Iglesia guarda ninguna posterior a la de los años bisiestos ni tampoco la gente común lo hace. Por lo tanto, no se llevó a cabo ninguna más. Si, no obstante, alguien afirma que se hicieron otras enmiendas temporales pero que las mismas ya no se siguen, habría que decir que en este caso eso sería como si nunca se hubieran producido, porque a la medición de los tiempos tan poco aportan las enmiendas que se han hecho y no se aplican como aquellas que nunca se han hecho<sup>645</sup>. Por eso, no existe razón para polemizar contra los astrónomos por algo que no sigue la gente, pues en realidad los astrónomos computan el tiempo de igual modo que lo hace la Iglesia y el pueblo, de manera que ellos también se basan en los meses solares, igual que utilizan el día intercalar o bisiesto.

Así, pues, aunque se hubiera realizado alguna enmienda que los astrónomos hubiesen omitido, no habría razón para polemizar con ellos por causa de la misma, puesto que eso sólo sería factible en el supuesto de que los eclesiásticos y el vulgo sostuvieran que el día de la muerte de Cristo fue el veinticinco de marzo y los astrónomos, en cambio, dijeran que eso no es posible, al no ser aquel día ni viernes ni la luna decimoquinta. En ese caso, si la gente adujera que los astrónomos no seguían el mismo cómputo que ellos y que por eso se producía el error en la determinación, sí hablarían razonablemente, puesto que, ante la presencia de distintos cómputos temporales, es evidente que no puede llegarse a idéntica conclusión en el asunto escudriñado. No obstante, no estamos en esa circunstancia, puesto que los astrónomos asumen todo lo que defienden los eclesiásticos y el pueblo en general, a saber, que este año es el mil cuatrocientos cuarenta y tres y que el año mil cuatrocientos cuarenta y

---

<sup>645</sup> Paralelismo con lo que sucede al poner en relación las normas que se han redactado pero de las que no tenemos constancia de su existencia y las normas que no han llegado a existir nunca. Véase nota 535.

cuatro de Cristo comienza ahora en enero o, mejor, en el día de la Natividad<sup>646</sup>, igual que también se sirven de los años bisiestos para computar los años citados. Por ello, pues, no discrepan con el pueblo en nada referente a cuestiones de cómputo. Y, no obstante, a pesar de utilizar el mismo cómputo, los astrónomos llegan a la conclusión de que no es posible que la muerte de Cristo tuviese lugar en las octavas calendas de abril o, lo que es igual, el día veinticinco de marzo, por lo que ello no puede deberse a la existencia de ninguna enmienda temporal que hubieran omitido, incluso suponiendo que se hubiera producido tal omisión<sup>647</sup>.

Desde otro punto de vista, esa objeción tampoco puede sostenerse porque, si hubieran omitido alguna enmienda temporal, siempre arrastrarían el error ocasionado por ella, por lo que sería imposible que alcanzaran ninguna verdad en sus cálculos, conclusiones y determinaciones, y, sin embargo, cualquier cosa que afirmen sobre el movimientos de los cuerpos celestes, en relación a cualquier momento, siempre se produce exactamente tal y como ellos lo dicen, de modo que no se equivocan en nada, como se comprueba en el caso de los eclipses, de las conjunciones y oposiciones de los planetas y de todas las demás cosas relacionadas con el movimiento. Por ello, si se admitiese algún error, su cómputo no sería certero, luego hay que concluir que ellos no omiten en sus cálculos ninguna enmienda temporal realizada. Por tanto, es evidente que

---

<sup>646</sup> Hasta la época de Felipe II no se impone en España el llamado “Estilo de la Circuncisión”, también llamado “Estilo Moderno”, que comienza el año el primer día de enero, siendo utilizado antes el “Estilo de la Natividad”, que hacía empezar el año el 25 de diciembre. No obstante, en algunos lugares de Europa, ya en la Baja Edad Media, se usó habitualmente el uno de enero como fecha de inicio del año, de ahí que Alfonso de Madrigal haga esta alusión a las dos fechas como momentos posibles del principio del año. Por su parte, nos hallamos ante otra indicación valiosísima para poder datar el *Defensorio*, que se debió de terminar a finales de 1443 o comienzos de 1444.

<sup>647</sup> El hecho de que el cómputo astronómico y el popular coincidan en la ubicación cronológica de fenómenos como la muerte de Cristo o en la determinación de la fecha actual es utilizado por el *Tos tado* como prueba irrefutable de que los astrónomos no han omitido ninguna enmienda temporal. Incluso en el caso de que sí se hubiera producido tal omisión, ello no afectaría para la fijación cronológica de los acontecimientos que nos interesan, como sucede con el momento de la muerte de Cristo, pues tanto el pueblo como los astrónomos niegan el día 25 de marzo como el momento de tal suceso. A pesar de esto, hemos de reconocer que, bien visto, este argumento puede refutarse, aduciendo que podría ser que los astrónomos hubiesen errado en sus cálculos, negando el 25 de marzo, y que el cómputo popular también lo hubiese hecho, al ocurrir muchas veces que el cómputo popular se limita a seguir el astronómico. No obstante, esta refutación no es contemplada por el autor.

no se les puede aplicar ese argumento, esto es, que su computación astronómica yerra porque omite alguna enmienda temporal realizada.

## CAPITULUM XCVIII

### **De illo errore qui manet adhuc nunc in mensibus latinis, unde provenit et quare non emendatur**

Est, autem, verum quod una corruptio et confusio manet adhuc post omnia haec in computatione temporum latinorum, ad quam viri periti in astrologia a multis annis adverterunt. Et, tamen, adhuc confusio illa inemendata manet.

Est autem error quia ad hoc quod manerent tempora plene certificate, necesse erat inveniri verissimam et praecisam quantitatem temporis in qua Sol cursum complet et, hanc tenendo, nunquam mutaretur locus Solis quantum ad principium annorum et manerent tempora anni fixa per menses, etiamsi in aeternum mundus duraret, et nunquam mutaretur quantitas dierum in mensibus. Si tot horas haberet nunc dies in martio vel in februario et sic de caeteris mensibus, tot haberet in aeternum, et nulla sequerentur inconvenientia de his quae evenire et assignari solent quando tempora sunt inemendata. Sed ad istam nunquam perventum est in emendationibus factis in mensibus latinorum.

Nam, quando erant anni dierum trecentorum sexagintaquinque, sine quarta bissextile, non complebatur in eis circulus Solis, sed deficiebat aliquid, quod erat satis notabile et apprens collectum in multis annis, ideo Octavianus quartam addidit bissexilem. Sed, cum hoc factum est, non fuit etiam assignata verissima quantitas motus Solis, quia motus Solis ad hoc quod compleatur non exigit unam quartam integram, id est, sex horas, sed aliquid est minus. Ideo, cum in multis annis colligatur illud, causat aliquem errorem apparentem. Vera autem quantitas cursus Solis est dierum trecentorum sexagintaquinque et insuper quinque horarum et plusquam dimidiae vel quasi et certorum minorum, ut ponitur secundum totam suam praecisionem in tabulis regis Alphonsi. Et, secundum hoc, cum quolibet anno detur aliquid modicum de quantitate temporis plusquam exigit cursus Solis, quantumcunque sit illud modicum, necesse est quod per multa tempora collectum faciat aliquando unam diem. Et tunc ista dies tota erit superaddita ad verum motum Solis. Et sic, per multos annos, perdentur duo dies et tres et sic quousque perdatum magna quantitas temporis superaddendo, utpote si in isto anno

secundum veritatem ingrederetur Sol in primum minutum Arietis in meridie die undecim martii et nos computationem nostram quam nunc tenemus de quartis bissextilibus continuaremus semper, necesse esset in quolibet anno addi aliquid de tempore supra veram quantitatem cursus Solis quousque colligeretur ex illis particulis unus dies. Et ponamus gratia exempli quod colligatur in centum annis. Nunc autem completis centum annis secundum computationem nostram de quartis bissextilibus intrat Sol in Ariete rursus in meridie undecimi diei, quia tamen secundum veritatem unus dies additus fuit supra veritatem in toto isto tempore, necesse est quod Sol intret in Arietem die decem martii ad meridiem, et post ducentos annos, incurvabit aliam diem, quam nos ei superfluo damus, et intrat in Arietem novem martii ad meridiem, et sic procederet iste error et manifestatur magis iste error, quia, ut ait Beda: “legimus, Domino nascente, solstitium fuisse”, scilicet, solstitium hyemale, quia est in decembri. Et, cum Christus natus fuerit vicesimoquinto die decembris, necesse erat quod solstitium esset illa die, scilicet, minor dies anni et introitus Solis in Capricornum. Nunc autem solstitium hyemale est die duodecim vel tredecim decembris, ex quo patet quod in istis mille quadringentis quadraginta et tribus annis qui sunt a nativitate Christi usque nunc, retrocessit solstitium per duodecim vel tredecim dies. Item, siquis inquirat, per calculationem astrologicam, quod die martii introivit Sol in Arietem anno quo Christus natus est, inveniet quod erat dies vicesimustertius martii vel quasi, et nunc intrat die decem vel undecim. Et sic mutatum est per totidem dies aequinoctium vernale, per quod solstitium hyemale et generaliter mutantur omnia alia loca et introitus Solis qui illo tempore erat.

De isto, autem, errore an eveniat solum ex eo quod additur quarta bissextilis, cum non sit plena quarta vel aliquid faciat ad hoc diversitas motus augium Solis vel pertineat ad motum accessus et recessus capitis Arietis et Librae, non est ad praesens certificare, quia longissimum opus est et per se tractatum speciale exigens. Provenerit, autem, undecunque voluerit, de errore tamen quod sit manifestum est. Et, si mundus multum duraret, eveniret necessario quod in decembri esset aestas, hyemis in iunio, ver in septembri et autumnus in martio. Patet deducendo sicut supra deducebamus contra illos quo omittebant quartam bissextilem, nisi quia illi in quattuor annis perdebant unum diem et nos perdimus eum in centum annis vel quasi. Iste error apud latinos nunquam emedatus est, quia quantum ad vulgus non sentitur, cum in vita unius hominis vel duorum, etiamsi longissime vivant, non apparet differentia aliqua, cum non sit nisi

differentia unius diei et ipsi non possunt advertere ad tam parvam rem. Saepe, autem, aliqui periti astrologi ab Ecclesia et a Summis Pontificibus petierunt emendari istum errorem, et adhuc hodie petunt, quem ipsi possent faciliter emendare. Sed non advertitur ab hoc.

