

II. Abordamos ahora la parte segunda de nuestra investigación. Trataremos de precisar el alcance de la influencia que los principios y elementos derivados de la obra del Doctor Angélico (especialmente la *Summa Theologica*) han ejercido en los escritos de Tomás Moro.

Por cuanto a los autores de la tradición cristiana se refiere, está fuera de duda que Moro poseía un discreto y suficiente conocimiento de los Padres, conocimiento que se fue incrementando a lo largo de su vida estudiosa (vide supra). Hubo también de familiarizarse con un grupo no pequeño de polemistas católicos contemporáneos suyos, entre los que se cuentan ADRIANO DE UTRECHT (t 1523), CATARINO (1484-1553), ECK (1486-1543), SCHATZGEYER (1463-1527), COCHLAEUS (1479-1552), EMSER (1478-1527), PRIERIAS (1456-1523), RODINO (1490-1527), FABRI (1478-1541), etc.

Es muy probable que su conocimiento directo de la Escolástica medieval no fuera muy extenso. Las obras de Moro acusan una cierta utilización de escritos de GRACIANO, BERNARDO de Claraval, BUENAVENTURA, TOMÁS de Aquino —como hemos visto anteriormente—, NICOLÁS de Lira, y JUAN GERSON. Podemos suponer que el rico mundo de la teología medieval se le hizo accesible, indirectamente pero en apreciable medida, a través de los escritos de FISHER, gran conocedor del periodo. En cualquier caso parece inexacta, por minimalista, la opinión según la cual "oultre le droit canon et le Livre des Sentences, (Moro) avait étudié les oeuvres de saint Augustin et l'édition érasmiennne du Nouveau Testament; mais on peut se demander, s'il eut une connaissance assez solide et assez étendue des Pères et des auteurs scolastiques pour pouvoir en faire un usage tout-a-fait personnel" [49].

Para el actual conocedor de la obra de Tomás Moro resultan evidentes varios datos, en otro tiempo ocultos o imprecisamente poseídos. Se cuentan entre ellos la amplitud de los materiales tradicionales con los que nuestro autor forjó sus escritos teológicos (S. Escritura, Concilios, Documentos papales, obras patrísticas, teólogos escolásticos y contemporáneos, etc.); la capacidad de posesionarse plenamente de ese corpus documental y hacerlo servir hic et nunc, con ingenio y profundidad, a las necesidades expositivas y apologéticas de la Fe católica; la peculiaridad e independencia metódica que la obra toda de Moro manifiesta, respecto a la influencia —indudable pero no bien determinada en su alcance, y a veces exagerada— de autores como ERASMO, FISHER, CATARINO, etc.; la renovada y original veste literaria (forma dialogada, estilo coloquial, apelación incesante al sentido común natural y cristiano, contribución humorística y refrescante de los merry tales), que equivale a un hallazgo afortunado y altamente expresivo de la teología católica renacentista.

Hay que insistir en el hecho de que los escritos de Moro no constituyen, ni apuntan en ningún momento a la construcción de un sistema cerrado y completo de pensamiento teológico. Para los renacentistas había pasado el tiempo de las Sumas. Moro, además, no se consideraba teólogo, y las diversas partes de su amplia contribución en el campo intelectual-religioso fueron compuestas, *ira et studio*, al impulso de situaciones y circunstancias propias de la crisis que le tocó vivir. Nunca tuvo la intención ni tiempo necesario para producir pausada y metódicamente una exposición sistemática de la Fe católica. Su pensamiento escrito, sin embargo, da cumplida razón de toda la Fe de la Iglesia, se deja sistematizar, y ofrece la posibilidad de apreciar en sus obras la unidad admirable de doctrina católica y personalidad de quien la elabora y expone.

Se advierte también en Moro la ausencia de nociones, categorías y términos excesivamente técnicos. Es decir, las expresiones que en Moro encontramos recogen intencionadamente no sólo el común sentir, sino también el

común decir de la Iglesia en su Magisterio y en sus doctores, de modo que prácticamente ninguna se deja conectar inequívocamente a un determinado sistema teológico.

Finalmente, debe tenerse en cuenta que nunca fue preocupación de Moro la búsqueda de soluciones a problemas abstractos en el ámbito de las verdades de Fe. Su interés estuvo siempre centrado en recordar con viveza las afirmaciones católicas, y en ilustrarlas con sencillez e ingenio.

