

APORTACION DE SANTO TOMAS A LA DOCTRINA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

I. EL PUNTO DE VISTA DE SANTO TOMÁS

Enlazando con la mejor doctrina de los antiguos Padres de la Iglesia, especialmente con la de San Agustín¹, Santo Tomás nos ofrece en los tiempos medios una perfecta sistematización de la teoría católica acerca de la tolerancia, que sirve de base y punto de partida para la teología siguiente.

Plantea la cuestión en el terreno sociopolítico, único posible desde el punto de vista dogmático; pero partiendo de una visión teológica, o más bien teocéntrica, de la sociedad, que le impide sacar las consecuencias últimas en el aspecto personal, lo que constituirá el logro feliz del Humanismo.

En el conflicto social, que supone la tolerancia como solución a un pluralismo religioso, Santo Tomás, sin desatender del todo la vertiente humana y personal, se inclina decididamente por el objetivismo. Objetivismo que se refleja en su época, en el campo de las relaciones políticas, en una concepción unitaria de la sociedad, ordenada irreductiblemente a Dios tanto por parte del gobernante² como por parte de la comunidad misma³.

De aquí que toda la Ética social, según el pensamiento tomásico, se condense en estos dos grandes principios, que resumen, a su vez, el deber fundamental del príncipe y de los ciudadanos:

1. "Quia igitur vitae, qua in praesenti vivimus, finis est beatitudo coelestis: ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad coelestem beatitudinem consequendam; ut sc. ea praecipiat quae ad coelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, *secundum quod fuerit possibile*⁴, interdicat. Quae autem sit ad veram beatitudinem via, et quae sint impedimenta eius, ex lege divina cognoscitur, cuius doctrina pertinet ad sacerdotis officium"⁵.

¹ Cfr. F. VERA: *En torno al concepto tradicional de tolerancia*, en "Rev. E. de Der. Can.", 20 (1965) 392 y ss.

² "Sufficiens premium regis est a Deo expectandum": *Tractatus de Rege et Regno ad regem Cypri*, llamado también *De regimine Principum*, dirigido a Hugo II, rey de Chipre (1265), Lib. I, cap. VIII: *Opera omnia*, ed. S. E. Fretté, vol. XXVII, *Opuscula varia I, Opusc. XVI* (Parisiis, 1889), pág. 346. La misma idea refleja el comienzo del cap. XVI del lib. II: "His habitis, agendum est de cultu divino, ad quem reges et principes studere debent toto conatu et sollicitudine, sicut ad finem debitum". Y lo prueba, por ser el príncipe hombre (*creatura*), señor (*omnis potestas a Deo*) y rey (*unctus*): *Ibidem*, pág. 369.

³ "Videtur autem finis esse multitudinis congregatae, vivere secundum virtutem" (*Ibid.*, Lib. I, cap. XIV, pág. 354). "Quod regnum ordinari debet ad beatitudinem consequendam principaliter" (*Ibid.*, Lib. I, cap. XV, pág. 355).

⁴ El subrayado es nuestro.

⁵ *De Reg. Principum*, l. c., Lib. I, cap. XV, pág. 355.

2. "Ad veram igitur civilitatem sive politiam requiritur ut membra sint conformia capiti, et ad invicem non discordent, et sint omnia sic disposita in civitate, ut iam est dictum"⁶.

Rectitud hacia el fin (*beatitudo coelestis*) y unidad social para la coordinación de los esfuerzos: he aquí los dos grandes postulados. Al gobernante toca en esta tarea la misión de orientador y de propulsor: a) buscar en la ley divina (*ex lege divina*) el camino más apto para armonizar la consecución del fin social (*vitam multitudinis bonam*) con el logro de aquella otra meta definitiva ultraterrena (*finis est beatitudo coelestis*); b) dar las normas a ello conducentes, preceptuando lo que sea favorable a este objetivo social y proscribiendo dentro de lo posible (*secundum quod fuerit possibile*)⁷, lo que a ello se oponga.

La misión del súbdito está en realizar la colaboración, que se le exige, aunando su esfuerzo al de los otros miembros sociales dentro de la pauta trazada por la autoridad. Obediencia, pues, y unidad (*ut membra sint conformia capiti et ab invicem non discordent*).

En el marco concreto de la comunidad cristiana medieval esto supone por ambas partes fidelidad, ante todo, a los principios del orden social cristiano.

Ahora bien, la herejía, por definición, consiste precisamente en la ruptura de la fe, que es la base de este orden social cristiano:

"Et quia congregatio corporis mystici per unitatem verae fidei primo constituitur: ideo haereticus secundum nos dicitur, qui a communi fide, quae catholica dicitur, discedit, contrariae opinioni vehementer inhaerens per electionem"⁸.

Más aún —siempre bajo el punto de vista social—, la herejía es un "mal infeccioso" (*infectivum vitium*), que "se propaga como un cáncer", "llevando a la impiedad"⁹.

Si a esto se añade la experiencia, para ellos reciente, de la campaña albigena con su secuela de desconcierto espiritual y perturbaciones sociales, tendremos ya completo el cuadro lógico, que explica la actitud del Doctor Angélico en el problema de la tolerancia.

* * *

Dentro de este contexto lógico todavía es preciso hacer una advertencia importante: en la sociedad, que tiene Santo Tomás ante su vista, la herejía no llega a constituir un *estado* de vida, es decir, un modo estable de pensar

⁶ *Ibid.*, Lib. IV, cap. XXIII, pág. 407.

⁷ Adviértase que ya, en pura línea de principios ético-sociales, admite la tolerancia del mal social.

⁸ *In IV Sent.*, dist. XIII, q. 2, a. 1 in corp.

⁹ *Ibid.*, art. 3, in corp.

y de vivir una comunidad con criterios distintos a los de la única Iglesia oficial; así como, normalmente, a excepción de los judíos, tampoco se dan entre los cristianos otros grupos sociales con religión distinta a la cristiana. A lo sumo los musulmanes, principalmente en los límites orientales y septentrionales de Europa y, aun como vecinos, en pequeñas comunidades, dentro de algunos reinos de España.

Por consiguiente, para Santo Tomás la herejía, que en hipótesis hay que consentir, es una herejía *actual*, es el posible hereje que surja en la comunidad¹⁰. Y dentro de los otros no católicos (infieltes en general) —según advierte agudamente Domingo Báñez en su *Tractatus de Fide*, comentando el texto de la *Secunda secundae*—, los infieltes *súbditos*, puesto que “como enseña Santo Tomás (1, 2ae, q. 92, a.2), *permittere mala est quidam actus legis. Unde ille qui non est auctor legis vel custos, non dicitur permittere mala. Cum igitur respectu infidelium non subditorum nulla sit iurisdictio in Ecclesia, sequitur, quod illorum ritus non dicuntur permitti ab Ecclesia proprie loquendo, sed tantum subditorum ritus permittuntur: sicut rex Hispaniae non dicitur permittere meretrices in Gallia*”¹¹.

* * *

Así pues, Santo Tomás habla de tolerancia religiosa dentro del marco político-religioso de la Cristiandad.

Por supuesto, según la advertencia de Báñez, se refiere siempre a tolerancia de súbditos: unos, los herejes (y los apóstatas) porque por el bautismo son súbditos de la Iglesia; otros, paganos en general y judíos, en cuanto que vivan dentro de las fronteras de la Cristiandad y estén sometidos a sus leyes.