Et sic patet ad rationem istam et, consequenter, ad totum dubium. Christus sit benedictus in saecula. Amen.

## CAPÍTULO XCVIII

### **Sobre un error que permanece todavía hoy en los meses latinos, de dónde proviene el mismo y por qué no se corrige**

En realidad, es cierto que aún hoy permanece en este asunto del cómputo de los tiempos latinos, a pesar de todo lo que hemos dicho, una alteración o equívoco, de la cual ya se han percatado los expertos en astronomía desde hace muchos años, si bien este problema todavía se mantiene sin solucionar<sup>648</sup>.

El error consiste en que, para poder hablar con propiedad de un tiempo completamente calculado, sería necesario que se ajustara al tiempo concreto y exacto en que el Sol completa su recorrido, de manera que, alcanzando esto, nunca se modificaría la posición solar en lo referente al inicio de los años, por lo que permanecerían las estaciones del año adscritas a los diversos meses, incluso si el mundo tuviera una existencia eterna, por lo que nunca variaría la duración de los días en un mismo mes. De ahí que, si ahora tiene tantas horas el día en marzo, en febrero o en cualquier otro mes, esas mismas horas tendrá en esos meses durante toda la eternidad, con lo que no se produciría ningún trastorno de los que suelen acaecer y que se achacase al hecho de que los tiempos no están ajustados. Pero, sin embargo, eso nunca se podrá alcanzar únicamente por medio de las modificaciones introducidas en los meses latinos, que por su parte son las que presentan hoy.

Así, cuando los años comprendían trescientos sesenta y cinco días, sin añadir el cuarto bisiesto, el recorrido solar no era cubierto íntegramente por ellos, sino que les faltaba algo, lo que era muy evidente y manifiesto tras su acumulación a lo largo de muchos años. Por ello, Octavio añadió el cuarto bisiesto. Pero, en realidad, con esto tampoco se ajustó totalmente a la verdadera duración del movimiento solar, porque el movimiento del Sol no se completa con el añadido cuarto de día entero, es decir, con

---

<sup>648</sup> Como ya se ha señalado (nota 584), la solución la adopta Gregorio XIII en el siglo XVI (año 1582), estableciendo el actual calendario gregoriano, que sustituye al calendario juliano, ajustándose el año civil al solar por medio de la determinación de que los años seculares que no sean divisibles entre 400 no son bisiestos.



seis horas, sino que se lleva a cabo en algo menos de tiempo. De ahí que, cuando transcurren muchos años y se produce una acumulación de este desfase, se produce un error palpable. Así, pues, la duración real del movimiento solar es de trescientos sesenta y cinco días, cinco horas y media y algunos minutos más, según se refleja con total precisión en las tablas del rey Alfonso. Por esta razón, y según lo dicho, puesto que en cualquier año se le atribuye algo más de tiempo del que precisa realmente el movimiento solar, aunque ese tiempo sea minúsculo, resulta inevitable que al cabo de muchos años se forme un día con ese tiempo acumulado. Y entonces ese día completo será algo sobreañadido al verdadero recorrido del Sol, por lo que, con el paso de los años, se malgastarán dos días, luego tres, y así hasta que se pierda una gran cantidad de ese tiempo sobreañadido, da manera que si un año penetrara el Sol en el primer grado de Aries a mediodía del día once de marzo y nosotros mantuviéramos siempre nuestro cómputo, que incluye el cuarto bisiesto, sería inevitable que cada año se añadiera un determinado tiempo sobre la verdadera duración del curso solar hasta acumular con aquellas adiciones un día. Pongamos como ejemplo lo que se acumularía en cien años. En ese caso, transcurridos los cien años y siguiendo nuestro cómputo de los cuartos bisiestos, seguiría entrando el Sol en Aries el mediodía del mismo día undécimo, mientras que, sin embargo, se habría producido un aumento oficial de un día sobre la realidad durante todo ese tiempo, por lo que resulta evidente que el Sol entraría realmente en Aries el día diez de marzo a mediodía<sup>649</sup>, igual que, después de doscientos años, se aumentará la desviación en otro día, que será añadido por nosotros de forma innecesaria, pues el Sol en realidad entrará en Aries entonces a mediodía del nueve de marzo. Y así el error se perpetuará, a la vez que se incrementará. Con esto adquiere sentido el que, según dice Beda, “leemos que, cuando Cristo nació, tenía lugar el solsticio”<sup>650</sup>, esto es, el solsticio de invierno, porque ese hecho se produjo en diciembre.

---

<sup>649</sup> Es decir, que la entrada del Sol en Aries seguiría fechándose el día undécimo de marzo, aunque en realidad se produciría el diez de nuestro calendario civil. Así, cada cien años se adelantaría en la realidad un día, aunque nosotros siempre la ubicáramos en el calendario el día undécimo de marzo.

<sup>650</sup> Verso mnemotécnico que aparece en distintos tratados y que no corresponde a Beda. No obstante, Beda el Venerable fue un gran especialista en cuestiones de cómputo, habiendo escrito dos tratados sobre estas cuestiones: *De temporibus liber* y *De temporum ratione*. En este último se afirma, en el capítulo XXX, dedicado a los solsticios y equinoccios, que el día octavo de las calendas de enero es el solsticio invernal y que es entonces cuando nació el Señor. Sea como sea, en la Antigüedad, y a consecuencia del citado desfase del calendario juliano, el solsticio invernal tenía lugar en torno al 25 de diciembre (véase nota 642).

Por lo tanto y según ello, al haber nacido Cristo el día veinticinco de diciembre, sería necesario que el solsticio fuera dicho día, es decir, el menor día del año, en el que el Sol entra en Capricornio. En la actualidad, sin embargo, el solsticio de invierno se produce el doce o trece de diciembre, con lo cual se observa que, en los mil cuatrocientos cuarenta y tres años que han transcurrido desde la Natividad de Cristo hasta hoy, dicho solsticio ha retrocedido doce o trece días. Del mismo modo, si alguien indaga, por medio del cómputo astronómico, en qué día de marzo entró el Sol en Aries el año en que Cristo nació, hallará que fue en torno al día vigesimotercero de marzo, mientras que ahora lo hace sobre el diez o el once. Y de este modo también se habría de modificar otros tantos días el equinoccio primaveral, igual que lo hace el solsticio invernal y todas las demás posiciones y entradas del Sol que tenían lugar anteriormente.

En relación a este error, no es momento de abordar la cuestión de si se produce únicamente por ese añadido del cuarto bisiesto, sin ser en realidad completo, o si en ello algo tenía que ver la variación del movimiento de los auges del Sol o el movimiento de acceso y receso de la cabeza de Aries y Libra<sup>651</sup>, porque este tema es muy largo y exigiría por sí solo un tratado específico. Por eso, independientemente de su fuente de procedencia, lo importante es que el error está ahí, de manera que si el mundo durase lo suficiente llegaría el momento en que en diciembre fuera verano, en junio, invierno, en septiembre, primavera, y en marzo, otoño. Ello se comprueba calculándolo como antes lo hacíamos contra aquellos que omitían el cuarto bisiesto, con la diferencia de que aquellos perdían un día cada cuatro años y nosotros lo perdemos cada cien años aproximadamente. Ese error nunca ha sido enmendado por parte de los latinos, puesto que no es perceptible entre el vulgo, dado que durante la vida de uno o dos hombres, por mucho que estos vivan, no se aprecia diferencia en torno a ello, pues, al ser esta diferencia de un día, no puede ser percibido por nadie tan pequeño intervalo de tiempo. No obstante, algunos astrónomos profesionales han solicitado de la Iglesia y de los Sumos Pontífices que ese error sea corregido, algo que todavía hoy exigen y que ellos mismos pueden fácilmente arreglar. Con todo, no se ha abordado la cuestión<sup>652</sup>.

---

<sup>651</sup> Véase nota 377.

<sup>652</sup> Véase nota 585.

De esta manera queda mostrado este argumento y, en consecuencia, disipada toda duda al respecto. Cristo sea alabado por la eternidad. Amén.

## 6. ÍNDICES DE CITAS

(A continuación de cada cita se indica la parte (1 o 2) del *Defensorio* en que aparece la misma y el capítulo concreto en que se contiene)

### 6.1. Citas bíblicas contenidas en el *Defensorio*

<i>Act. 1</i>	2,LXXVIII
<i>Act. 2</i>	1,II
<i>Act. 3</i>	1,II - 1,VI
<i>Act. 5</i>	1,II
<i>Act. 6</i>	2,LXXVIII
<i>Act. 8</i>	2,XXII - 2,LXXII
<i>Act. 10</i>	1,II - 1,VI - 2,L
<i>Act. 11</i>	2,LV
<i>Act. 13</i>	1,II
<i>Act. 15</i>	2,IV - 2,XXII - 2,XXXV - 2,XXXVI - 2,XXXVIII - 2,XLVIII - 2,L - 2,LVI - 2,LXVIII - 2,LXXVIII
<i>Act. 21</i>	2,LV - 2LXXVIII
<i>Col. 2</i>	1,VI
<i>1 Cor. 1</i>	2,XXXI - 2,LII
<i>1 Cor. 2</i>	2,XLV
<i>1 Cor. 3</i>	2,XXVI - 2,XLV - 2,LIV
<i>1 Cor. 5</i>	2,X
<i>1 Cor. 7</i>	1,IV - 1,VII
<i>1 Cor. 10</i>	2,VII
<i>1 Cor. 11</i>	2,XXXI - 2,XXXVIII - 2,XLIX - 2,LXXXII
<i>1 Cor. 13</i>	2,LVIII
<i>1 Cor. 14</i>	2,LV
<i>1 Cor. 15</i>	1,II
<i>2 Cor. 1</i>	2,XXXI
<i>2 Cor. 10</i>	2,LXXXIV