El cómo de las realidades afirmadas y su perfecta sincronía sistemática con principios filosóficos previamente establecidos no llegaron a ocupar su atención. Pero en cualquier caso, el pensamiento religioso de Moro destaca por una coherencia intelectual que es reflejo tanto de la unidad cerrada de la Fe misma que lo soporta, como de una mente que razona y expone con rigor. La lectura de Moro entretiene y divierte, pero no distrae de lo fundamental, porque el autor no trivializa ni disemina los temas que aborda; es lectura que admira, pero no asombra, porque no contiene piruetas intelectuales; deja ver la discrecionalidad de un espíritu con amplios recursos para llegar al lector y moverle, pero jamás sugiere arbitrariedad o indisciplina mental en el manejo y exposición de las ideas.

Tomás Moro significa en su obra teológica, junto con FISHER, la recuperación de una solidaridad católica en lo fundamental a la hora de afirmar —confesar, diríamos— la Fe, y presentar inequívocamente las actitudes y criterios cristianos básicos. Es una solidaridad atenta a lo principal e inmutable de la cosmovisión cristiana, que sabe elevarse por encima de opiniones y matices de escuela, y se presenta en continuidad con los mejores momentos de la tradición religiosa inglesa, una y plural, intelectual y mística.

La crisis del siglo XVI vivida por Moro reproduce la situación difícil en que -dos siglos antes- las peligrosas opiniones de Guillermo de OCKAM y las abiertas herejías de WYCLIFFE sumieron a las escuelas teológicas de Oxford y otros centros ingleses de cultura. Hasta OCKAM y WYCLIFFE, los desacuerdos frecuentes de Predicadores y Menores dejaban ver, sin embargo, la armonía existente en las cuestiones de Fe y modos de acceder a ella. Pero a comienzos del siglo XIV, numerosos teólogos especulativos se aplican a una crítica filosófica de temas y expresiones directamente vinculados a la fe de la Iglesia. La fe resulta así comprometida desde el trabajo teológico. Las doctrinas acerca de Dios, sus atributos y relaciones con las criaturas, la gracia, la predestinación, la libertad humana, y la naturaleza de la Iglesia, entre otras, se ven amenazadas por un nuevo estilo de discusión e investigación en el que una epistemología subjetivista y una imprudente filosofía del lenguaje disuelven el contenido perenne y el sentido único de las afirmaciones católicas. Hizo falta entonces que los mejores espíritus se agruparan en un terreno común para la defensa de la fe y sus presupuestos fundamentales. Desde ese terreno común, habitado por hombres sensibles a los elementos irrenunciables de la verdad católica, se contemplaban como secundarias opiniones de escuela, así como determinadas cuestiones cuya importancia palidecía ahora ante graves afirmaciones y negaciones de la máxima repercusión para la permanencia de la doctrina tradicional.

El desafío de los Reformadores aviva en Moro el compromiso cristiano de proponer y defender la fe genuina de la Iglesia, cometido que nuestro autor va a llevar a cabo a partir de las formulaciones y planteamientos usuales en una teología atenta al decir y sentir del Magisterio jerárquico. Es precisamente en este contexto de fidelidad a lo perenne, cuando habla el *sensus catholicus* del autor, donde Moro hubo de sentirse atraído y estimulado por la doctrina —mucho más católica y universal que particular y tributaria de una escuela— de Tomás de Aquino, de quien va a recoger para sus obras —además de múltiples detalles particulares— muchos criterios básicos y líneas de fuerza.

A ilustrar esta afirmación y a medir su alcance —que es diverso, según los temas abordados por Moro— dedicamos las páginas que siguen.

1. Tomás Moro es un decidido realista. Su obra entera contiene una defensa sencilla, aguda y convencida de la razón humana y sus posibilidades de conocer la verdad, y de la capacidad del lenguaje para reflejar y transmitir válidamente lo que el hombre sabe. A la vista del realismo epistemológico diversamente expuesto y matizado por autores como Buenaventura, Tomás de Aquino, y Duns Escoto, puede afirmarse que los escritos de Moro sugieren una notable cercanía a la doctrina del Doctor Angélico.

Es evidente que Moro no recoge en ningún momento principios o consecuencias del realismo exagerado de un Escoto. Y ello es así, no porque Moro se hay preguntado previamente acerca de las virtudes o deméritos del sistema escotista en este punto, si es que lo conocía con algún detalle. Los análisis del Doctor Sutil son agudezas filosóficas que no le interesan demasiado, porque no contribuyen a su propósito de establecer una base firme para ilustrar y exponer la fe cristiana. Cuando habla de razón, Moro se expresa con sobriedad y viveza. Respira en él el sentido común. Reason tiene en las obras de Moro un significado amplio y flexible, aunque siempre se alude con esa noción a la penetración de la verdad por parte del hombre y al discurso lógico que la acompaña. Razón —término que Moro suele emparejar con otros como wit (ingenio) y nature, que ayudan a describir y determinar su sentido— equivale con frecuencia a sentido común y experiencia sensible, en cuanto posibilidades cognoscitivas que se actualizan en el hombre al contacto con la realidad natural (Cfr. DH, I, 6, pp. 124-127). "Mirada interior del entendimiento" y "mirada del alma" son expresiones sinónimas de razón ("inward sight of the understanding", "sight of the soul", CT, IV, p. 508, 13, 15), que se comparan al ojo corporal en su capacidad de ser impresionado claramente por la visión de las cosas [50].