2. LA TOLERANCIA “PROPTER BONOS”

Dentro de este marco de referencia, el principio general, según la mente de Santo Tomás, para orientación del gobernante es el bien de los buenos, es decir, de los fieles¹²; lo que muchas veces supone la tolerancia atendiendo incluso al “malo”, que más tarde “puede ser bueno”.

Esta advertencia del santo Doctor, expuesta en su Comentario *In Mathaeum, cap. XIII*, a propósito de la parábola de la cizaña, y que recoge después en *Quodlibetum X* (q.7, a.1): *utrum haereticis sit communicandum*, pasa desapercibida para muchos comentaristas y, sin embargo, cambia completamente el punto de vista del Autor.

En efecto, comentando las palabras: “*Y les dijo: No, no sea que al coger la cizaña desarraigéis también al mismo tiempo el trigo*”, dice Santo Tomás:

“No, es decir, no quiero que la cojáis todavía... *No sea que*, aquí pone la razón. Y ante todo debéis notar que el bien es grande y victorioso sobre

¹⁰ 2.2., q. X, a. 5 in corp.; 2.2., q. X, a. 8 ad tertium.

¹¹ D. BÁÑEZ: *Tractatus de Fide, Spe et Charitate* (Matriti, 1584), q. X, a. XI, *Commentarium*: col. 627 A.

¹² *De Reg. Principum*, Lib. I, cap. XV, ed. cit., pág. 355.

el mal, porque el bien puede existir sin el mal, en cambio el mal no sin el bien; por eso el Señor soporta muchos males, para que vengan o también para que no se pierdan muchos bienes. Por eso dice *No sea que al coger la cizaña, es decir, los malos o los herejes, etc., desarraiguéis también al mismo tiempo el trigo.*

Por cuatro causas ocurre el que los malos no puedan ser desarraigados *a causa de los buenos (propter bonos)*...

- 1) Porque por medio de los malos se ejercitan los buenos (1 Cor. XI, 19; Prov. XI, 29)... Si no hubiese habido herejes, no habría esclarecido la ciencia de los santos, de Agustín y de los otros. Por donde quien quisiera desarraigar a los malos, desarraigaría también muchos buenos.
- 2) Igualmente ocurre que quien de momento es malo, después se hace bueno, como Pablo. Por donde si hubiese sido matado Pablo, careceríamos de la doctrina de tan gran maestro, lo cual no se puede admitir (*quod absit*). Luego si quieres desarraigar, desarraigará también al mismo tiempo el trigo, o sea a aquel que será trigo.
- 3) Porque algunos parecen malos y no lo son; luego si quisieras eliminar a los malos, juntamente extirparías a muchos buenos. Y esto se evidencia porque no quiso Dios que se cogieran hasta que llegaran a perfecta sazón; por donde en 1 Cor. IV, 5 (se dice): *no queráis juzgar antes de tiempo.*
- 4) Porque a veces hay alguno de gran influencia y así, si se excluye, arrastra a muchos consigo, de modo que con ese malo perecen muchos. De ahí que no se excomulgue a una comunidad ni al príncipe de un pueblo, para que con uno no caigan muchos..."¹³.

Claro es que esto no significa renunciar al justo juicio y excusar de modo definitivo la presencia de los "malos". Por esto añade:

*"¿Pero acaso se les debe tolerar siempre? No, sino por un tiempo; por eso dice Dejad a uno y otro crecer hasta la siega, etc."*¹⁴.

A continuación da paso a las posibles objeciones y matiza un poco su tesis, conforme a las exigencias de la parábola, pero sin ceder a la opinión más rigurosa de San Agustín:

"Contra esta sentencia se objeta que en Is. 1, 6 se dice: *Arrojad el mal de vuestros pensamientos, etc.*; e igualmente en 1 Cor. V, 7: *Expurgad el fermento viejo, para que seáis una masa nueva, puesto que sois ázimos, etc.* ¿Por qué pues dice *Dejad, etc.*?

Crisóstomo dice que se habla de muerte. Por consiguiente los herejes no deben ser matados, porque de ahí se seguirán muchos males.

Agustín en una carta dice, que en una ocasión le parecía a él que no debían ser muertos; pero que después comprendió por la experiencia que

¹³ *In Math.*, cap. XIII.

¹⁴ *Ibid.*

muchos se convierten por la violencia: pues el Señor a muchos los atrae violentamente, como atrajo a Pablo. Por donde éste convertido a la fuerza dio más provecho que todos los otros que creyeron voluntariamente. Y esta opinión expuso Agustín.

Luego según la sentencia de Crisóstomo, si no se puede sin peligro, no se debe hacer, a no ser que se tema un peligro mayor.

Y esto está claro aplicándolo en todos, porque aunque son malos, sirven para la ejercitación”¹⁵.

Por consiguiente, cuando en cada uno de estos casos prevalece el peligro sobre el beneficio, se impone un mayor rigor. Con frase más concisa lo expresa el santo Doctor en *Quodlib. X*, donde repite la misma doctrina: “Istis autem remotis —es decir, las causas atendibles—, debent mali praescindi, secundum illud I Cor. V, 13: *Auferte malum ex vobis*”¹⁶.

En *Quodlib. X*, q. 7, a. 2, al preguntarse *utrum (haeretici) redeuntes ad Ecclesiam sint recipiendi*, confirma esta actitud prevalentemente conciliadora:

“La Iglesia a nadie debe cerrar su gremio, como Cristo, que dice de sí: *Al que viene a mí no lo arrojaré fuera*, Jo. VI, 37”.

Y explica la razón en el *Respondeo dicendum*:

“Porque mientras dura el estado de esta vida, el hombre no puede considerarse definitivamente obstinado en el pecado. Esto se dará después de la muerte en los condenados. Y, por consiguiente, mientras se vive en esta vida a todos se da lugar para la penitencia, y cualquiera, por más que haya delinquirido en la fe y en las costumbres, debe ser admitido por la Iglesia a penitencia. Decir lo contrario es la herejía de los Novacianos.

Aunque no es necesario siempre que se les reponga en su dignidad, a no ser que con algunos se proceda misericordiosamente, sobre todo por el bien de la paz o por algún provecho que de ello se espere”¹⁷.

Según lo dicho, para Santo Tomás la *tolerancia* supone en última instancia no excluir al hereje de la sociedad civil por la muerte¹⁸. Por el contrario, la *intolerancia* supone, además de la excomunión eclesiástica, la relajación al brazo secular para su exterminio por la muerte. Una y otra, sin embargo, las toma el santo Doctor en sentido amplio. Así la tolerancia se extiende a la “comunicación” (2.2., q.X, a.9; In Mat. cap. XIII; Quodlib. X, q.7, a. 1) y la *intolerancia* a la “compulsión” para abrazar o volver a la fe (2.2., q.X, a.8).

Por lo demás, como es bien sabido, entre “los que se oponen a la fe” distingue el Angélico una triple categoría: la de los *paganos o gentiles*, que

¹⁵ *Ibid.* Cfr. también el comentario a *1 Cor.*, cap. XI, lect. IV, *super illud “Oportet haereses esse”*, en: *In omnes D. Pauli Apostoli Epistolas...*, ed. Venetiis, 1562, fol. 84v.

¹⁶ *Quodlibet*, X, q. 7, a. 1 in fine.

¹⁷ *Quodlibet*, X, q. 7, a. 2.