2 Cor. 13 2,LXIV  
 1 Crón. 17 2,XLIII  
 1 Crón. 21 2,XLIII  
 1 Crón. 25 2,XLIII  
 2 Crón. 28 2,LII  
 Dan. 9 2,XL  
 Dan. 10 2,XL  
 Dan. 12 2, LXXXII  
 Dt. 1 2,XXXIX - 2,LI  
 Dt. 4 2,LII  
 Dt. 5 2,LII  
 Dt. 10 2,LIX  
 Dt. 12 2,VIII - 2,LI  
 Dt. 13 2,VIII  
 Dt. 16 2,II - 2,III - 2,IV - 2,V - 2,VI - 2,VIII - 2,IX - 2X - 2XIV - 2XCIV  
 Dt. 18 2,XLII - 2,LII  
 Dt. 20 2,LI  
 Dt. 21 2,LI  
 Dt. 22 2,LI  
 Dt. 23 2,XXXVI - 2,XLIV - 2,XLVI - 2,LI  
 Dt. 24 2,XLIV - 2,LI  
 Dt. 25 2,LI  
 Ef. 4 2,LXII  
 Ef. 5 1,V - 2,XXXII - 2,XXXVI - 2,XXXVII - 2,LIV  
 Ex. 7 2,LII  
 Ex. 8 2,LII  
 Ex. 9 2,LII  
 Ex. 10 2,LII  
 Ex. 11 2,LII  
 Ex. 12 2,III - 2,IV - 2,V - 2,VII - 2,VIII - 2,IX - 2,XIV - 2,XV - 2,XVI - 2,LII -  
 2,LXXXIX - 2,XCIV  
 Ex. 13 2,III  
 Ex. 14 2,LII  
 Ex. 15 2,LII

*Ex. 16* 2,LII  
*Ex. 17* 2,LII  
*Ex. 18* 2,XXXIX - 2,LI  
*Ex. 19* 2,XIV - 2,XXXIX - 2,LII  
*Ex. 20* 2,LII  
*Ex. 21* 2,XXXIV - 2,LI  
*Ex. 22* 2,LI  
*Ex. 23* 2,II - 2,V - 2,VIII - 2,XIV - 2,LI  
*Ex. 24* 2,II - 2,XXIV - 2,XXXIX  
*Ex. 25* 2,XXXIX  
*Ex. 26* 2,XXXIX  
*Ex. 28* 2,XLI - 2,XLII - 2,XLIII  
*Ex. 32* 1,VII - 2,XLV - 2,LII  
*Ex. 33* 2,XXXIX - 2,LII  
*Ex. 34* 1,VI - 2,V - 2,VIII - 2,XIV - 2,LI  
*Ex. 35* 2,VIII  
*Ex. 40* 2,LII  
*Ez. 33* 2,XLV  
*Gál. 1* 2,XXXI - 2,LXXVI - 2,LXXXII - 2,LXXXIX  
*Gál. 2* 2,XXII  
*Gál. 4* 2,XX - 2,XLV  
*Gál. 5* 2,X - 2,XX  
*Gén. 1* 2,LXXXIX - XCII  
*Gén. 3* 1,IV - 1,VII  
*Gén. 7* 2,LXXXIX  
*Gén. 8* 2,LXXXIX  
*Gén. 15* 2,LVII  
*Gén. 17* 2,LVII  
*Gén. 18* 2,IX  
*Heb. 4* 2,XXXII  
*Heb. 5* 2,LXI  
*Heb. 7* 2,XLIV - 2,LVI  
*Heb. 9* 1,VI  
*Heb. 11* 1,II - 2,XXII

*Is. 1* 1,VI - 2,XIII - 2,XLIX  
*Is. 7* 2,LII  
*Is. 43* 1,VI  
*Is. 53* 1,VI  
*Is. 59* 1,IV  
*Is. 66* 1,V  
*Jer. 13* 1, V  
*Jer. 23* 2,XXXII  
*Jer. 29* 2,XXXII  
*Jer. 36* 2,XL  
*Jer. 37* 2,XL  
*Jer. 38* 2,XL  
*Jer. 39* 2,XL  
*Jer. 40* 2,XL  
*Jer. 42* 2,XL  
*Jn. 1* 1,VI - 2,XII - 2,XV - 2,LVI  
*Jn. 3* 2,XII  
*Jn. 4* 2,XII - 2,XLVII  
*Jn. 5* 2,XII  
*Jn. 6* 2,XII - 2,XLIX  
*Jn. 7* 2,XII  
*Jn. 8* 2,XII - 2,XIII  
*Jn. 9* 2,XII  
*Jn. 10* 2,XII  
*Jn. 11* 2,VI - 2,VIII - 2,XII  
*Jn. 13* 2,V - 2,VI - 2,VII - 2,VIII  
*Jn. 15* 2,XXII  
*Jn. 18* 2,V - 2,VIII - 2,XIII - 2,XV  
*Jn. 19* 2,V - 2,VI - 2,VII - 2,VIII - 2,XII - 2,XIII - 2,XV  
*Jn. 20* 1,II - 1,VI - 2,VIII - 2,LXIII  
*Jn. 21* 2,VIII - 2,LXXXII  
*Josué 7* 2,XLII  
*Lc. 2* 2,II  
*Lc. 3* 1,VII - 2,XI - 2,XII - 2,XIII - 2,XV - 2,XVI

*Lc. 4* 2,XCII  
*Lc. 5* 1,VI  
*Lc. 6* 2,XLVI  
*Lc. 7* 1,II  
*Lc. 8* 2,VI - 2,XCII  
*Lc. 9* 2,XCII  
*Lc. 11* 2,LIII  
*Lc. 13* 2,VIII  
*Lc. 17* 2,LVI  
*Lc. 21* 2,XXII - 2,XXVI - 2,XLIV - 2,LIV - 2,LXXXII  
*Lc. 22* 2,VI - 2,VII - 2,VIII - 2,XIII  
*Lc. 23* 2,XIII  
*Lc. 24* 2,VIII  
*Lev. 3* 2,VIII - 2,XLVII  
*Lev. 4* 1,II  
*Lev. 5* 1,II  
*Lev. 6* 1,II - 2,III - 2,VIII  
*Lev. 7* 2,VIII - 2,XLVII  
*Lev. 10* 2,VIII  
*Lev. 11* 2,VI - 2,VII - 2,XLVIII  
*Lev. 12* 2,VI - 2,XLVIII  
*Lev. 13* 2,VI - 2,VIII - 2,XLVIII  
*Lev. 14* 2,VI - 2,XLVIII  
*Lev. 15* 2,VI - 2,VII - 2,XLVIII  
*Lev. 16* 1,II - 2,VI - 2,XLI - 2,LIX  
*Lev. 17* 2,VI - 2,XLVIII  
*Lev. 18* 2,XLVIII  
*Lev. 19* 2,XLVIII  
*Lev. 21* 2,XLVIII  
*Lev. 22* 2,VI - 2,XLVIII  
*Lev. 23* 2,III - 2,IV - 2,V - 2,VI - 2,VII - 2,VIII - 2,XII - 2,XIII - 2,XIV - 2,XV -  
2,XVI - 2,XCIV  
*1 Mac. 1* 2,LV  
*1 Mac. 2* 1,IV



*1 Mac. 4* 2, XLIII  
*2 Mac. 1* 2, XII  
*2 Mac. 2* 2, XLIII  
*2 Mac. 4* 2, LV  
*2 Mac. 5* 2, LV  
*2 Mac. 6* 2, LV  
*2 Mac. 12* 1, II  
*Mal. 1* 2, XLVII  
*Mal. 2* 2, XLVI - 2, LXXXII  
*Mc. 1* 1, VI - 2, XII  
*Mc. 2* 1, II - 1, VI  
*Mc. 14* 2, V - 2, VII - 2, VIII - 2, XIII  
*Mc. 15* 2, XIII  
*Mc. 16* 2, LVI  
*Mt. 3* 1, VII - 2, XII  
*Mt. 5* 2, II - 2, VII - 2, XLIV - 2, XLVI  
*Mt. 7* 1, II  
*Mt. 9* 1, VI  
*Mt. 10* 2, LIV - 2, LXXXII  
*Mt. 11* 2, LXX  
*Mt. 12* 1, VI - 2, LII - 2, LVIII  
*Mt. 15* 2, L  
*Mt. 16* 1, II - 1, VI - 2, LII - 2, LXIII  
*Mt. 17* 2, LVI  
*Mt. 18* 1, II - 1, VI - 2, XXXVI - 2, LIV - 2, LXI - 2, LXIII - 2, LXIX  
*Mt. 19* 2, XLIV - 2, XLVI  
*Mt. 23* 2, LXXIV  
*Mt. 24* 2, XXII - 2, XXVI  
*Mt. 26* 1, II - 2, V - 2, VII - 2, VIII - 2, XIII  
*Mt. 27* 2, XIII  
*Mt. 28* 2, VIII - 2, LIV - 2, LXXX  
*Núm. 5* 1, II - 2, XLVIII  
*Núm. 7* 2, XXXIX - 2, XLI  
*Núm. 9* 2, III - 2, IV - 2, VII - 2, VIII - 2, IX - 2, XIV - 2, LII - 2, XCIV

*Núm. 11* 2,XXXIX – 2,XII – 2,LII  
*Núm. 14* 1,VI – 2,LII  
*Núm. 15* 1,II  
*Núm. 19* 2,VI – 2, XLVIII  
*Núm. 20* 2,LII  
*Núm. 23* 2,LII  
*Núm. 24* 2,XLII  
*Núm. 25* 1,IV  
*Núm. 26* 2,XLII  
*Núm. 27* 2,XXXIX – 2,LI  
*Núm. 28* 2,III – 2,V – 2,VIII – 2,XIII – 2,XLVII – 2,XCIV  
*Núm. 29* 2,VIII – 2,XIII – 2,XLVII  
*Núm. 32* 2,VII  
*Núm. 35* 2,XLVI  
*Núm. 36* 2,XXXIX – 2,LI  
*Os. 4* 2,LXXXII  
*1 Pe. 2* 2,XLV – 2,LXV  
*2 Pe. 1* 2, XVIII – 2,XXVI  
*Prov. 5* 1,VI  
*Prov. 15* 1,VII – 2,XXXII  
*1 Re. 14* 2,XL  
*1 Re. 15* 2,XI  
*1 Re. 16* 2,XI  
*2 Re. 1* 2,XL – 2,LII  
*2 Re. 2* 2,XL  
*2 Re. 3* 2,XL  
*2 Re. 4* 2,XL  
*2 Re. 5* 2,XL  
*2 Re. 6* 2,XL  
*2 Re. 7* 2,XL  
*Rom. 3* 2,XXVI  
*Rom. 4* 2,LVII  
*Rom. 9* 1,VII  
*Rom. 10* 2,XXVI