En un expresivo texto del Diálogo sobre las herejías, Moro formula el postulado central de todo realismo, según el cual las palabras son signos o imágenes de las cosas a través de nuestros conceptos: "todas las palabras, escritas o habladas, son imágenes representativas de las cosas que quien escribe o habla concibe en su mente; del mismo modo que la figura de la cosa formada con la imaginación y concebida en la mente, es una imagen representativa de la cosa misma que el hombre piensa"[51].

Se trata de un enunciado rudimentario —no exento de precisión— de lo que Santo Tomás habría expuesto con la ayuda del instrumento conceptual y terminológico, mucho más depurado, del verbo mental, concepto, signo, especie mental impresa, etc. (Cfr. STh. I, 34, 1, c.; II-II, 55, 4, ad 2; 91, 1, c; II, 60, 6, c, ad 1).

A la afirmación y defensa de la razón acompaña en Moro la admirable y necesaria armonía de ésta con la fe. "El pueblo cristiano lleva la razón en sus inteligencias, y la luz de la fe en sus almas", dirá (DH, I, 3, p. 131F). Moro formula con honradez las objeciones anti-rationales luteranas —radicales e ingenuas, a la vez—, derivadas de la sola fides [52] y trata de mostrar su inconsistencia filosófica y religiosa. "No veo —contesta a su interlocutor— por qué consideras a la razón como enemigo de la fe; a no ser que estimes como enemigo tuyo a todo hombre mejor que tú ..." (DH, I, 23, p. 152 F).

Silogismo y razonamientos pueden alcanzar y producir persuasión, pero el conocimiento puede y debe ir más allá (Cfr. DH, I, 5, p. 125 F). "Hay cosas que parecen estar muy contra la razón, solamente porque están sobre la razón" (Ibidem, p. 125 H) [53]. La fe, en efecto, supera la razón, que puede, sin embargo, resistir orgullosamente a la gracia y no aceptar la fe (Cfr. CT, IV, pp. 508- 509).

En cualquier caso, la razón del hombre necesita complementarse y orientarse con la fe, a la que debe someterse y servir (Cfr. CT, I, p. 65, 2-8; p. 102, 17-19; p. 105, 25-27; IV, p. 508, 25-26), rechazando el señuelo de explicar contradicciones superficiales o aparentes, con un esquema pseudo-intelectual de doble verdad. Como ejemplo de este criterio puede muy bien mencionarse aquí la actitud —descrita por Moro algunos años antes— de los sensatos habitantes de Utopía, que para inquirir acerca de la felicidad y la bienaventuranza "unen a las razones de la filosofía ciertos principios tomados de la religión, sin los cuales juzgan débil e imperfecta por sí misma a la razón para la búsqueda de la verdadera felicidad" (Cfr. Utopía, p. 211).

De otro lado, el hecho de que algunas verdades creídas con fe puedan ser también probadas por la razón [54] no resta mérito al creyente y a su acto de creer [55].

Sobre la armonía existente entre razón y fe, que son, cada una en su esfera, dones de Dios, reposa el equilibrio y fecunda colaboración entre teología (estudio de la S. Escritura, etc.) y filosofía o ciencias profanas. "Nada se ha escrito en la tierra que pueda compararse a alguna parte de la S. Escritura. Pero estimo —dice Moro— que las demás disciplinas, las humanidades, son igualmente un don de Dios que no debe rechazarse: son por tanto dignas de acompañar a la teología como servidoras. Y no soy el único que así piensa..." (DH, I, 22, p. 151 C-D) [56]

2. El tema de la razón, que sirve de propedéutica a una conveniente fundamentación e ilustración de la fe, desemboca en una teodicea de perfil tomista.

"La naturaleza y la razón nos proporcionan buen conocimiento de que Dios existe" [57]. Esta decidida constatación del Diálogo sobre las herejías es como un eco de la temprana doctrina establecida ya en la Utopía, donde se reconoce a la razón la posibilidad y el cometido principal de "encender en los hombres amor y veneración hacia la Majestad divina" [58].