¹⁸ Cfr. *In Math.*, cap. XIII ad “Sinite”; Vide también 2.2., q. X, a. 8 ad primum; q. XI, a. 3 ad tertium.

“resisten a la fe aún no recibida”; la de los *judíos*, que resisten a la fe cristiana, que “recibieron en figura”; y la de los *herejes*, que resisten a la fe que recibieron “en la manifestación misma de la verdad”¹⁹.

3. LA TOLERANCIA EN LA “SUMMA THEOLOGICA”

Esto supuesto, veamos lo que dice Santo Tomás sobre *tolerancia* en su obra cumbre, la *Summa Theologica*. Interesa especialmente esta obra, porque siendo el último (1266-1271) y el más enciclopédico escrito de su vida, justamente puede decirse que contiene la expresión más fiel de su pensamiento. Trataremos, sin embargo, de suplir sus lagunas, sobre todo respecto de la tolerancia para con los herejes en especial, con otros escritos suyos anteriores, que con razón pueden considerarse como la fuente directa de la *Summa* en esta materia y que explicitan, por así decir, la buscada parquedad de lenguaje²⁰ de la *Summa*.

Como es de todos suficientemente conocido, Santo Tomás trata esta materia en la *Secunda Secundae partis* (2.2.), cuando habla “de los vicios opuestos a la fe”, a los que dedica las *questiones diez, once y doce* (q.X, XI, XII). Insistiremos especialmente en la *questión X*, donde estudia “la infidelidad en general” y la *questión XI* dedicada a “la herejía” en particular; pues lo dicho sobre la herejía, por lo que a tolerancia se refiere, bien puede aplicarse al caso de la apostasía, ya que ésta sólo significa “el término final del abandono de la fe”, que inicialmente supone la herejía²¹.

Ahora bien, aunque dedique la *questión XI* a tratar particularmente “de la herejía”; en realidad también de los herejes trata en los diversos artículos de la *questión X*, dedicada, según ya hemos indicado, a “la infidelidad en general”. Por consiguiente, los criterios que se establezcan en este apartado son valederos también para el caso de la herejía, siempre que en la *questión* a ella especialmente dedicada no se diga lo contrario. Prueba de ello es la alusión directa y constante, que se hace a los herejes, en los diversos artículos de la *questión* general.

Lo que tiene particularmente valor en el punto concreto de la tolerancia. Pues, si es cierto que Santo Tomás estudia por separado “*si deben ser tolerados los ritos de los infieles*” (2.2., q.X, a.11)²² y “*si deben ser tolerados los herejes*” (2.2., q.XI, a.3)²³; sin embargo, no sólo por la alusión directa que

¹⁹ 2.2., p. X, a. 5 in corp.

²⁰ *Summa Theol.*, I, prologus.

²¹ 2.2., q. XII, a. 1 ad tertium.

²² Indirectamente habla también de la tolerancia de los infieles en general en los arts. 8 y 9 de la misma *questión*.

²³ Más aún, por el enunciado de las *questiones*, parece que en el primer caso se refiere especialmente a los *ritos*, y aquí incluye a los tres tipos de infidelidad (paganismo, judaísmo y herejía); mientras que en el segundo caso se refiere a las personas mismas de los *herejes*. Esto, sin embargo, es sólo una impresión aparente o, si se prefiere, método de exposición. Pues, en realidad, en el primer caso, que es el que

se hace a los herejes en la *cuestión X (in corpore § 2)*, sino también por la misma referencia que se hace en la *cuestión XI* a lo dicho “*cum de infidelibus in communi ageretur*” (*ad tertium*), se puede concluir sin lugar a dudas que el principio general establecido en la *cuestión X* acerca de cuándo y cómo se ha de usar de tolerancia, es aplicable en todo al caso de los herejes. De este modo, en el caso de la herejía sólo se viene a repetir, confirmándola y aplicándola a su caso concreto, la doctrina expuesta en el capítulo general. Exponiéndolo de modo comparativo, el pensamiento del Angélico viene a ser este:

1) los infieles, aunque pequen en sus ritos (en su fe) —motivo por el cual no debían ser tolerados—, pueden ser tolerados ya por algún bien o utilidad que proceda indirectamente de los propios ritos (caso de los judíos), ya para evitar algún mal mayor, como sería el escándalo, la perturbación social o el no dar ocasión a su conversión (caso de los paganos y de los herejes)²⁴.

2) los herejes, aunque por rechazar la fe que recibieron y no cumplir lo que prometieron representan absolutamente hablando el grado peor de infidelidad²⁵ —motivo por el cual, por lo que a ellos respecta, tan pronto como fueren (*statim cum*) convictos de herejía, *podrían (possent)* no sólo ser excomulgados sino ser matados justamente²⁶, porque intentan corromper la fe, que es el peor daño social²⁷—, sin embargo, como lo propio de la Iglesia es la misericordia y procurar la salvación de los que yerran, no son excomulgados ni entregados al juicio secular para su exterminación de este mundo, sino cuando, debidamente amonestados, persisten en su pertinacia de modo que no sólo no den esperanza de convertirse sino que además pongan en peligro la salvación de los demás²⁸. Y aun esto, sobre todo por lo que a la muerte se refiere, siempre que con ello no se ponga en peligro el bien de los fieles (*sine extirpatione tritici*), según se dijo antes al hablar de los infieles en general²⁹; en cuyo caso *deben* ser tolerados conforme al mandato del Señor³⁰.

puede ofrecer motivos de duda, a través de los *ritos*, lo que se estudia es la tolerancia de los mismos infieles, según se deduce de las propias palabras del Angélico en la referida cuestión: “Aunque los infieles pequen *en* sus ritos, pueden ser *tolerados* (los infieles), ya por algún bien que proviene de ellos (de los ritos), ya por algún mal que se evita. Pues por el hecho de que los judíos... Y por eso son tolerados (ellos, los judíos) *en* sus ritos. Respecto de los otros infieles... no deben ser en cierto modo tolerados, sino tal vez para evitar algún mal: o sea, para evitar el escándalo, por la perturbación que de ello podría provenir, o por impedirse la salvación de *aquellos* que, poco a poco, *así tolerados*, se convierten a la fe”. (2.2., q. X, a. 11 in corp.).

²⁴ 2.2., q. X, a. 11 in corp.; cfr. las cuatro razones expuestas en el comentario *In Math.*, cap. XIII, referidas anteriormente.

²⁵ 2.2., p. X, a. 6 in corp.

²⁶ 2.2., q. XI, a. 3 in corp.

²⁷ *Ibid.* ad secundum.

²⁸ 2.2., p. XI, a. 3 in corp.

²⁹ *Ibid.* ad tertium.

³⁰ Cfr. *In Math.*, cap. XIII, referido anteriormente.

Esto supuesto, vengamos a las propias palabras de Santo Tomás: 1) *sobre la tolerancia de los infieles en general* argumenta así:

“El régimen humano se deriva del régimen divino y debe imitarlo. Ahora bien, Dios, aunque sea todopoderoso y sumamente bueno, sin embargo permite que se den algunos males en el universo, —cosa que podría impedir—, para que, quitados éstos, no se impidan bienes mayores o también para que no se sigan males peores.

Así pues, en el régimen humano los que gobiernan justamente toleran algunos males, para no impedir otros bienes o también para que no se ocasionen males peores: como dice Agustín en el II “De Ordine”: “quita a las meretrices de entre los humanos y lo perturbarás todo con sensualidades”.