*Rom. 12* 1,VII - 2,XLVI

*Sab. 5* 1,V

*Sal. 29* 1,V

*Sal. 33* 1,VII

*Sal. 49* 2,XLIX

*Sal. 50* 1,VI

*Sal. 73* 2,XLIII

*Sal. 77* 1,V

*Sal. 80* 2,XIII

*Sal. 94* 1,IV - 1,VII

*Sal. 139* II,XXXII

*1 Sam. 9* 2,XL

*1 Sam. 10* 2,XLIII

*1 Sam. 19* 2,XLIII

*1 Sam. 22* 2,XLIII - 2,LV

*1 Sam. 23* 2,XLI - 2,XLIII

*1 Sam. 28* 2,XLII - 2,LV

*1 Sam. 30* 2,XLI - 2,XLIII

*2 Sam. 7* 2,XLIII

*2 Sam. 12* 2,XLIII

*2 Sam. 24* 2,XLIII

*Tob. 3* 1,VI

*2 Tes. 2* 2,LXXXIV

## **6.2. Autores y obras citados en el Defensorio**

Alfragano

- *Elementos de astronomía* 2,XCIII - 2,XCIV

Aristóteles

- *Analíticos Segundos* 2,XXV - 2,LXXXV
- *Ética* 1,IV - 1,V - 1,VI - 1,VII - 2,VIII - 2,XVII - 2,XVIII - 2,XXIII - 2,XXVII - 2,XXIX - 2,XLIV - 2,XLV - 2,LVIII - 2,LXXV - 2,LXXVII - 2,LXXXIV - 2,LXXXV

- *Física* 2,XCII
- *Metafísica* 2,XVIII - 2,XLV
- *Política* 2,XXXVI - 2,XLV - 2,LVIII
- *Sobre el alma* 2,XCII
- *Sobre la generación y la corrupción* 1,XCII
- *Sobre la interpretación* 1,XLIII
- *Tópicos* 1,VII

Boecio

- *Sobre la consolación* 2,XXXIV

Casiodoro

- *Historia tripartita* 2,XX - 2,XXXVIII - 2,LXXVIII

Flavio Josefo

- *Antigüedades* 2,VIII - 2,XLI - 2,XLIII
- *Sobre la guerra judía* 2,VIII - 2,XLIII

Francisco de Mayronis

- *Sentencias* 1,III - 1,VI

Juan Crisóstomo

- *Homilía 84 al Evangelio de San Mateo* 2,VI

Ovidio

- *Fastos* 2,XCI
- *Metamorfosis* 2,XCI

Paulo Orosio

- *Libro de las crónicas* 2,LXXXI

Pedro Coméstor

- *Historia escolástica* 2,XIX

Pedro Lombardo

- *Sentencias* 1,IV - 1,V - 1,VI - 1,VII - 2,LXII

Ptolomeo

- *Almagesto* 2,LXXXVII - 2,LXXXVIII - 2,XII - 2,XCV

Rufino el Griego

- *Historia eclesiástica* 2,LXXVIII

San Agustín

- *Del orden* 2,LVIII
- *Enquiridión* 2,XLVII

- *Epístola a Jerónimo* 2,XVIII
- *Epístola al donatista Vicente* 2,XVIII - 2,XXI
- *La ciudad de Dios* 2,XVII - 2,XVIII - 2,XCI
- *Libro contra la epístola del fundamento* 2,XXIV
- *Retractaciones* 2,XVIII
- *Sobre la doctrina cristiana* 2,LXXXI
- *Sobre la Trinidad* 2,XVII - 2,XX

#### San Gregorio Magno

- *Diálogos* 2,XVIII - 2,XXXVIII
- *Registro* 2,X - 2,XXII - 2,XXXVIII - 2,LXXXI

#### San Isidoro

- *Crónicas de los godos* 2,XI
- *De los oficios eclesiásticos* 2,LXII
- *Etimologías* 2,XI - 2,XVIII - 2,LXXXI

#### San Jerónimo

- *Comentario al Pentateuco de Moisés* 2,LXXXI
- *Contra Rufino* 2,II
- *Libro sobre los doce lectores* 2,XVIII
- *Prólogo al comentario de los Palalipómenos* 2,II
- *Prólogo al Evangelio de San Mateo* 2,XXIV
- *Prólogo galeato* 2,XXIII

#### Santo Tomás

- *Comentario a las sentencias* 1,IV - 1,V - 1,VI
- *Sobre los errores de los griegos* 2,VII
- *Suma contra gentiles* 2,VII
- *Suma teológica* 1,IV - 1,V - 1,VI - 1,VII

#### Solino

- *Polihistoria* 2,XCI - 2,XCVI

#### Valerio Máximo

- *Hechos y dichos memorables.* 2,LIX

#### Virgilio

- *Eneida* 2,XCI

### **6.3. Documentos del derecho canónico citados en el Defensorio**

- Abusionibus de paenitentis et remisionibus* (Clementina) 2,III - 2,VII
- Aliorum causas* (Decreto de Graciano) 2,LXXV
- Cleros et clericos* (Decreto de Graciano) 2,LXII
- Cuncta per mundum* (Decreto de Graciano) 2,LXXV
- De celebratione missarum* (Extravagante común) 2,X - 2,LXXIX
- De consanguinitate et affinitate* (Decretal de Gregorio IX) 2,XXIX
- De feriis* (Decretal de Gregorio IX) 2,V
- De haereticis* (Extravagante Común) 2,XXII
- De iudaeis et saracenis* (Decretal de Gregorio IX) 1,III
- De libellis et commentariis* (Decreto de Graciano) 2,LXXXI
- De officio archidiaconi* (Decretal de Gregorio IX) 2,XXX
- De privilegiis* (Clementina) 2,III - 2,VII
- De sententia et re iudicata* (Decretal de Bonifacio VIII) 2,XXXII
- De sententia excommunicationis* (Extravagante común) 2,XXII - 2,XXX - 2, XXXII
- Ego illis solis* (Decreto de Graciano) 2,XVIII
- Habet antiquorum* (Extravagante común) 2,III
- Nunc autem* (Decreto de Graciano) 2,XXX
- Perlectis* (Decreto de Graciano) 2,LXII
- Sancta Romana Ecclesia* (Decreto de Graciano) 2,XVII - 2,LXXXI
- Si Papa* (Decreto de Graciano) 2,XXX - 2,LXXV
- Sicut Sancti Evangelii* (Decreto de Graciano) 2,XXII - 2,XXXVIII - 2,LXXXI

## 7. CONCLUSIONES

Al principio de la tesis afirmábamos (véase apartado 2) que con nuestro estudio e investigación perseguíamos dos objetivos principales: en primer lugar, llevar a cabo una edición crítica, con su correspondiente traducción del latín al español, del tratado titulado *Defensorio de las Tres Conclusiones*; y, en segundo lugar, mediante el análisis detallado de esta obra, poner de relieve dos de los rasgos que caracterizan de forma destacada el pensamiento político-teológico y la orientación dogmática de buena parte de la obra de su autor Alfonso de Madrigal: el conciliarismo y el polemismo. Este es el momento de realizar un balance de nuestra labor, para valorar si estos objetivos han sido alcanzados. Ello nos permitirá, al mismo tiempo, destacar las aportaciones más originales que presenta nuestro trabajo.

Respecto del primero de los dos objetivos señalados, es decir la edición crítica del *Defensorio*, habría que recordar, en primer lugar, que Alfonso de Madrigal *el Tostado* es un autor que, lamentablemente, adolece hasta el momento de un gran desconocimiento, lo que no deja de llamar profundamente la atención por cuanto constituye una figura eminente de la intelectualidad castellana del siglo XV y porque, además, cuenta con una amplísima producción escrita. Dentro de la extensa obra de Alfonso de Madrigal que ha llegado hasta nosotros, el *Defensorio* ocupa un lugar ciertamente relevante, por lo que consideramos que una de las principales aportaciones de nuestra tesis es rescatar este tratado del olvido en el que estaba sumido y, mediante su traducción al español y su edición crítica, ponerlo a disposición no solo de los especialistas, principalmente de los historiadores de la teología hispánica, sino también de un público potencialmente más amplio.

Al mismo tiempo, el detenido análisis al que hemos sometido al *Defensorio* nos ha permitido comprobar y poner de relieve que este tratado constituye una obra indiscutiblemente singular en el conjunto de la producción de Alfonso de Madrigal, lo que constituye, en nuestra opinión, un valor más añadido de la tesis que hemos elaborado. La particularidad del *Defensorio* estriba tanto en su contenido como en las específicas circunstancias que lo vieron nacer.

En relación a su contenido, el *Defensorio* supone una muestra muy elocuente de la intensa erudición que caracteriza a su autor, puesto que el escrito no se circunscribe únicamente a una temática determinada, sino que se extiende en cuestiones de muy diversa naturaleza (teológica, filosófica, ética, política, astronómica...), de todas las cuales el autor evidencia un amplio conocimiento. Afirma el proverbio castellano, refiriéndose a alguien prolífico en la composición de obras, que “escribe más que el Tostado”; pues bien, a la vista del *Defensorio*, creemos que cabría perfectamente hacer referencia a una persona poseedora de una amplia cultura diciendo que “sabe más que el Tostado”. Está claro que tanto la traducción latino-española del *Defensorio* como el estudio y edición crítica que hemos realizado de él nos han iluminado este aspecto. A través de sus páginas podemos ver cómo la primera conclusión condenada ahonda en cuestiones teológicas y morales, mientras que las otras dos nos introducen en temas históricos, bíblicos y, sobre todo, cronológicos y astronómicos. Toda una diversidad de saberes, por tanto. A esto se añade el hecho de que estos conocimientos se transmiten de forma nítida y bien estructurada, de forma que el *Defensorio* es un texto de fácil lectura, producto de la mente ágil de un autor egregio.