Moro se detiene a hablarnos de esos habitantes de Utopía que no merecen, como otros paganos, los reproches paulinos de Rom. I, porque ellos "al buscar con ayuda de la filosofía los secretos misteriosos de la naturaleza, piensan no sólo recibir de ello gran satisfacción, sino obtener también gracias y favores de su Autor y Hacedor, que estiman ha dispuesto la maravillosa y alegre estructura del mundo, según el modo de obrar de otros artífices, para que el hombre la contemple atentamente con gran afecto. Pues solamente al hombre ha creado con ingenio y capacidad para considerar y entender la excelencia de tan gran obra. Y por tanto, El manifiesta mejor voluntad y amor a quien ve y contempla, admirado y diligente, su obra, y se maravilla ante ella, que a quien, como un auténtico animal irracional sin ingenio y razón, o un ser sin movimiento o sentido, no presta atención a un espectáculo tan grande y maravilloso" [59].

El descubrimiento de Dios por una razón honesta y atenta a la realidad de las cosas es visto por Moro como un proceso anímico en el que el hombre se va distanciando de las tinieblas para acercarse a la luz. Una vez más son los habitantes de Utopía el tipo de hombre natural que se abre paulatinamente a la verdad radical, divina y humana. Los utopianos todos comenzaron gradualmente a abandonar una variedad de supersticiones, para alcanzar un consensus en torno a la religión que razonablemente parece superar a las demás [60]. El prestigio de la razón les ha convencido sobre la inutilidad de la violencia en esta apertura al Dios verdadero, de modo que "aunque sólo existe una religión verdadera, y todas las demás son supersticiosas y vacías, (el rey Utopus) prevé con acierto que la verdad se impondrá al final por su propia fuerza" [61].

La inquisición sincera de una razón sensata colocará a estos hombres en condiciones de coronar su esfuerzo con el tránsito a la fe revelada el día en que Cristo se les haga presente a través de la predicación de la Iglesia. Así, "cuando nos oyeron hablar del nombre de Cristo, de su doctrina, leyes, milagros, y de la no menos maravillosa constancia de tantos mártires... se adhirieron a todo ello con ánimo alegre, quizás por una íntima sugerencia de Dios, o porque lo vieron como cercanísimo a la opinión que entre ellos se tiene por más segura" [62].

Es fácil observar que la exposición moreana parece discurrir por una falsilla de ideas básicas suministradas por un conciso y apretado texto de la Summa, II-II, 178, 1, r, en el que leemos lo siguiente: "Sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest in aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo adducitur".

Las palabras del Doctor Angélico permiten apreciar que Moro ha descrito un camino marcado también por los mismos hitos fundamentales, al precisar la trayectoria del espíritu humano en busca de Dios. Figuran en ese camino la actividad de una razón atenta a las obras de Dios, el paso —de algún modo continuo, pero sobre todo discontinuo: es a la vez paso y salto— a un nuevo orden de conocimiento, el papel decisivo de los signos milagrosos realizados por Cristo en testimonio de su misión divina, y la mutua ordenación de ambos modos de conocer a Dios.

Moro vincula los dos modos o planos —natural y sobrenatural— de acceder al conocimiento de Dios, pero no los confunde. Aunque abierta siempre a la teología, y como en camino hacia ella, su teodicea permanece intacta, claramente dicha, e incluso independiente. No hay en nuestro autor la más leve sombra de ese moderado escepticismo que algunos creen adivinar, por ejemplo, en la obra de Duns Escoto, acerca de la posibilidad racional de conocer la existencia de Dios [63].

3. Conectado con el tema del conocimiento de Dios Y, sobre todo, como testimonio de las divinas

iniciativas a favor de los hombres, aparece en Moro el tratamiento de los milagros.

Nuestro autor dedica mucha atención y muchas páginas a esta cuestión. En la Utopía diseña ya lo que puede considerarse una definición sintética, aunque suficiente, del hecho milagroso, descrito allí como algo que no ocurre por industria de la naturaleza, y aparece como obra y testigo del presente poder de Dios [64]. Pero es en el Diálogo sobre las herejías donde Moro se extiende ampliamente acerca del milagro, su realidad, origen divino, y valor de prueba.

Como Tomás de Aquino, Moro no trata del milagro en el marco estricto de la teología de la gracia [65], sino más bien en un contexto de gobierno divino excepcional del orden creado, o como acompañante —preparación o secuela— de la revelación divina, a la que se ordena (Cfr. STh. I, 105, 7, ad 1).

Trece capítulos en el Libro I del Diálogo son dedicados, total o parcialmente, al milagro, que aparece siempre como motivo de credibilidad (Cfr. DH, I, 5-17) [66].

Junto a esta consideración, es interesante resaltar que para Moro, el testimonio y la fe de la Iglesia entrañan mayor peso y autoridad que los milagros (Cfr. DH, I, 5, p. 124 C), y que nuestro autor insiste con frecuencia en el hecho de que Dios, al obrar milagros, no actúa contra la naturaleza, sino más bien derrama beneficios sobre ella [67].