Por consiguiente, aunque los infieles pequen en sus ritos³¹, pueden ser tolerados o por algún bien que de ellos provenga o por algún mal que se evita.

Pues del hecho de que los judíos observen sus ritos, en los que antiguamente se prefiguraba la verdad de la fe que poseemos, proviene este bien: que recibimos de los enemigos un testimonio de nuestra fe y se nos representa como en figura lo que creemos. Y por esto son tolerados en sus ritos.

En cambio, los ritos de los otros infieles (*los paganos y los herejes*), que no entrañan verdad ni utilidad alguna, no deben ser de ningún modo tolerados, a no ser tal vez para evitar algún mal: es decir, para evitar el escándalo, el disturbio que pudiera provenir por este motivo o el impedir la salvación de aquellos que, poco a poco, así tolerados, se convierten a la fe. Pues por esto, la Iglesia toleró en ocasiones incluso los ritos de los herejes y de los paganos, cuando era grande la muchedumbre de infieles”³².

2) *Sobre la tolerancia de los herejes en particular* dice:

“Acerca de los herejes deben considerarse dos aspectos: uno, ciertamente por parte de ellos mismos; otro, por parte de la Iglesia.

Por la parte de ellos mismos está sin duda el pecado, por el que merecieron no sólo ser separados de la Iglesia por la excomunión, sino también ser excluidos del mundo por la muerte. Pues mucho más grave es corromper la fe, por la que existe la vida del alma, que falsificar la moneda, por la que se subviene a la vida temporal. Por donde si los falsificadores de moneda, y otros malhechores, son sin más justamente entregados a la muerte por los príncipes seculares; mucho más los herejes, tan pronto como fueren convictos de herejía, podrían no sólo ser excomulgados, sino también justamente matados.

Pero por parte de la Iglesia está la misericordia para la conversión de los que yerran. Y por eso no condena en seguida, sino “después de la primera y la segunda corrección”, como enseña el Apóstol (Tit. 3, 10). Ahora

³¹ Lo cual, según veremos, en la doctrina de santo Tomás sobre la ignorancia, no es cosa segura.

³² 2.2., q. X, a. 11 in corp.

bien, si después de esto todavía se mantiene pertinaz, la Iglesia, no esperando su conversión, provee a la salvación de los otros, separándolo de la Iglesia por sentencia de excomunión; y además lo relaja al juicio secular para su exterminio del mundo por la muerte. Pues dice Jerónimo y se lee en (el Decreto, causa) XXIV^a, c. 3, cn. 16: "Han de ser remondadas las carnes podridas y la oveja sarnosa separada del aprisco, no sea que toda la casa, la masa, el cuerpo y el rebaño arda, se corrompa, se pudra y se pierda. Ario en Alejandría fue una chispa: pero por no ser sofocada al instante, su llama se propagó a todo el orde"³³.

"... como se lee en el Decreto, XXIV^a, q. 3: "una cosa es la excomunión y otra la extirpación. Pues se excomulga a uno a fin de que su alma se salve en el día del Señor, como dice el Apóstol" (1 Cor. 5, 5). Pero es que, si se extirparan totalmente los herejes por la muerte tampoco va contra el mandato del Señor³⁴, el cual se ha de entender para el caso en que no se puede arrancar la cizaña sin arrancar el trigo: según se dijo antes (q. X, a. 8, ad 1) al hablar de los infieles en general"³⁵.

Como se ve, la alusión a los judíos y a los herejes en la q. X, art. 11, al hablar de los infieles en general, indica claramente, a pesar del título del artículo, la validez universal del principio de tolerancia establecido por Santo Tomás. Pero todavía se confirma más este amplio valor y alcance, según habíamos indicado, por lo que se afirma en los arts. 8 y 9 de la misma cuestión décima.

4. MEDIDA DE LA INTOLERANCIA Y DE LA TOLERANCIA

En efecto, en el art. 8, aunque el epígrafe reza "*si los infieles han de ser compelidos a abrazar la fe*", el contexto de todo él, sobre todo las *objecciones 1.^a y 4.^a*, hablan de una coacción general que prácticamente se traduce en la medida de la intolerancia; como si dijera *hasta qué punto se les ha de impedir en su actitud religiosa*, que, por definición, es contraria a la de la Iglesia³⁶. Y la respuesta viene a ser: 1) *con respecto a los paganos y judíos*: a) no se les debe obligar a abrazar la fe, porque "creer es cosa voluntaria" (*credere est voluntatis*); b) se les puede forzar a que depongan su actitud hostil hacia la Iglesia (*ut fidem non impediunt vel blasphemias, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus*), si tienen los fieles poder para ello (*si facultas adsit*)³⁷. Luego, *a sensu contrario*, se les debe tolerar incluso esto si, de no disponer de medios eficaces, la situación de los fieles viniera a resultar peor.

³³ 2.2., q. XI, a. 3 in corp.

³⁴ Contesta a la objeción tercera, que se apoya en las palabras de Mat. 13, 30: "*Dejad a uno y a otro crecer hasta el día de la siega*"...

³⁵ 2.2., q. XI, a. 3 ad tertium.

³⁶ Lo mismo puede entenderse en la q. XI, a. 3, obj. 1.^a et ad 3 um.

³⁷ 2.2., q. X, a. 8 in corp.

2) *Con respecto a los herejes y apóstatas*: a éstos se les debe obligar, incluso por medio de coacciones físicas, a que cumplan lo que prometieron³⁸; porque si bien el abrazar la fe es cosa voluntaria, por el contrario el mantener la fe recibida es cosa necesaria (*accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis*)³⁹. Ahora bien, según se afirma en la *respuesta ad primum*, esto sólo puede hacerse cuando el supuesto delito es tan manifiesto y aparece tan execrable a los ojos de todos, que carezca en absoluto de defensores o no los tenga tales que puedan dar lugar a escisión en la comunidad⁴⁰. Por donde se vuelve a la razón del mal menor.

En el art. 9 se confirma el valor del principio de tolerar en sentido positivo, es decir, *hasta cuándo se puede tolerar*. Siguiendo el enunciado del artículo podría expresarse así: *¿Se puede tolerar a los infieles de modo que hasta esté permitido comunicar con ellos?* La respuesta viene a ser la misma del bien a conseguir o del mal a evitar. Viene enunciada en el párrafo último del *cuero* del artículo: “debemos distinguir condiciones diversas de personas, ocupaciones y tiempos”. Si los fieles son firmes en la fe, de tal manera que de su comunicación con los infieles se puede esperar la conversión de éstos, entonces pueden tener trato con los paganos y judíos, “sobre todo si urge la necesidad”. Si son sencillos y débiles en la fe, de modo que más bien se puede temer su perversión, se les prohíbe la comunicación, especialmente una familiaridad excesiva o innecesaria⁴¹.

Para el caso concreto del *trato con los herejes*, que es lo que más directamente interesa a nuestro estudio, es de aplicación aquí cuanto dice Santo Tomás en el comentario *In Matheum* cap. XIII y, sobre todo, su doctrina *Quodlibet. X, quaest. 7, art. 1*, donde se pregunta precisamente esta misma cuestión: “si se debe comunicar con los herejes” (*utrum haereticis sit communicandum*). De ello hemos tratado suficientemente en páginas anteriores. Y hemos podido apreciar que la actitud de Santo Tomás respecto de los herejes, habida cuenta de las circunstancias históricas, no era precisamente de lo más rígida.