En cuanto a las circunstancias que explican la génesis de la obra, cabe señalar que fue el resultado de un proceso judicial en el que se vio involucrado el autor, y su lectura nos acerca a un episodio fundamental en la vida de Alfonso de Madrigal. El acontecimiento vivido explica el contenido de la obra, pero sobre todo la estructura y el estilo que adopta el tratado, adquiriendo pleno sentido el carácter y orientación polemista que presenta desde el principio y hasta el final. El *Defensorio* constituye un firme alegato frente a las acusaciones que se vertieron sobre Alfonso de Madrigal por su posicionamiento y defensa de algunas cuestiones de índole histórico-religiosa. La acusación de que fue objeto y la defensa de sus argumentos son el resultado de una disputa o controversia ideológica. Y sabido es que toda disputa o controversia genera polémica, más si los temas abordados ya son problemáticos de por sí, como ocurre con los que el autor trata en el escrito y que habían sido previamente censurados. De ahí el polemismo que preside el *Defensorio*.

Y al destacar el carácter “polemista” del texto entramos de lleno en el segundo de los objetivos de la tesis. En este sentido, la lectura y análisis detallado del *Defensorio* permite comprobar cómo su autor procede con una gran habilidad y conocimiento de



causa en la defensa de unas ideas y unas teorías que son controvertidas en sí mismas y que muchos refutan; para ello, hace uso de múltiples argumentos en pro de sus opiniones y procede asimismo a la refutación de aquello que se oponía a las mismas. El resultado de todo ello es una obra que muestra una estructura de ideas muy bien lograda. Las afirmaciones y argumentaciones que en ella se contienen se plantean de forma lógica y concatenada, con continuas enumeraciones de ideas, cuya finalidad es conseguir su transmisión de forma inequívoca, así como facilitar el seguimiento de los asuntos tratados. A este fin, el autor se esfuerza por hacer uso de un estilo expositivo totalmente diáfano. Y tanto es así que el contenido completo de la obra –tanto las ideas principales como las secundarias y las matizaciones- se puede esquematizar con suma facilidad, como hemos hecho sin mayores dificultades (véase punto 4.2.8.). Al mismo tiempo, estamos ante la obra de un autor de espíritu inquieto y combativo, que posee unas ideas muy definidas y que no se conforma con verdades impuestas o que se opongan a sus convicciones personales, especialmente si estas se han alcanzado mediante un raciocinio firme y seguro. Cuestionamos así con nuestro trabajo el estereotipo que hace de los autores hispanos figuras excesivamente sumisas y fieles servidoras de la autoridad o tradición e incapaces de polemizar. Y lo ejemplificamos con el *Defensorio* de Alfonso de Madrigal.

Por otro lado, al analizar detalladamente el *Defensorio* percibimos que posee un marcado componente conciliarista. Y en este sentido, otro de los principales objetivos de nuestra tesis, si no el más relevante, ha sido tratar de demostrar, a través del análisis de esta obra, que en los reinos hispánicos bajomedievales hubo algunos autores claramente influidos por las ideas y presupuestos conciliaristas.

En principio, el conciliarismo podría ser considerado tan solo como uno más de entre los múltiples temas polémicos que son abordados por Alfonso de Madrigal en el *Defensorio*. Pero, bien visto, hay que reconocer que esta cuestión tiene una especial relevancia en la obra, no solo porque a ella se dedica atención en un importante número de capítulos de su segunda parte sino, sobre todo, porque esta relevancia es especialmente significativa teniendo en cuenta que el tema del conciliarismo no es la razón de ser del *Defensorio*, ya que esta obra se compuso, básicamente, para la defensa de tres tesis que, en principio, no guardan relación con las tesis conciliaristas. Por ello,

llama la atención el desarrollo que en el *Defensorio* se hace de las ideas conciliaristas, signo inequívoco de la importancia que su autor les confiere.

Aunque es cierto que a lo largo del *Defensorio* se abordan muchos temas distintos de las tres tesis de Madrigal que fueron condenadas, especialmente al tratar la cuestión relativa a la fecha de la muerte de Cristo, casi todos estos temas guardan una cierta relación con las tesis condenadas. Es el caso, por ejemplo, de las cuestiones astronómicas, a las que se dedica mucha atención, lo que está plenamente justificado porque el autor las considera imprescindibles para probar “astronómicamente” la fecha de la muerte de Cristo. En cambio, el tema del conciliarismo solo puede relacionarse muy indirectamente con la cuestión de la fecha de la muerte de Cristo, de tal modo que, en realidad, no habría sido necesario que el autor hiciera referencia al mismo al tratar sobre esta cuestión y podría haberse limitado a afirmar que la fecha de la muerte de Cristo no fue establecida por la Iglesia Universal, sin entrar a considerar qué entendemos por Iglesia Universal; en definitiva, parece tratarse de una excusa para terminar desembocando en el asunto del conciliarismo, señal inequívoca de la relevancia que el autor concedía al mismo.

Pero más allá de la relevancia concedida en el *Defensorio* a la cuestión del conciliarismo, lo que es especialmente significativo es que se trata de un conciliarismo puro y genuino, al margen de las doctrinas políticas, de forma que no presenta matices antipontificios ni proimperiales, lo que sí ocurre en las obras de otros autores que, paradójicamente, pasan por ser célebres “conciliaristas”. Es el caso de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham quienes, en cierto modo, terminan desvirtuando su teoría conciliarista al “contaminarla” con connotaciones políticas e ideológicas, que son fruto de sus puntos de vista e intereses particulares. En cambio, Alfonso de Madrigal considera, de modo claro e inequívoco y sin que su teoría esté supeditada a circunstancias u objetivos personales, que el Concilio General constituye la instancia suprema de gobierno de la Iglesia Universal. Esta idea queda claramente constatada en los capítulos del *Defensorio* en los que aparece más desarrollada su teoría conciliarista. Estamos, por tanto, ante un conciliarismo propiamente dicho.

En definitiva, el estudio e investigación que hemos desarrollado como tesis doctoral permite profundizar en el conocimiento de una obra hasta ahora mayoritariamente

desconocida, incluso entre los estudiosos y especialistas de la historia medieval hispana; y ello a pesar de su especial significación y relevancia tanto desde el punto de vista del pensamiento político y teológico bajomedieval como desde el relativo a la propia creación cultural e intelectual. Del mismo modo, nuestra tesis apunta algunas noticias que permiten valorar la importancia real que la difusión de las doctrinas conciliaristas tuvo entre los teólogos e intelectuales hispanos de la Baja Edad Media.

## 8. POSIBLES VÍAS PARA PROFUNDIZAR EN LA INVESTIGACIÓN

No cabe ninguna duda de que por mucho que se indague acerca de cualquier cuestión histórica concreta, nunca se puede decir que se haya agotado su tratamiento. Antes al contrario, todo trabajo de investigación abre un gran número de interrogantes, en ocasiones más que los que logra resolver. Y estos interrogantes son los que muestran el camino que puede y debe proseguirse en ulteriores estudios y que contribuirán a enriquecer la labor realizada. Por esta razón, seguidamente expondremos algunas ideas acerca de posibles vías que creemos que podrían seguirse, por otros investigadores o por nosotros mismos, para profundizar en el conocimiento de la temática de estudio abordada en nuestra tesis doctoral.

Por lo pronto se ha insistido en que, a pesar de la diversidad de cuestiones que son abordadas en el *Defensorio*, la del conciliarismo ocupa un lugar fundamental en el conjunto de la obra, razón ésta por la que en nuestra tesis se ha dedicado a ella una atención muy especial, con la finalidad de profundizar en el conocimiento del peso que la doctrina conciliarista tuvo en el pensamiento teológico de Alfonso de Madrigal, así como para valorar la incidencia real de esta doctrina entre los teólogos e intelectuales hispanos de la Baja Edad Media. En cualquier caso, y pese a la aportación de nuestra tesis al conocimiento de esta cuestión, consideramos deseable, y hasta casi imprescindible, que se aborde de forma más completa y metódica el estudio e investigación acerca del conciliarismo hispano, principalmente a través de una edición actualizada de las obras más relevantes de los autores conciliaristas hispanos, con sus correspondientes traducciones al español, de forma que se consiga la mayor accesibilidad a las mismas por parte no solo de los estudiosos de la materia en cuestión sino también de potenciales interesados ajenos a la misma. No cabe ninguna duda de que, sin ser muchas, existen obras compuestas en la España de la Baja Edad Media que pueden ser calificadas de conciliaristas; se trata de obras conocidas, que están en nuestras bibliotecas, que son citadas... ¡pero que ni son editadas ni son traducidas! Pensemos, sin ir más lejos, en Juan de Segovia, el gran “compañero conciliar” del Tostado, cuyas obras, si no son nuevamente editadas y traducidas al español, seguirán

siendo difícilmente accesibles no solo para el público general sino también, incluso, para estudiosos e investigadores interesados en la materia<sup>653</sup>.

Asimismo serían de un enorme interés estudios comparativos en los que se confronten las teorías conciliares de los autores hispanos, principalmente Alfonso de Madrigal y Juan de Segovia, con el conciliarismo de autores europeos como Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. Ya se han hecho en este trabajo algunas indicaciones al respecto, pero cabe profundizar aún bastante más, aportando datos más completos y detallados, que transformen en un estudio monográfico lo que aquí son simples apuntes.

Por otro lado, y a la par que consideramos imprescindible profundizar en el estudio de las obras de los autores conciliares, creemos que es también necesario abordar el estudio de los escritos de autores hispanos anticonciliaristas, pues suponen, qué duda cabe, la otra cara de la teoría político-ecclesial de la Baja Edad Media. Son muchos los teólogos que en los reinos hispanos se posicionaron abiertamente frente al conciliarismo, superando claramente en número a los que mantenían una actitud favorable hacia esta doctrina, como ya hemos señalado en varias ocasiones; en este sentido, son múltiples las obras que recogen sus ideas<sup>654</sup>.