Después del paréntesis Ockamista, en el que una metafísica insuficiente y un excesivo voluntarismo sugieren en el milagro una ruptura del orden natural creado y una cierta arbitrariedad divina, puede decirse que Moro contribuye a rescatar para la teología de su país y tiempo una concepción del hecho milagroso como "aliquid excedens facultatem naturae" (Cfr. STh. I, 105, 8, ad 2; II-II, 178, 1, ad 3). El milagro no atenta contra las leyes naturales fijadas por el mismo Dios. Simplemente las excede o supera [68]. Procede de la omnipotencia y providente discrecionalidad divinas. Y presupone una docilidad intrínseca de las cosas a la voluntad de Dios (Cfr. DH, I, 6; STh. I, 105, 7, r: "illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur").

4. Las afirmaciones pneumatológicas de Moro, que aunque dispersas en sus obras principales constituyen un cuerpo coherente y articulado de doctrina, se inspiran a todas luces en diversas cuestiones de la Summa Theologica.

Moro no se ocupa especialmente de las procesiones divinas, ni expone con detalle o intención expresa la doctrina sobre la Persona del Espíritu Santo. En múltiples lugares, sin embargo, desarrolla y estudia desde ángulos diversos todo lo referente al Espíritu Santo como principio divino personal que a) vivifica y anima la Iglesia, b) justifica al cristiano, c) da la comprensión de la Fe, y d) asiste la custodia y desarrollo de esa Fe por la Iglesia. La pneumatología de Santo Tomás, omnipresente en el edificio de la Summa, es una ágil construcción perfectamente equilibrada, según la cual el Espíritu Santo se hace presente en la Iglesia de Jesucristo por medio de los elementos visibles, a los que anima y da sentido. El Espíritu divino realiza en la Iglesia la unidad compacta de todos sus elementos constitutivos, y reúne en un único Cuerpo místico —cuya verdadera naturaleza sólo los ojos de la Fe advierten (Cfr. STh. II-II, 1, 9, ad 5; RAL, I, 10, pp. 198-200)— la estructura externa y la savia vital de la gracia, lo visible y lo invisible, lo jerárquico y lo carismático. Tomás de Aquino se coloca de este modo a una distancia inmensa de toda concepción eclesiológica en la que el Espíritu Santo no tenga un lugar definido y preeminente, y de cualquier doctrina pneumatológicas donde el Espíritu sea afirmado a costa de lo visible y jerárquico.

Moro conoce y usa la expresión cuerpo místico para referirse a la Iglesia [69]. Esta Iglesia —la Iglesia católica visible, donde hay justos y pecadores (Cfr. RAL, I, 10, p. 156 s.; DH, II, 3, 181-182) — es verdadera Iglesia de Cristo, la verdadera Iglesia de Cristo, que es su Cabeza: "quod Christus sit vera et solida petra, et verum caput Ecclesiae, sic tamen ut Petrus etiam, et petra sit et Ecclesiae caput sub Christo" (RAL, I, 10, p. 128. Cfr. CT, I, p. 119: "Christ's Church is the known catholic Church"; Cfr. STh. III, 64, 4).

La asistencia de Cristo a su Iglesia no es un simple estar con ella en la S. Escritura (Cfr. DH, I, 20, p. 145). Existe

en la Iglesia algo íntimo e invisible, que es precisamente el Espíritu de Dios. Este Espíritu mantiene el santo cuerpo de la Iglesia, extendiéndose por él a modo de una saludable savia de gracia divina (Cfr. DH, II, 2, p. 180). Es como un secreto instinto de Dios que anima a su Iglesia y le otorga vida (Cfr. *Ibidem*, p. 193 B-D) [70]. El Espíritu Santo, por tanto, deja de estar presente en las ramas que se hayan desgajado del tronco, y todo observador imparcial ocupado en discernir la Iglesia verdadera "reconocerá fácilmente que aunque sea muy grande la parte arrancada violentamente de ella, será una rama seca por falta del Espíritu divino, que permanecerá solamente en Su propia vid" [71].

Locus maior para la pneumatología ad extra de Moro es el texto de San Juan XVI, 13: "Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem". A este texto vincula nuestro autor sus consideraciones en torno al hecho de que "es el Espíritu de Dios quien... obra en su Iglesia y en todo miembro bueno de ella la docilidad y el creer, por los cuales creemos tanto a la Iglesia en todo lo relativo a las palabras de Dios por ella enseñadas y grabadas por Dios en los corazones, sin Escritura, como a sus santas palabras escritas en su Sagrada Escritura" (DH, III, 1, p. 206 D-E). Estas palabras, en las que el Espíritu Santo, gracia increada, es presentado como causa eficiente de la Iglesia y fuente de la Fe (materializada o no en Escritura) en el alma de cada cristiano, vienen a ser una variante de un decisivo texto de Santo Tomás que contiene los mismos elementos: la gracia del Espíritu Santo como virtud medular de la Nueva Ley escrita en los corazones de los fieles por Dios [72]; y los documentos fidei, que contienen determinados aspectos de esa Ley de Cristo [73].