Todavía tenemos otro valioso testimonio de la doctrina del Angélico sobre la tolerancia de los herejes. Se trata del *Scriptum super quattuor libris Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, escrito por el Santo en París, siendo Bachiller sentenciario (1254-1256). Concretamente lo tenemos en el comentario al *libro IV, distinción XIII, cuestión 2, artículo 3*: “*utrum haeretici sint sustinendi*”. Sin duda se trata del antecedente más directo del *art. 3, quaest. 11 de la 2ª 2ª. utrum haeretici sint tolerandi*. La solución aquí parece ser más generosa. En efecto, en el cuerpo del artículo, a pesar de partir de que la herejía es “un vicio contagioso” y de admitir que, pese a la hipotética misericordia de la Iglesia, “iudicio saeculari possunt juste occidi”; sin embargo,

³⁸ *Ibid.*

³⁹ a. 8 ad tertium.

⁴⁰ a. 8 ad primum.

⁴¹ 2.2., q. X, a. 9 in corp.

admite una cierta disimulación por parte de la Iglesia, cuando se trata de herejes tranquilos, es decir, que no se dedican a corromper a otros. Y en este caso, además, a pesar de la excomunión, se permite el trato con ellos a los fieles, que estén firmes en la fe, para que intenten su conversión. He aquí el razonamiento completo:

“... la herejía es un mal infeccioso (*infectivum vitium*). Por lo que 2 Tim. 2 dice que contribuyen mucho a la impiedad y que el lenguaje de ellos (los herejes) se infiltra como un cáncer: y por eso la Iglesia los excluye de la convivencia de los fieles, sobre todo a aquellos que corrompen a otros: para que los sencillos, que fácilmente pueden ser corrompidos, estén separados de ellos no sólo con el pensamiento, sino también corporalmente; por lo cual son encarcelados por la Iglesia y arrojados fuera. Pero si no corrompieran a otros, podrían también ser tratados con disimulo (*caelari*): y los que estén firmes en la fe pueden convivir con ellos en la vida social (*corpore conversari*) para que los conviertan, pero no en las cosas divinas, porque son excomulgados. Por lo demás, según el juicio secular, pueden ser matados lícitamente y ser despojados de sus bienes, aunque no corrompan a otros, porque son blasfemos para con Dios y observan una falsa fe: por lo que con mayor razón pueden ser castigados éstos que los que son reos de esa majestad y los que acuñan moneda falsa”⁴².

CONCLUSIÓN

Como se ve, pues, la actitud de Santo Tomás con respecto a los disidentes no es tan intolerante, como a veces suele afirmarse. Ni siquiera en el caso concreto de la herejía. Y ello, a pesar de partir de un planteamiento político-social teocéntrico, prevalentemente objetivo, y de atender a una herejía *actual*, es decir, la de aquellos que positivamente resisten a la fe, que recibieron “en la manifestación misma de la verdad”⁴³. Atendiendo al principio del mayor bien a conseguir o del menor mal a soportar, admite la tolerancia para con los infieles y los herejes, según los casos, “vistas las circunstancias especiales de personas, ocupaciones y tiempos”⁴⁴.

Hay que reconocer, no obstante, que la actitud de Santo Tomás en este aspecto es todavía fundamentalmente negativa (*tolerancia = mera permisión*)⁴⁵ y orientada principalmente en el sentido de una defensa de la verdad (*objetivismo*)⁴⁶; y que, aunque ciertamente no desatiende del todo el aspecto personal —de los fieles, en primer lugar (“*propter bonos*”⁴⁷, “*sine extirpatione tritici*”)⁴⁸, de los no fieles también (paganos, judíos o herejes), que, tra-

⁴² *In IV Sent.*, dist. XIII, q. 2, a. 3.

⁴³ 2.2., q. X, a. 5 in c.

⁴⁴ 2.2., q. X, a. 9 in c.

⁴⁵ Cfr. nuestro estudio: *La libertad religiosa como derecho de la persona* (Madrid, 1970), pág. 40.

⁴⁶ *In IV Sent.*, dict. XIII, q. 2, a. 3; 2.2., q. XI, a. 3.

⁴⁷ *In Math.*, cap. XIII.

⁴⁸ 2.2., q. X, a. 8 ad primum.

tados con tolerancia, pueden convertirse en buenos ⁴⁹—, prevalece, sin embargo, en este planteamiento la orientación objetiva y queda la persona del disidente —sobre todo la del hereje— relegada a la categoría de error religioso y de mal social, sin posibilidad alguna de exigencias personales en la vida de la comunidad.

A esta otra visión personalista del problema va a contribuir Santo Tomás a través de su doctrina sobre la ignorancia y, más concretamente, sobre el valor normativo de la conciencia errónea.

5. DOCTRINA DE SANTO TOMÁS SOBRE LA IGNORANCIA Y SOBRE LA CONCIENCIA ERRÓNEA.

1. *De la ignorancia* trata el Angélico como factor influyente en la moralidad del acto humano. Supuesto que el acto humano debe ser voluntario y que la voluntad, como potencia ciega, necesita de la luz del entendimiento para determinarse en un sentido concreto ⁵⁰, la falta de conocimiento adecuado puede restar eficacia a la decisión de la voluntad, causando el “involuntario” y quitando, en consecuencia, responsabilidad ⁵¹.

Ahora bien, no toda ignorancia influye de modo negativo en la voluntariedad. Distingue Santo Tomás entre ignorancia *concomitante*, ignorancia *consecuente* e ignorancia *antecedente*, según que acompañe, siga o preceda el acto de la voluntad.

La *concomitante*, puesto que simplemente acompaña a una voluntad ya decidida, no quita voluntariedad. La *consecuente* sólo produce involuntariedad accidentalmente, en cuanto que precede a un acto de la voluntad, que tal vez no se daría, si hubiera el conocimiento oportuno; pero no resta responsabilidad porque la misma ignorancia es querida: bien directamente, como cuando alguien busca la ignorancia para delinquir más libremente, bien de modo indirecto, como cuando uno por efecto de la pasión o de la costumbre, decide mal por no considerar en aquel momento algo que pudo y debió tener presente, o cuando por negligencia no procuró aprender lo que debía saber. Y así llama Santo Tomás voluntaria la ignorancia de los principios universales del derecho, que uno está obligado a conocer. La ignorancia *antecedente*, puesto que precede a todo acto de la voluntad y es ocasión de querer lo que de otro modo no se hubiera querido, es la que verdaderamente quita esta voluntariedad y, en consecuencia, también la responsabilidad: como cuando uno obra por desconocer una circunstancia, que no tenía por qué conocer y que, de haberla conocido, habría frenado el acto de la voluntad ⁵².

Abundando en esta doctrina, al tratar de las raíces del pecado en el hombre (“*de causis interioribus peccati*”), aplica el Angélico los principios ante-

⁴⁹ *In Math.*, cap. XIII; 2.2., q. X, a. 11 in c.

⁵⁰ 1.2., q. VI, a. 1.

⁵¹ 1.2., q. VI, a. 8.