Pero estas obras de los autores anticonciliaristas, pese a su indiscutible interés e importancia, son también mayoritariamente desconocidas, lo mismo que sucede con las de Juan de Segovia y las de Alfonso de Madrigal. Es como si en España no otorgáramos demasiada importancia a los escritos de los autores. Entonces, ¿cómo conoceremos sus teorías? En alguna ocasión hemos puesto en duda el grado de exactitud que puedan tener las “historias del pensamiento eclesial hispano” cuando son bastantes las obras que se conocen aún de forma superficial y otras cuyo contenido se ignora casi por completo. Por ello, creemos que el primer paso habría de consistir, necesariamente, en

---

<sup>653</sup> Varios son los tratados sobre el gobierno de la Iglesia que compuso este autor. Véase ORELLA UNZUÉ, J. L.: *op. cit.*, pp. 412 y 413.

<sup>654</sup> Entre estos autores tiene un peso relevante Rodrigo Sánchez de Arévalo quien, en palabras de José Luis Orella Unzué, “...ha sido estudiado repetidamente pero nunca de una forma completa ni satisfactoria. La multitud de trabajos y escritos que se nos conservan, la mayoría todavía inéditos, dificultan esta valoración total y complexiva de su personalidad. Aquí lo queremos citar como un autor más, y de los tempranos, de la corriente hierocrática...”. Véase ORELLA UNZUÉ, J. L.: *op. cit.*, p. 452.

una profundización en el conocimiento de las obras y escritos aún insuficientemente estudiados para, seguidamente, abordar con mayor conocimiento de causa una historia de la teología hispana.

Del mismo modo, una vez que estuvieran editadas y traducidas las obras de los teólogos hispanos bajomedievales que tomaron postura en la disputa ideológica conciliar, se definieran como conciliaristas o no, resultarían particularmente útiles estudios comparativos entre las ideas de todos ellos, con el fin de poner de relieve las diferencias y semejanzas entre sus respectivos planteamientos. Con esto completaríamos todavía más la historia de la teología hispana<sup>655</sup>.

En otro orden de cosas, y puesto que el *Defensorio* vio la luz a consecuencia de lo que podríamos denominar “el proceso de Siena” promovido contra su autor, creemos que sería muy interesante la edición y traducción del tratado que compuso el cardenal Juan de Torquemada condenando las teorías de Alfonso de Madrigal y que dio lugar a que este replicara con el *Defensorio*<sup>656</sup>. De este modo se conseguiría alcanzar una panorámica mucho más completa acerca de la problemática en la que Alfonso de Madrigal se vio inmerso a causa de sus ideas, pues se dispondría de una moderna edición tanto de la crítica que sus planteamientos generaron por parte de Torquemada como de la respuesta que a esta crítica dio nuestro autor, respuesta a la que ya se da luz con la edición y traducción del *Defensorio*. Es así que la traducción al español y una edición actualizada de la obra de Torquemada sería la continuación natural de nuestro trabajo de tesis doctoral<sup>657</sup>.

---

<sup>655</sup> Resulta desconcertante que el único artículo en el que se comparan las teorías conciliares de Alfonso de Madrigal y de Juan de Segovia proceda del ámbito anglosajón: MANN, Jesse D.: “Alfonso de Madrigal and Juan de Segovia: Some Conciliar Common (and Contested) Places”, *Renaissance and Reformation*, 42/3 (2019), pp. 45-72.

<sup>656</sup> Véase nota 78.

<sup>657</sup> En realidad, la secuencia temporal lógica de edición y traducción de ambos escritos debiera ser la inversa, por cuanto el tratado de Torquemada es anterior al *Defensorio*. Por otra parte, y refiriéndonos al posicionamiento de Torquemada en relación con la cuestión conciliar, hay que dejar constancia de que el cardenal no reniega completamente del Concilio como órgano de la Iglesia, pudiendo ser considerado, como decíamos al inicio de la tesis y como ocurre con buena parte de los autores hispanos, un “conciliarista moderado” (véase punto 3.1.1.). Lo que ocurre es que sus obras resultan todavía bastante desconocidas, comenzando por la *Summa de Ecclesia*, verdadera exposición de su gran teoría

En parecida línea, habida cuenta que el Tostado fue un autor extraordinariamente prolífico y que la mayoría de su producción está redactada en lengua latina, podría ser un paso de enorme interés la traducción al castellano de sus obras, o al menos de algunas de las más relevantes. De la magna producción de este autor, en el momento actual tan solo podemos leer en lengua castellana, además de los pocos tratados que él mismo compuso en esta lengua<sup>658</sup>, el *De optima politia*<sup>659</sup>, la *Introducción al Evangelio según San Mateo*<sup>660</sup> y ahora también el *Defensorio*. Esta traducción al castellano, como ya hemos indicado anteriormente, facilitaría el acceso de estudiosos y especialistas a la rica e interesante producción de Alfonso de Madrigal.

Finalmente, parece que sería también de gran interés tratar de ahondar en el conocimiento del talante polemista de Madrigal, otro de los objetivos marcados para nuestra tesis. No cabe duda de que un mejor conocimiento de sus múltiples comentarios bíblicos nos brindaría interpretaciones de sumo interés acerca de distintos relatos de la Biblia, como hace en el *Defensorio* con ciertos pasajes bíblicos. Si a través de los comentarios incluidos en esta obra se evidencia su sentido agudo para “leer” e interpretar la Biblia, pese a que ello no constituía el objetivo último del tratado, ¿qué no encontraremos en unos comentarios, escritos *ex profeso* acerca de distintos libros bíblicos?

---

eclesiológica, obra inédita aún en castellano, por más que haya sido objeto de algún estudio, como el de Javier López de Goicoechea Zabala (véase LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, J.: *Dualismo cristiano y estado moderno. Estudio histórico-crítico de la Summa de Ecclesia (1453) de Juan de Torquemada*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2004). De ahí la imprecisión que posee su pensamiento eclesial para nosotros. No obstante, su escrito de refutación al *Defensorio* al que nos referimos no recoge, como es lógico, sus ideas sobre el gobierno de la Iglesia, pues solo realza y justifica los motivos por los que las conclusiones que aparecen en el *Defensorio* fueron condenadas.

<sup>658</sup> Tenemos constancia de tres, el *Breviloquio de amor e amición*, *Las cinco figuratas paradoxas* y *Sobre los dioses de los gentiles*. Véase el apartado “ediciones modernas” que se incluye en el punto 9.1.2. de la tesis.

<sup>659</sup> Editado en castellano por Nuria Beloso Martín. Véase nota 96. Más antigua es la edición de Juan Candela Martínez, que incluye la traducción, aunque parcial, del texto latino. Véase ALFONSO DE MADRIGAL: *La república mejor*, Universidad de Murcia, 1954.

<sup>660</sup> Editado en castellano en el año 2008. Véase nota 96.

Estas son, en grandes líneas, algunas de las posibles vías que podría proseguir la investigación en relación con la materia de estudio abordada en nuestra tesis doctoral. Su desarrollo contribuiría de manera decidida a un mejor conocimiento del tema del conciliarismo hispano bajomedieval, así como de la insigne figura de un eclesiástico, un teólogo y un polemista de la talla intelectual de Alfonso de Madrigal, conocido como *El Tostado*.



## 9. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Para finalizar, recogemos unas indicaciones bibliográficas de las obras que han servido de apoyo para la realización de nuestro trabajo y que han sido citadas a lo largo de él.

Distinguiremos entre fuentes -tratados compuestos por autores de la Antigüedad y Medioevo- y bibliografía propiamente dicha -estudios llevados a cabo por autores contemporáneos-. En el caso de las fuentes, indicamos la edición moderna, si la hay, preferiblemente de la Biblioteca de Autores Cristianos para los autores cristianos y de Gredos para los autores clásicos, por ser las editoriales que cuentan con mayor prestigio en cada uno de esos dos tipos de autores.

### 9.1. FUENTES

#### 9.1.1. Fuentes clásicas y medievales

ARISTÓTELES: *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, Madrid, Gredos, 1987.

ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2020.

ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 2014.

ARISTÓTELES: *Física*, Madrid, Gredos, 1995.

ARISTÓTELES: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2014.

ARISTÓTELES: *Política*, Madrid, Gredos, 2007.

ARISTÓTELES: *Tratados de lógica (órganon) I. Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*, Madrid, Gredos, 1982.

ARISTÓTELES: *Tratados de lógica (órganon) II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*, Madrid, Gredos, 1995.

EUSEBIO DE CESAREA: *Vida de Constantino*, Madrid, Gredos, 1994.

EUSEBIO DE CESAREA: *Historia eclesiástica*, Madrid, BAC, 1997, 2 vols.

FLAVIO JOSEFO: *Antigüedades judías*, Madrid, Akal, 1997, 2 vols.

FLAVIO JOSEFO: *La guerra de los judíos*, Madrid, Gredos, 1999, 2 vols.

GUILLERMO DE OCKHAM: *Guillermo de Ockham. Obra política (I). Ocho cuestiones sobre la potestad del Papa. Si el Príncipe puede para ayuda propia, a saber, de guerra, recibir bienes eclesiásticos aun contra la voluntad del Papa. Consulta sobre causa matrimonial*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

GUILLERMO DE OCKHAM: *Sobre el poder de los emperadores y los papas*, Barcelona, Marcial Pons, 2007.

GUILLERMO DE OCKHAM: *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Madrid, Tecnos, 2008.

*Hispana (colección canónica hispana)*, Madrid, CSIC, 1966-2002, 7 vols.

MARSILIO DE PADUA: *Sobre el poder del Imperio y del Papa. El defensor menor. La transferencia del Imperio*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

MARSILIO DE PADUA: *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 2009.

OVIDIO: *Fastos*, Madrid, Gredos, 1988.

OVIDIO: *Metamorfosis*, Madrid, Gredos, 2019/20, 3 vols.

PSEUDO DIONISIO AEROPAGITA: “Los nombres de Dios”, en *Obras completas*, pp. 3-99, Madrid, BAC, 2007.