Con esto han quedado establecidos principios que permiten llegar a conclusiones importantes: la Iglesia, que está gobernada por el Espíritu Santo (Cfr. RAL, II, p. 360), no puede equivocarse en las cuestiones relativas a la fe [74].

Lo que podríamos llamar momento estático o primero de esta afirmación supone que el Espíritu de Cristo conserva en la Iglesia ("servat in Ecclesia", RAL, II, 21, p. 598) lo establecido y enseñado por el Señor de una vez para siempre, de modo que en ella han permanecido y permanecen el juicio verdadero y el recto saber de la Fe ("in this common known Church of Christendom ... has ever the true judgement remained and the right savoured taste", CT, I, p. 45, 18-24). Moro se refiere aquí al carácter definitivo de la fe de la Iglesia, y a la inmutabilidad del depósito que en ella se custodia. Se trata de dos postulados que Santo Tomás recuerda también en sendos lugares de la Summa: "Non est expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus Sancti habeatur quam hactenus habita fuerit, maxime ab Apostolis, qui primitias Spiritus acceperunt..." (I-II, 106, 4, r); "Apostoli, et eorum successores, sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae institutae per fidem et fidei sacramenta. Unde, sicut non licet eis constituer aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta" (III, 64, 2, ad 3).

La asistencia del Espíritu Santo, que conserva siempre íntegra la Fe de la Iglesia, se manifiesta asimismo poderosamente cuando lo implícito en la Fe se explicita, y cuando la Iglesia da testimonio de doctrinas y usos apostólicos no contenidos en la letra de la S. Escritura. Es importante recordar aquí que tanto Moro como Tomás de Aquino han escrito en momentos históricos que exigían afirmar, por un lado, el principio de la inmutabilidad de la Fe, y defender, por otro, la presencia en la Iglesia de un magisterio vivo que bajo la asistencia del Espíritu enseña y propone la doctrina inmutable, sin añadir ni quitar nada, según las exigencias de tiempos y circunstancias.

"El Espíritu Santo —escribe Moro— no ha cesado de enseñar a la Iglesia toda verdad, desde el principio hasta la hora presente, y nunca cesará de hacerlo, tanto por su santa y secreta palabra no escrita en la Escritura, pero escrita por El mismo en los corazones de los cristianos, como por su S. Escritura escrita en tablas de piedra o pieles de animales" (CT, I, 4, 7-12).

A partir de la presencia activa del Espíritu Santo en la Iglesia expone Moro su doctrina de la Tradición, para hacer frente a las afirmaciones luteranas de un pretendido desarrollo ilegítimo de la Fe por parte de la Iglesia romana. Es éste precisamente el mismo planteamiento metodológico de Tomás de Aquino, que no solamente se refiere a la legitimidad, siempre que sea necesaria, de una "nova editio symboli", competencia exclusiva del Romano Pontífice [75], sino que hace afirmaciones de tanto alcance como la siguiente: "Apostoli familiari instinctu Spiritus Sancti, quaedam ecclesiis tradiderunt servanda, quae non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiae per successionem fidelium (episcoporum) sunt ordinata. Unde ipse dicit, II Thes. 2, 15: State, et tenete

traditiones quas didicistis, sive per sermonem, scilicet ab ore prolatum, sive per epistolam scilicet scripto transmissam" [76].

Puede decirse que Moro, urgido por la polémica con los protestantes, que sostienen la sola Scriptura, extrae todas las consecuencias contenidas en la doctrina antedicha. Los Apóstoles, y la Iglesia con ellos, no han actuado arbitrariamente al enseñar, por ejemplo, la doctrina sacramentaria tal como es confesada y vivida hic et nunc por el universo católico que obedece a Roma. Las variaciones, reales o aparentes, han sido hechas bajo la autoridad y asistencia del Espíritu Santo. Responden, por tanto, a la voluntad e intención verdaderas de Jesucristo [77].