⁵² *Ibid.* in corpore.

riormente expuestos, cuando estudia “la ignorancia como causa del pecado por parte de la razón”⁵³. Por supuesto, admite la posible influencia de la ignorancia en el acto pecaminoso⁵⁴. Respecto de la culpabilidad de la misma ignorancia (“*utrum ignorantia sit peccatum*”)⁵⁵, Santo Tomás distingue nuevamente entre la *nesciencia*, que es “simple negación de la ciencia” y la *ignorancia* propiamente dicha, “que supone privación de ciencia” acerca de aquellas cosas, que el hombre por naturaleza está capacitado para conocer. “De estas cosas —dice— algunas debe uno conocerlas, a saber, aquéllas sin cuyo conocimiento no se puede realizar correctamente el acto a que se está obligado. De ahí que todos en general tengamos que conocer las cosas de la fe y los preceptos universales del derecho; y cada uno en concreto lo que se refiere a su estado o profesión. Pero hay otras cosas, que, aunque en principio se tenga capacidad para conocerlas, no se está obligado a ello, a no ser en un caso concreto, como son los teoremas de la geometría o ciertas circunstancias particulares. Ahora bien, es evidente que quien no se preocupa de tener o hacer aquello que debe tener o hacer, peca con pecado de omisión. Luego la ignorancia de aquellas cosas, que se deben saber, es pecado, por la negligencia que supone. Claro que a nadie se le imputa como negligencia el desconocer cosas, que no están a su alcance. Precisamente a este caso se aplica el nombre de ignorancia *invencible*, porque se trata de un conocimiento que no puede adquirirse con nuestro esfuerzo. Por este motivo, como no es ignorancia voluntaria, ya que no está en nuestro poder el superarla, no es pecado. En cambio, la *vencible* es pecado, cuando se trata de cosas que debía uno saberlas; no de cosas que uno no tiene por qué saberlas”⁵⁶.

En el artículo siguiente, al preguntarse sobre “si la ignorancia excusa totalmente del pecado” vuelve a insistir en estas mismas conclusiones:

“Esta negligencia hace que la ignorancia sea voluntaria y pecado, si se trata de cosas que necesariamente debió aprender y pudo hacerlo. No excusa, por consiguiente, totalmente de pecado. Pero, si es una ignorancia del todo involuntaria, bien porque es invencible, bien porque se trata de cosas que uno no tiene obligación de conocer, esa ignorancia excusa absolutamente de pecado”⁵⁷.

Evidentemente, “si fuese una ignorancia, que quitara totalmente el uso de la razón, excusaría totalmente de pecado, como sucede en los furiosos y dementes”⁵⁸.

2. Pero todavía es más decisiva su aportación en *el problema de la conciencia errónea*. Quien primeramente había planteado esta cuestión fue Abelardo (s. XII), en su tratado de Moral “*Scito teipsum*”. Da tal importancia

⁵³ 1.2., q. LXXVI, a. 2.

⁵⁴ *Ibid.* a. 1.

⁵⁵ *Ibid.* a. 2.

⁵⁶ *Ibid.* in corpore.

⁵⁷ 1.2., q. LXXVI, a. 3 in c.

⁵⁸ 1.2., q. LXXVI, a. 3 ad tertium.

Abelardo al consentimiento interno que, para él, la intención es la única fuente de la bondad o malicia de los actos. De donde concluye que

“La buena fe de aquellos que, por ignorancia, obran con una intención errónea, impide calificar de pecado, en el sentido propio de la palabra, la acción que ellos creen ser agradable a Dios.

Tal es el caso —añade— de los verdugos de Cristo y tal vez también la de muchos perseguidores de la fe. Estuvieron, pues, exentos de verdadera culpabilidad; pues si el pecado consiste en el desprecio de Dios, mal puede despreciar a Dios quien obra creyendo agraderle”⁵⁹.

Esta tesis de Abelardo fue un escándalo en su tiempo. El Concilio de Sens colocó entre las proposiciones condenadas el “*que no pecaron los que ignorantemente crucificaron a Cristo, y que no se puede tomar como culpa lo que se hace por ignorancia*”⁶⁰.

Pero la cuestión estaba planteada. A partir de este momento *los teólogos* la estudiarán más detenidamente y se dividen al respecto en *dos escuelas* distintas:

a) *la escuela franciscana*, llamada también agustiniana, adoptaba una postura conservadora. Su principio era la *prevalencia del orden objetivo*; y, partiendo de la definición de pecado de San Agustín, “*toda palabra, acción o deseo contra la ley de Dios*”⁶¹, venía a sacar esta conclusión: “un juicio de la conciencia, esencialmente falible y variable, no puede prevalecer, como norma de conducta, sobre el orden esencial de las cosas y la ley inmutable de Dios”⁶²;

b) la otra, más influenciada por el *punto de vista subjetivo* de Abelardo, tiene como principales representantes a San Alberto Magno y su discípulo Santo Tomás de Aquino. Estos parten de la *glosa* de Rom. XIV, 23: “*Omne quod non est ex fide, i.e., contra conscientiam, peccatum est*”. Su principio es que el acto moral procede de la voluntad y se especifica por el *objeto*; pero este objeto no es el objeto en sí, sino *tal como lo propone la razón* o la conciencia⁶³.

“Ahora bien —expone Sto. Tomás—, puede ocurrir *per accidens* que haya discordancia entre el objeto en sí y el objeto tal como lo presenta la razón. Aun en este caso, la voluntad no puede ir contra el dictamen de la conciencia; de lo contrario pecaría.

Y esto tiene valor —insiste santo Tomás contra la sentencia opuesta⁶⁴— no sólo en materias indiferentes, sino también en las que son en sí buenas

⁵⁹ *Scito teipsum*, cap. XII, XIII, XIV: ML 178, col. 653-657.

⁶⁰ DEZINGER: *Enchiridium Symbolorum*, n. 377.

⁶¹ *Contra Faustum*, XXII, 27 = ML 42, 418.

⁶² Cfr. ODOM LOTTIN: *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. III (Louvain, 1948), pág. 416.

⁶³ 1.2., q. XVIII, a. 8 in c.; q. XIX, a. 3 in c.

⁶⁴ SAN BUENAVENTURA: *In Sent.*, 2, dict. XXXIX, a. 1, q. 3.

o malas; pues no sólo lo que es indiferente puede accidentalmente ser representado como bueno o malo, sino que la razón, por error, puede estimar como bueno lo que es malo, o como malo lo que es bueno. Así, por ejemplo, el abstenerse de la fornicación es un bien; pero la voluntad no puede tender hacia él sino en cuanto es propuesto por la razón; y si ésta, por error, lo estima como malo, la voluntad lo aceptará como tal y se hará mala queriendo el mal, no ciertamente un mal en sí, sino lo que es aprehendido como mal por la razón”.

E insiste el Angélico en esta idea poniendo otro ejemplo, que se acerca al de Abelardo, condenado por el concilio de Sens, y que es bastante indicativo para nuestro propósito:

“Igualmente continúa el Santo Doctor— creer en Cristo es en sí bueno y necesario para la salvación; pero la voluntad no se dirige a ello sino bajo el aspecto en que es presentado por la razón. Luego si la razón propone ese acto como malo, la voluntad, al tender hacia él, obra el mal, no ciertamente porque sea malo en sí, sino por la aprehensión accidental de la razón”⁶⁵.

“Por consiguiente --termina santo Tomás-- se ha de afirmar absolutamente que toda voluntad en desacuerdo con la razón, sea ésta recta, sea falsa, es siempre mala”⁶⁶.