SAN AGUSTÍN: *Cartas (1º): 1-123*, Madrid, BAC, 1986.

SAN AGUSTÍN: “Del orden”, en *Escritos filosóficos*, Madrid, BAC, 1994, pp. 587-707,

SAN AGUSTÍN: “Enquiridión”, en *Escritos apologéticos (1º)*, Madrid, BAC, 2011, pp. 453-639.

SAN AGUSTÍN: *Escritos apologéticos (2º). La trinidad*, Madrid, BAC, 2006.

SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 2019, 2 vols.

SAN AGUSTÍN: “Las retractaciones”, en *Escritos varios (2º)*, Madrid, BAC, 1995, pp. 593-833.

SAN AGUSTÍN: “Ochenta y tres cuestiones diversas”, en *Escritos varios (2º)*, Madrid, BAC, 1995, pp. 3-297.

SAN AGUSTÍN: *Sermones (5º)*, Madrid, BAC, 2017.

SAN AGUSTÍN: *Tratados sobre la gracia (1º)*, Madrid, BAC, 1959.

SAN AGUSTÍN: *Tratados sobre la gracia (2º)*, Madrid, BAC, 2007.

SAN IRENEO DE LYON: *Contra las herejías*, Sevilla, Apostolado mariano, 1994-1999, 5 vols.

SAN ISIDORO DE SEVILLA: *Etimologías*, Madrid, BAC, 1994, 2 vols.

SAN ISIDORO DE SEVILLA: *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, León, Centro de estudios e investigación “San Isidoro”, 1975.

SAN ISIDORO DE SEVILLA: *Los oficios eclesiásticos*, Barcelona, CPL, 2011.

SAN JERÓNIMO: *Comentario a Mateo y otros escritos*, Madrid, BAC, 2002.

SAN JERÓNIMO: *Tratados apoloéticos*, Madrid, BAC, 2009.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, Pamplona, EUNSA, 2002-2013, varios vols.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma contra los gentiles*, Madrid, BAC, 1952-1953, 2 vols.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma de teología*, Madrid, BAC, 1989-2001, 5 vols.

SOLINO: *Colección de hechos memorables o El erudito*, Madrid, Gredos, 2001.

TITO LIVIO: *Historia de Roma desde su fundación*, Madrid, Gredos, 1990.

VALERIO MÁXIMO: *Hechos y dichos memorables*, Madrid, Gredos, 2003, 2 vols.

#### 9.1.2. Ediciones de las obras de Alfonso de Madrigal

##### a) Ediciones antiguas

*Opera Omnia*, ed. de Gregorio de Gregori, Alonso Polo y Palacios Rubios, Venecia, 1507-1531.

*Opera Omnia*, ed. de Bovosio y los hermanos Juan Bautista y Juan Bernardo Sessa, Venecia, 1596.

*Opera Omnia*, ed. de Juan Gymnich y Antonio Hieratus, Colonia, 1613

*Opera Omnia*, ed. de Paulino Berti, Venecia, 1615.

*Opera Omnia*, Venecia, 1728.

b) Ediciones modernas

*La república mejor*, Universidad de Murcia, 1954.

*Sobre los dioses de los gentiles*, ed. de Pilar Saquero Suárez-Somonte y Tomás González Rolán, Madrid, Ediciones Clásicas, 1995.

*Las cinco figuratas paradoxas*, ed. de Carmen Parrilla García, Universidad de Alcalá, 1998.

“Breviloquio de amor e amiçia”, en CÁTEDRA, P. M. et al.: *Tratados de amor en el entorno de Celestina (siglos XV-XVI)*, Madrid, Sociedad Estatal Espasa Nuevo Milenio, 2001, pp.11-30.

*El gobierno ideal*, Pamplona, EUNSA, 2003.

*Introducción al Evangelio según San Mateo*, ed. de José Manuel Sánchez Caro, Rosa María Herrera García y M. Inmaculada Delgado Jara, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2008.

## **9.2. BIBLIOGRAFÍA**

### 9.2.1. Iglesia y pensamiento religioso en la Baja Edad Media

ALBERIGO, G.: *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia, Paideia, 1981.

ÁLVAREZ PALENZUELA, V. A.: *El Cisma de Occidente*, Madrid, Rialp, 1982.

BAYONA AZNAR, B.: *El origen del estado laico desde la Edad Media*, Madrid, Tecnos, 2009.

BLACK, A.: *Council and Comune. The conciliar movement and the fifteenth century heritage*, Londres, Burns Oates, 1979.

BROOSE, O. de la: *Le pape et le concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Reforme*, París, Editions du Cerf, 1965.

FINK, K. A.: “Die konziliare Idee im späten Mittelalter”, *Vorträge und Forschungen*, 9 (1965), pp. 119-134.

GILSON, E.: *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 2014.

HUIZINGA, J.: *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 2001.

JEDIN, H.: “El Cisma de Occidente y los Concilios”, en *Manual de Historia de la Iglesia. Tomo IV. La Iglesia en la Edad Media después de la reforma gregoriana*, Barcelona, Herder, 1973, pp. 633-752.

JEDIN, H.: “La idea de la Iglesia y del Estado en la polémica del Siglo XIV”, en *Manual de Historia de la Iglesia. Tomo IV. La Iglesia en la Edad Media después de la reforma gregoriana*”, Barcelona, Herder, 1973, pp. 571-588.

- JEDIN, H.: *Breve historia de los concilios*, Barcelona, Herder, 2011.
- KREUZER, G.: “Die konziliare Idee”, en *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, t. 2, Munich, 1993, pp. 447-495.
- LAMBERT, M. D.: *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*, Madrid, Taurus, 1986.
- LANDI, A.: *Le radici del conciliarismo. Una storia della canonistica medievale alla luce dello sviluppo del primato del papa*, Turín, Claudiana, 2001.
- MARÍN MORENO, J. L.: “Conciliarismo y escepticismo. La crisis del pontificado en los siglos XIV y XV”, *Revista de Filosofía*, 36, (2005), pp. 53-64.
- MARONGIU, A.: “Il principio della democrazia e del consenso (quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet) nel XIV secolo”, *Studia Gratiana*, 8 (1962), pp. 553-575.
- MITRE FERNÁNDEZ, E.: *Sociedad y herejía en el Occidente medieval*, Vizcaya, Zero, 1972.
- OACKLEY, F.: *Council over Pope? Towards a provisional ecclesiology*, Nueva York, Herder and Herder, 1969.
- ORELLA UNZUÉ, J. L.: *Partidos políticos en el primer Renacimiento (1300-1450)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976.
- ORLANDIS, J.: “La época del conciliarismo”, en *Historia de la Iglesia. La Iglesia Antigua y Medieval*, Madrid, Palabra, 1995, pp. 389-410.
- RAPP, F.: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1973.
- SABINE, G. H.: “La teoría conciliar del gobierno de la Iglesia”, en *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1994, pp. 251-261.

SCHATZ, K.: *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Madrid, Trotta, 1999.

SCHNEIDER, H.: *Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie*, Berlín, De Gruyter, 1976.

SIEBEN, H. J.: *Traktate und Theorien zum Konzil*, Fráncfort del Meno, 1983.

TIERNEY, B.: *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge University Press, 1955.

TIERNEY, B.: *Religión et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle (1150-1650)*, París, Presses universitaires de France, 1993.

ULLMANN, W.: *Medieval Papalism: the Political Theories of the Medieval Canonists*, Londres, Methuen, 1949.

ULLMANN, W.: “El conciliarismo”, en *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 208-211.

VILANOVA, E.: “La crisis de la conciencia eclesiológica”, en *Historia de la teología cristiana. Vol. II*, Barcelona, Herder, 1989, pp. 36-52.

#### 9.2.2. Iglesia y vida religiosa en la España de la Baja Edad Media

ÁLVAREZ PALENZUELA, V. A.: *La situación europea en época del Concilio de Basilea: informe de la delegación del reino de Castilla*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1992.

AMETLLER Y VINYAS, J.: Alfonso V de Aragón y la crisis religiosa del siglo XV, Gerona-S. Feliú de Guixols, Paciano Torres ed., 1903-1928, 3 vols.



ANDRÉS MARTÍN, M.: “El problema del poder del Papa. Conciliarismo y eclesiología en el siglo XV”, en GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.): *Historia de la Iglesia en España. Volumen III.2º. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, BAC, 1980, pp. 306-309.

ANDRÉS MARTÍN M.: “Los grandes teólogos del siglo XV”, en GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.): *Historia de la Iglesia en España. Volumen III.2º. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, BAC, 1980, pp. 290-293.

AVILÉS FERNÁNDEZ, M.: “La teología española en el siglo XV”, en VVAA: *Historia de la teología española Vol. I Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, pp. 495-577.

BELTRÁN DE HEREDIA, V.: *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600). Vol. I*, Universidad de Salamanca, 1970.

CANELLAS LÓPEZ, Á.: “La Iglesia Católica en Aragón”, en MENÉNDEZ PIDAL, R. (dir.): *Historia de España. Tomo XV. Los Trastámara de Castilla y Aragón en el siglo XV*, Madrid, Espasa-Calpe, 1993, pp. 565-583.

DELGADO JARA, I. y HERRERA GARCÍA, R. M.: “Humanidades y humanistas en la Universidad de Salamanca del siglo XV”, en RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. y POLO RODRÍGUEZ, J. L. (eds.): *Salamanca y su universidad en el primer Renacimiento: siglo XV. Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Universidad de Salamanca, 2011, pp. 241-265.

FERNÁNDEZ CONDE, F. J.: “Teología polémica y sistemática en una época de controversias”, en MENÉNDEZ PIDAL, R. (dir.): *Historia de España. Tomo XVI. La época del gótico en la cultura española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994, pp. 478-489.

GOÑI GAZTAMBIDE, J.: “Los obispos de Pamplona del siglo XV y los navarros en los concilios de Constanza y Basilea”, *Estudios Edad Media Corona de Aragón*, 7 (1962), pp. 381-423.