Ha sido fácil advertir que Moro insiste con vigor y profundidad en aspectos eclesiológicos que al tiempo de Tomás de Aquino eran pacíficamente admitidos (mediación de la Iglesia, su visibilidad, presencia en ella de justos y pecadores, insuficiencia de la S. Escritura, etc.). En estos temas, Moro lleva a cabo una ampliación de cuestiones, explora cuidadosamente —aun en el ardor de la polémica— todo el ámbito de los principios conocidos, y extrae consecuencias obvias que no dejan de ser importantes. Sin embargo, lo que nuestro autor tiene que decir en torno al desarrollo homogéneo de la doctrina responde fielmente no sólo al espíritu sino también a la letra de la Summa Theologica. En la gran obra del Doctor Angélico, el desarrollo de la Fe no es mera cuestión de deducción lógica, ni de revelaciones sucesivas: se realiza, por el contrario, mediante la enseñanza del Magisterio vivo, que es conciencia de la Iglesia, y está asistido por el Espíritu Santo.

Es importante resaltar, al hilo de estas consideraciones sobre la pneumatología de Moro en relación con los temas Iglesia-Fe-Tradición, que nuestro autor apenas presenta puntos de contacto con la pneumatología de Erasmo, un hombre que tanta influencia ejerció en otros aspectos de su pensamiento y actitudes de humanista.

De Erasmo se ha dicho que "no comprendía las más hondas profundidades de la fe, ni las duras necesidades del alma humana. No era místico, ni realista" [78]. Es un juicio tajante que podría sin duda matizarse más. Lo cierto es que el humanista holandés acusa lagunas evidentes y serias en su exposición de muchos aspectos básicos de la fe cristiana, tales como su concepción de Iglesia [79], Magisterio [80], Autoridad del Papado [81], y doctrina sacramentaria.

La pneumatología erasmiana está afectada de graves insuficiencias que impiden al teólogo más irenista reconocer en ella una pneumatología católica. Se cuentan entre ellas un cierto dualismo (Cfr. LB, V, 1043 D; 29 AB; VII, 959 D) procedente del platonismo que impregna la obra toda de Erasmo, y que lleva con frecuencia al autor a enfrenar el Espíritu a la carne (en hermenéutica), y la institución al carisma (en eclesiológica).

Erasmo ve, además, al Espíritu actuando casi exclusivamente sobre el individuo cristiano (teólogo o laico), en su esfuerzo personal para penetrar la Palabra de Dios, o recorrer el camino de la imitatio Christi. La acción vivificadora y docente del Espíritu Santo sobre la Iglesia le es prácticamente desconocida [82].

Erasmo se sitúa así en las antípodas de Moro, al que le vincula una profunda amistad personal, una parecida cosmovisión, y un cierto proyecto de quehacer común en los ámbitos del estudio y la reforma de la Iglesia, durante los años que preceden a 1520. Un examen atento de las dos teologías permite y exige, sin embargo, negar una convergencia doctrinal de importancia entre ambos humanistas.

5. "Quod Ecclesia Christi loquitur... [loquitur de Spiritu Sancto] (83) . "Apud quam (Ecclesiam), si Christus queri iubet de moribus: certe multo magis iubet de fide" [84]. Si Jesucristo nos ha mandado someter dudas y conflictos de orden moral al juicio de la Iglesia, con mayor razón nos ordena hacerlo en cuestiones de Fe.

La autoridad de la Iglesia como instancia última en todo lo relativo a Fe y costumbres es tema frecuente en el pensamiento y escritos de Moro. Se trata de un sencillo y comunmente aceptado principio católico, que recibió en su día precisa formulación en las páginas de la Summa: "Formale obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae. Unde quicumque non inhaeret, sicut infallibilis et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei..." (II-II, 5, 3, r). Por la voz infalible de la Iglesia se hace presente a los cristianos el sentido

verdadero de la S. Escritura y con él la definitio de la Fe.

¿Dónde se deja oír, en qué instancia eclesial se materializa, esa voz última y definitiva de la Iglesia? Nos corresponde ahora abordar brevemente este tema, y constatar que Tomás Moro no se ha expresado en él con claridad y precisión características del Doctor Angélico. Podemos incluso afirmar que en una primera fase de su reflexión teológica, Moro da una respuesta diferente a la de Santo Tomás. Para éste, corresponde al Romano Pontífice, Cabeza vicaria de la Iglesia (Cfr. STh. III, 8, 6) determinar y fijar la Fe ("editio symboli ad auctoritatem Summi Pontificis pertinet", "ad eum pertinet determinare quae fidei sunt", II-II, 1, 10, c; Cfr. II-II, 11, 2, ad 3). No es por tanto una actividad que puede llevar a cabo un Concilio no convocado y confirmado por autoridad papal (Cfr. STh. I, 36, 2, ad 2). El Papa—"qui gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia, et ipse habet plenitudinem potestatis", II-II, 88, 12, ad 3— está por encima del Concilio [85].