¿Quiere esto decir, entonces, que la voluntad debe seguir siempre a la conciencia, aunque sea errónea? En otras palabras: *el que siga la conciencia errónea ¿está siempre libre de pecado?*⁶⁷.

Esta otra cuestión, lógicamente unida a la anterior, la reduce Santo Tomás a la pregunta de “si la conciencia errónea excusa”. Y contesta reproduciendo su anterior doctrina sobre la ignorancia:

“En efecto --prosigue--, se dijo antes que la ignorancia a veces causa el involuntario y a veces no. Y, como el bien y el mal consisten en el acto en cuanto voluntario, es evidente que la ignorancia, que hace al acto involuntario, lo priva de toda cualificación moral, buena o mala; no así la que no causa el involuntario.

Ahora bien, también se dijo anteriormente que la ignorancia de algún modo voluntaria, sea directa o indirectamente, no produce el involuntario. Y entiendo por ignorancia directamente querida la que proviene de negligencia, como la de quien no quiere aprender lo que está obligado a saber.

En consecuencia, si la razón o la conciencia se equivocan por error voluntario, directo o indirecto, por ser error de lo que se debía saber, este error no excusa de que la voluntad, conforme con una razón o conciencia así errónea, sea mala. Mas, si el error hace el acto involuntario por ignorancia de alguna circunstancia sin negligencia alguna, dicho error excusará de toda culpa a la voluntad que obedece a la razón o conciencia así errónea”⁶⁸.

⁶⁵ Cfr. en relación con esta afirmación: 2.2., q. 1, a. 4 ad secundum y el comentario de CAYETANO.

⁶⁶ 1.2., q. XIX, a. 5 in c.

⁶⁷ 1.2., q. XIX, a. 6.

⁶⁸ *Ibid.* in corpore.

El problema radica ahora en saber qué cosas puede el hombre ignorar de modo completamente involuntario. Sobre esto no es muy explícito Santo Tomás en este artículo. Podía habernos remitido aquí, como por dos veces había hecho anteriormente, a su doctrina sobre la ignorancia. Pero no lo hace. Tal vez no se atreva⁶⁹. De momento niega valor excusante a la ignorancia de la ley divina, "porque es cosa que se debe saber", y cita como excusa válida la ignorancia no negligente de alguna circunstancia. Es curioso, sin embargo, que esta circunstancia, cuya ignorancia no negligente excusa de pecado, que ilustre con el ejemplo del que ignora el hecho de que la mujer, con la que yace y que le pide el débito, no es su esposa. Esto parece en contradicción con lo expuesto por el Santo Doctor al estudiar "qué ignorancia sea pecado", y que, en cierto modo puede responder también a la presente cuestión. Reproducimos el texto:

"De entre las cosas, para cuyo conocimiento está el hombre capacitado por naturaleza —dice en *1.2 q. 76 a. 2 in corpore*— hay algunas que se deben conocer: a saber, aquellas sin cuyo conocimiento no se puede realizar correctamente el acto a que se está obligado. De ahí que todos en general tengamos que conocer las cosas de la fe y los preceptos generales del derecho; y cada uno en concreto lo que se refiere a su estado o profesión. Pero hay otras, que aunque en principio se tenga capacidad para conocerlas, no se está obligado a ello, a no ser en un caso concreto, como son los teoremas de la geometría o ciertas circunstancias particulares.

Ahora bien, es evidente que quien no se preocupa de tener o hacer aquello que debe tener o hacer, peca con pecado de omisión.

Luego la ignorancia de aquellas cosas, que se deben saber, es pecado, por la negligencia que supone. Claro es que a nadie se le imputa como negligencia el desconocer cosas, que no están a su alcance. Precisamente a este caso se aplica el nombre de ignorancia invencible, porque se trata de un conocimiento, que no puede adquirirse con nuestro esfuerzo. Por este motivo, como no es ignorancia voluntaria, ya que no está en nuestro poder el superarla, no es pecado. En cambio, la vencible es pecado cuando se trata de cosas, que debía uno saberlas, no cuando se trata de cosas que uno no tiene por qué saberlas".

Aunque hayamos abusado de la cita, creemos que es bastante expresiva. No en vano el propio Santo Tomás alude a ella, en su respuesta *ad tertium*, como único modo de evitar la perplejidad de quien se ve, por una parte obligado a no apartarse de su conciencia errónea, pero, por otra, no se vería excusado de falta al seguirla⁷⁰.

⁶⁹ Dado el clima de polémica en que vivió y enseñó: cfr. CHESTERTON: *Santo Tomás de Aquino* (B. A., 1959), cap. III; S. RAMÍREZ: *Suma Teológica. Introducción general*, ed. BAC, t. I (Madrid, 1964), págs. 13-22.

⁷⁰ 1.2., q. LXXVI, a. 2 ad tertium.

6. IGNORANCIA Y ERROR EN LA FE

Ahora bien, ¿qué decir de toda esta doctrina con relación a los infieles y herejes? ¿Se pueden considerar libres de pecado en su falta de fe en virtud de su propia ignorancia?

Santo Tomás mismo hace la aplicación, aunque ciertamente no sea muy explícito en todas sus consecuencias.

1. *Con respecto a los infieles*, admite sin lugar a dudas la posibilidad de ignorancia invencible acerca de las verdades de la fe cristiana para aquellos que nunca oyeron hablar de las mismas. Dice, en efecto, textualmente:

“Los infieles tienen ignorancia de las cosas que pertenecen a la fe, porque ni las ven ni las saben como tales, de modo que conozcan que deben ser creídas”⁷¹.

Y, según la propia definición del Angélico, cuando “se trata de un conocimiento, que no puede adquirirse con nuestro esfuerzo”, no cabe negligencia y se le aplica el nombre de ignorancia invencible⁷². Lo confirma esta otra consideración del tratado *De Fide*:

“Pero, si se toma (la infidelidad) en cuanto pura negación (de la fe), como en el caso de aquellos que nada oyeron de la fe, no tiene razón de pecado, sino más bien de pena, porque esta ignorancia de las verdades divinas es consecuencia del pecado de nuestros primeros padres”.

La consecuencia fluye a renglón seguido:

“Luego estos infieles (en oposición a los que no quieren oír hablar de la fe o la desprecian) se condenan ciertamente por otros pecados, que no se pueden perdonar sin la fe, pero no se condenan por pecado de infidelidad”⁷³.

Pero, evidentemente, esta conclusión es incompleta. El otro término, que late implícito en esta afirmación, aunque Santo Tomás no lo aflore, es que, si no tienen otros pecados, no se condenan. No afirmamos absolutamente “la salvación”, porque esto nos llevaría ya al problema de la capacidad natural del hombre para la visión beatífica, en la que coloca Santo Tomás “la perfecta binaventuranza”⁷⁴ y que es tema todavía bastante oscuro en teología⁷⁵. Pero no se excluye, incluso en la misma doctrina de la *Summa*, la posibilidad de aquella otra bienaventuranza imperfecta, “acomodada a la naturaleza huma-

⁷¹ 2.2., q. I, a. 5 ad primum. Cfr. también 2.2., q. I, a. 4 ad secundum y el comentario de CAYETANO.

⁷² 1.2., q. LXXVI, a. 2 in c.

⁷³ 2.2., q. X, a. 1 in c.

⁷⁴ 1., q. XII, a. 1.