GOÑI GAZTAMBIDE, J.: “Los españoles en el Concilio de Constanza. Notas biográficas”, en FLICHE, A. y MARTIN, V. (dirs.): *Historia de la Iglesia, Vol. XV, El Gran Cisma de Occidente*, Valencia, EDICEP, 1977, pp. 369-489.

GOÑI GAZTAMBIDE, J.: “El conciliarismo en España”, *Scripta Theologica*, 10.3 (1978), pp. 893-928.

GOÑI GAZTAMBIDE, J.: “Presencia de España en los concilios generales del siglo XV”, en GARCÍA-VILLOSLADA, R. (dir.): *Historia de la Iglesia en España. Volumen III. 1º. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, BAC, 1980, pp. 25-114.

LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, J.: *Dualismo cristiano y estado moderno. Estudio histórico-crítico de la Summa de Ecclesia (1453) de Juan de Torquemada*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2004.

MARQUÉS DE CALDAS DE MONTBUY: *Los embajadores de los estados españoles en el Concilio de Constanza*, Barcelona, Horta, 1948.

NIETO SORIA, J. M.: *Iglesia y génesis del Estado Moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid, ed. Complutense, 1994.

PENA GONZÁLEZ, M. A.: “Proyecto salmantino de Universidad pontificia e integración de la Teología en el siglo XV”, en RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. y POLO RODRÍGUEZ, J. L. (eds.): *Salamanca y su universidad en el primer Renacimiento: siglo XV. Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Universidad de Salamanca, 2011, pp. 121-160.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L.: *Castilla, el Cisma y la crisis conciliar (1378-1440)*, Madrid, CSIC, 1960.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L.: “El retorno a la unidad de la Iglesia”, en MENÉNDEZ PIDAL, R. (dir.): *Historia de España. Tomo XV. Los Trastámara de Castilla y Aragón en el siglo XV*, Madrid, Espasa-Calpe, 1993, pp. 51-67.

VÁZQUEZ JANEIRO, I.: “Teología en el siglo XV”, en RODRIGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. (coord.): *Historia de la Universidad de Salamanca*, Universidad de Salamanca, 2006, pp. 171-201.

VERA-FAJARDO, G.: “La eclesiología de Juan de Segovia en la crisis conciliar (1435-1447)”, *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*, XI (1967), pp. 53-86.

VILLARROEL GONZÁLEZ, O.: *El rey y el papa. Política y diplomacia en los albores del Renacimiento (el siglo XV en Castilla)*, Madrid, Sílex Ediciones, 2009.

### 9.2.3. Estudios sobre Alfonso de Madrigal

AJO GONZÁLEZ, C. M.: *Historia de Ávila y de toda su tierra, de sus hombres y de sus instituciones, por toda su geografía provincial y diocesana. Tomo XII. El siglo XV: primer Siglo de Oro abulense*, Ávila, Institución “Alonso de Madrigal”, 1962, pp.57-81, 503-508, 871-935.

ARIZ, L.: *Historia de las grandezas de la ciudad de Ávila*, Alcalá de Henares, 1607, pp. 84 y 85.

ASÍS GARROTE, A. de: *Ideas sociopolítica de Alonso Polo (el Tostado)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1955.

BELLOSO MARTÍN, N.: *Política y humanismo en el siglo XV. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Universidad de Valladolid, 1989.

BESSON, P.: *Un precursor español de la reforma. El Tostado*, Buenos Aires, 1910.

BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, J.: “Alfonso de Madrigal”, en ALDEA, Q., MARÍN, T. y VIVES, J. (dirs.): *Diccionario de historia eclesiástica de España. Volumen II*, Madrid, CSIC, 1977. pp. 1390 y 1391.

CARRERAS Y ARTAU, J.: “Las repeticiones salmantinas de Alfonso de Madrigal”, *Revista de Filosofía*, 5 (1943), pp. 211-236.

CARRERAS Y ARTAU, T. y J.: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV. Tomo II*, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1943, pp. 542-558.

CASTRO Y ROSSI, A. de: *Biblioteca de autores españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Obras escogidas de filósofos. Tomo LXV*, Madrid, Atlas, 1953.

CUESTA GUTIÉRREZ, L.: “La edición de las obras del Tostado, empresa de la Corona Española”, *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, LVI (1950), pp. 321-334.

DÍAZ DÍAZ, G.: *Hombres y documentos de la filosofía española. Vol. V*, Madrid, CSIC, 1995, pp. 64-69.

FERNÁNDEZ VALLINA, E.: “Introducción al Tostado: de su vida y de su obra”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 15 (1988), pp. 153-178.

FERNÁNDEZ VALLINA, E.: “Poder y buen gobierno en Alfonso Fernández de Madrigal (El Tostado)”, *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 23 (1996), pp. 255-274.

FERNÁNDEZ VALLINA, E.: “La importancia de Alfonso de Madrigal, “el Tostado”, maestrescuela en la Universidad de Salamanca”, en RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. y POLO RODRÍGUEZ, J. L. (eds.): *Salamanca y su universidad en el primer Renacimiento: siglo XV. Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Universidad de Salamanca, 2011, pp. 161-178.

FERNÁNDEZ VALLINA, E.: “Manuscritos y ediciones del Tostado: caminos de ida y vuelta”, *Helmántica*, vol. 63, nº 190 (2012), pp. 277-289.

FERNANDO DEL PULGAR: “Obispo de Ávila, en *Claros varones de Castilla*, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 196-198.

GABRIEL, F.: “Canon textuel et autorité magistérielle: une controverse entre Alfonso de Madrigal et Juan de Torquemada (Sienne, 1443)”, *Revue des sciences religieuses*, 86/2 (2012), pp. 127-142.

GONZÁLEZ DE ÁVILA, G.: *Vida y Hechos del Maestro Don Alonso Tostado de Madrigal, Obispo de Ávila*, Salamanca, Francisco de Cea Tesa ed., 1611.

GONZALO MAESO, D.: “Alonso de Madrigal (Tostado) y su labor escrituraria”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Vol. IV (1955), pp. 143-185.

LOSADA GARCÍA, A.: “En la España del siglo XV, la voz de un eminente teólogo español se alza contra la acusación de deicidio: Alfonso Fernández de Madrigal El Tostado”, en *Encuentros en Sefarad. Actas del congreso internacional “Los judíos en la Historia de España”*, Ciudad Real, Instituto de estudios manchegos, 1987, pp. 265-287.

MANN, J. D.: “Alfonso de Madrigal and Juan de Segovia: Some Conciliar Common (and Contested) Places”, *Renaissance and Reformation*, 42/3 (2019), pp. 45-72.

MARCOS RODRÍGUEZ, F.: “Los manuscritos de Alfonso de Madrigal conservados en la biblioteca universitaria de Salamanca”, *Salmanticensis*, 4 (1957), pp. 3-50.

MARTÍN CARRAMOLINO, J.: *Historia de Ávila, su provincia y obispado. Tomo II*, Ávila, 1999, pp. 448-458, 505-507.

MENÉNDEZ PELAYO, M.: “Vindicación del abulense”, en *Historia de los heterodoxos españoles. Vol. I*, Madrid, BAC, 1978, pp. 562 y 563.

MORALES MUÑOZ, R.: “Hacia una revalorización del conciliarismo hispano bajomedieval: el *Defensorium Trium Conclusionum* de Alfonso de Madrigal”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 34 (2021), vol. II, pp. 569-604.

PEREÑA VICENTE, L.: *El sistema de “El Tostado” sobre el derecho de gentes*, Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, 1956.

SÁNCHEZ CARO, J. M.: “Alonso de Madrigal, el Tostado”, en DEL SER QUIJANO, G. (coord): *Historia de Ávila IV. Edad Media (siglos XIV-XV, 2ª parte)*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba de la Exma. Diputación, 2009, pp. 737-744.

SANZ Y DÍAZ, J.: *Alonso de Madrigal*, Madrid, Temas Españoles nº 301, 1957.

SIMÓ SANTONJA, V. L.: *Doctrinas internacionales de Alonso de Madrigal “El Tostado”*, Ávila, Diputación Provincial, 1959.

SUÁREZ, P. L.: “En el V centenario de Alfonso Tostado de Madrigal”, *Salmanticensis*, 2 (1955), pp. 140-150.

VIERA Y CLAVIJO, J. de: *Elogio de Don Alonso Tostado, obispo de Ávila*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1782.

#### 11.2.4. Bibliografía general

ARANCE MALDONADO, B.: “Pan de trigo y vino de vid, materia de la Eucaristía”, *Cuadernos doctorales*, 2 (1984), pp. 261-302.

AVRIL, A. C. y LA MAISONNEUVE, D. de: *Las fiestas judías*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1996.

BOTTE, B.: *Los orígenes de la Navidad y de la Epifanía*, Madrid, Taurus, 1963.

CASAL, G. DO: *De quadripertita iustitia*, Venecia, 1563, pp. 328 y 329.

COPELSTON, F.: *Historia de la Filosofía. Tomo I. De la Grecia antigua al mundo cristiano*, Barcelona, Ariel, 2011

FRANCISCO OLMOS, J. M. de: *Manual de cronología. La datación documental histórica en España*. UNED. Madrid, 2009.

LUDOLFO DE SAJONIA: *Vida de nuestro adorable redentor Jesucristo*, Madrid, 1847-1849, 3 vols.

MEIER, J. P.: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Pamplona, Verbo Divino, 1998, 5 vols.

MIHALOVICI, I.: *Fiestas y prácticas judías en el Talmud y en la Tradición*, Barcelona, Riopiedras, 2000.

NIETO SORIA, J. M.: *Un crimen en la corte: caída y ascenso de Gutierre Álvarez de Toledo, señor de Alba (1376-1446)*, Madrid, Sílex Ediciones, 2006.

NOTHAFT, PHILIPP E.: *Dating the Passion: the life of Jesus and the emergence of scientific chronology (200-1600)*. Boston, Brill, 2012.

*Sagrada Biblia en latín y español*, ed. Mariano Galván Rivera, Méjico, 1832, 25 vols.

SEGURA GONZÁLEZ, W.: *La reforma del calendario. Las tentativas para transformar el calendario gregoriano*. Tarifa, 2012.

TORO Y LLACA, C. de: *Astronomía: historia y calendario*, Madrid, CSIC, 1999.