⁷⁵ Referencia de toda la polémica actual puede verse en G. COLOMBO: *La discussione sul desiderio di vedere Dio*, en “Problemi e orientamenti di Teologia dommatica” a cura della P. Facoltà Teologica di Milano (Milano, 1957) I, págs. 578-607.

na, a la que el hombre puede llegar por las fuerzas de su naturaleza”, aunque “no, sin embargo, sin cierta ayuda divina”⁷⁶.

2. *Respecto de los herejes* la aplicación directa está en el mismo concepto de herejía. En efecto, para Santo Tomás, la herejía supone un error voluntario y pertinaz acerca de las verdades de la fe, mantenido por quien ha recibido la fe cristiana⁷⁷.

Por consiguiente, supuesto el depósito de la fe (que puede ser directa o indirectamente propuesto por la Iglesia⁷⁸), *la herejía, como actitud humana*, exige error voluntario y pertinaz por parte de quien ha profesado ya la fe de Cristo.

Ahora bien, según lo dicho anteriormente, para el Angélico no hay error voluntario cuando se da una ignorancia no culpable (ya sea por ser invencible, ya porque, aun siendo superable, tenga por objeto algo que no se está obligado a conocer).

Luego, en principio, paralelamente a como se dijo de los infieles, la ignorancia antecedente y no culpable puede quitar responsabilidad a una actitud religiosa objetivamente herética. Teniendo, además, presente que, según enseña el mismo Doctor Angélico, la fe respecto de una verdad no empieza a ser obligatoria sino cuando se ve que debe ser creída, o por la misma evidencia de los signos con que se presenta, o por otra circunstancia, que pueda engendrar en nosotros esta misma certeza⁷⁹, como sería la autoridad de los testimonios, según aclara el Card. Cayetano comentando este pasaje. Sólo cuando, a pesar de todas estas precisiones, se da un error verdaderamente voluntario, confirmado con una actitud pertinaz, como es de suponer en el hereje tal como lo entiende Santo Tomás, es decir, el hereje *actual*, que rechaza la fe recibida⁸⁰, —no el nacido y educado en la herejía, como es el caso más frecuente en nuestros días—, entonces se verifica la herejía en su verdadero sentido teológico.

Estas ideas están expuestas en diversas cuestiones de la *Suma teológica*, especialmente en el tratado *De Fide*⁸¹. Pero donde de modo más ordenado se contiene esta doctrina del Angélico es en el comentario al texto paulino de 1 Cor. c.XI: “*oportet haereses esse*”. A él parecen aludir sus explicaciones de la *Suma*:

“Conviene saber —dice santo Tomás comentando el texto citado— que, como afirma san Jerónimo en su comentario a la carta a los Gálatas, la palabra “herejía” en griego significa *elección*; en cuanto que supone que cada uno elige para sí aquella doctrina, que estima ser la mejor. De donde

⁷⁶ 1.2., q. LXII, a. 1 in c.

⁷⁷ 2.2., q. XI, a. 2 ad tertium (ad sensum); 1, q. XXXII, a. 4 in c. (ad sensum).

⁷⁸ 1, q. XXXII, a. 4 in c.

⁷⁹ 2.2., q. I, a. 4 ad secundum.

⁸⁰ 2.2., p. X, a. 5 in c.

⁸¹ Puede verse entre otros: 1, q. XXXII, a. 4; 2.2., q. V, a. 3 y q. XI, a. 2 ad tertium.

se siguen dos consecuencias. Primero, que pertenece al concepto de herejía el seguir, como por propia elección, una doctrina privada en lugar de la doctrina pública, recibida de Dios. Segundo, el adherirse pertinazmente a esta doctrina. Pues toda elección supone una adhesión firme: de ahí que se llame hereje a quien, despreciando una doctrina de fe, recibida de Dios, sigue pertinazmente su propio error.

Ahora bien, una verdad puede pertenecer a la doctrina de la fe de dos modos: De modo directo, como los artículos de la fe, que precisamente se proponen para que sean creídos. Por lo que todo error acerca de ellos hace de suyo a uno hereje, si se da pertinacia. Pues nadie puede por una simpleza considerarse excusado de tal error, sobre todo si se refiere a aquellas materias declaradas solemnemente por la Iglesia, y que generalmente andan en boca de los fieles, como son el misterio de la Trinidad, el del nacimiento de Cristo y otros dogmas por el estilo.

En cambio, otras verdades pertenecen a la doctrina de la fe de modo indirecto, es decir, en el sentido de que, como tales, no se proponen para que sean creídas, pero que deben ser, sin embargo, aceptadas, porque de su negación se sigue algo contrario a la fe: como, por ejemplo, si se niega que Isaac fue hijo de Abrahám, se sigue algo contrario a la fe, a saber, que la sagrada Escritura contiene falsedad. En este caso no se considera a uno hereje, a no ser que insista tan pertinazmente en su error, que no lo abandone, a pesar de ver lo que del mismo se sigue.

Por consiguiente, la pertinacia por la que uno se resiste a someterse al juicio de la Iglesia en aquellas verdades, que directa o indirectamente pertenecen al depósito de la fe, hace al tal hombre hereje; pues dicha pertinacia está enraizada en la soberbia, en virtud de la cual uno prefiere su propio criterio al sentir de toda la Iglesia. Por lo que dice el Apóstol en *1 Tim. c. VI*: "Si alguno enseña de otra manera y no se adhiere a las saludables palabras de nuestro Señor Jesucristo y a la doctrina, que se ajusta a la piedad, es soberbio y nada sabe, sino que devaría sobre cuestiones y disputas de palabras"⁸².

CONCLUSIÓN

Por consiguiente, para Santo Tomás, no es que no quepa la ignorancia no culpable, o lo que es lo mismo, "la buena fe" del hereje; sino que niega la posibilidad de que un cristiano *hic et nunc* (en su tiempo) pueda hallarse en error acerca de una verdad de la fe de modo involuntario y sin pertinacia.

Cuando varíen las circunstancias históricas, sobre todo con el descubrimiento de América y la escisión de la Cristiandad en el siglo XVI, podrá calibrarse en su medida la culpabilidad de los infieles o de los nacidos y educados en la herejía de modo que les sea aplicable en toda su amplitud la doctrina tomásica sobre la ignorancia.

Ya, a finales del mismo siglo XIII, el franciscano Mateo de Aquasparta, en su comentario al libro de las Sentencias, prevé estas lógicas consecuencias

⁸² *In 1 Cor., cap. XI, lect. IV, super illud "Oportet haereses esse": In omnes D. Pauli Apostoli Epistolas...* (Venetiis, 1562), fol. 84 v.

y reprocha a la doctrina tomista el proporcionar armas a los judíos y a los herejes. Según este sistema, escribe, “los herejes obrarían rectamente haciendo aquello a que se sienten constreñidos y obligados; lo mismo que los judíos, cuando llevaron a Cristo a la muerte; lo que parece absurdo”⁸³.

Por donde, justamente podemos concluir con Lécler: “Malgré la réserve de saint Thomas, dans le domaine des applications pratiques, son adversaire avait bien vu le parti que l'on pourrait tirer des concessions thomistes à la subjectivité”⁸⁴.

FRANCISCO DE PAULA VERA URBANO

*Facultad de Derecho
Granada*

⁸³ *Coment. in Sent.*, inédito, citado por R. HOFMANN: *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge O.F.M.* (Münster, 1941), pág. 175.

⁸⁴ J. LECLER: *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* (Paris, 1955) t. 1, pág. 123.