Moro reconoce y defiende en el Primado romano su condición de sucesor de Pedro (Cfr. RAL, I, 10, p. 192) y Vicario de Cristo ("Christi Vicarius... divinae vocis oraculum", Correspondence, p. 192, 1012, 1021; Cfr. RAL, Proem., p. 10) [86]; alude a la base bíblica del Primado (Cfr. DH, I, 25, p. 158 G-H), e interpreta Mt. XVI, 18 según la tradición romana ("Since that upon his first confession of the right faith that Christ was God's son, our Lord made him (Peter) his universal vicar and under him head of his Church", DH, I, 18, p. 143 F-G). Ilustra, además, con argumentos históricos la solidez evangélica de la Sede romana (Cfr. RAL, II, 4, pp. 346, 350), e incluye al Romano Pontífice en la medida definición de Iglesia que formula en el Diálogo sobre las herejías (DH, II, 5, p. 185 H).

En otros lugares, argumenta enérgicamente a favor del poder papal sobre las indulgencias (Cfr. Supplication of Souls, ed. Primary Publ. 1970, pp. 123 s.).

Sin embargo, para Moro es el Concilio ecuménico su jeto principal en todo lo que a la fijación de la doctrina se refiere (Cfr. RAL, II, 6, pp. 364, 386; II, 22, pp. 626-8; DH, II, 7, p. 187 B-D; Correspondence, To Dorp, 57; To Margaret, 506, 127-129; y sobre todo los importantes textos de CT, IV, pp. 586, 590; VIII, pp. 922-923). Es también muy cierto que Moro no presenta nunca al Concilio enfrentado al Papa, ni viceversa. Se trata de dos instituciones que expresan y realizan la unidad de la Iglesia, y armónicamente la rigen en el gobierno y en la doctrina. Pero es al mismo tiempo verdad que nuestro autor—influido por una eclesiología proclive al Conciliarismo— no diseña con claridad las mutuas relaciones de Papa y Concilio.

Los escritos de Moro muestran inequívocamente que en su mente se fue operando un lúcido proceso que acercó paulatinamente sus afirmaciones sobre el Primado romano a las del Doctor Angélico [87]. Ahora bien, la coincidencia nunca fue completa, como dejan ver unas líneas de la carta escrita a Cromwell el cinco de marzo de 1534: "never thought I the Pope above the general Council" [88].

6. Procedemos ahora a examinar concisamente algunos puntos de doctrina presentes en los escritos de Moro, que ponen de relieve analogías y diferencias entre nuestro autor y Tomás de Aquino.

En las consideraciones acerca de la gracia, contenidas en el Libro II de la Confutation, donde Moro defiende algunas distinciones escolásticas en torno a esta noción, habla de la gratia gratum faciens como "that grace by which the man is acceptable to God" (p. 205, 25-27) [89]. Es decir, nuestro autor asigna un amplio contenido a esta denominación de la gracia, que en Santo Tomás se aplica exclusivamente a la gracia santificante ("per quam ipse homo Deo coniungitur", STh. I-II, 111, 1). En Moro, la gratia gratum faciens es todo don sobrenatural otorgado por Dios al hombre para su salvación. Algo parecido ocurre con la noción de gratia cooperans, que en la Confutation se refiere a la operación graciosa de Dios con nosotros y unifica en una sola categoría de gratia la gratia operans ("mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens") y la gratia cooperans ("mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae", STh. I-II, 111, 1) de Tomás de Aquino [90].

Moro se refiere en el mismo texto a la gratia praeveniens ("the grace with which God beginneth to set us a work", CT, II, 205, 32-33), gratia subsequens ("the grace that God giveth a man for the good use of his former grace",

ibidem, p. 206, 8-9), y gratia consummans ("final grace... that perfecteth the thing", p. 206, 13-15). Son aspectos de la gracia cuya descripción está claramente inspirada en STh. I-II, 11,2; 114, 9. De nuevo podemos advertir la tendencia de Moro al uso de nociones y enfoques teológicos que, sin ocultar su filiación, se presentan ante el lector con una cierta discrecionalidad al ser definidos.

7. En la doctrina sobre la causalidad sacramental, Moro permanece estudiadamente en un terreno católico, en un terreno de doctrina común, más bien neutral e indiferente a los diversos sistemas escolásticos precedentes.

Nuestro autor repite incansablemente la enseñanza tradicional, según la cual los sacramentos no son meros signos o prendas que anuncian las promesas divinas, sino verdaderos instrumentos de Dios para infundir la fe y la gracia (Cfr. CT, I, 95, 96) [91]. "Los signos exteriores sensibles en todos los sacramentos y sagradas ceremonias de la Iglesia de Cristo, por una significación que les es común, prometen, significan y obran eficazmente a los ojos de todo hombre cristiano, un don íntimo e inspiración de gracia infundida en el alma, al recibir el sacramento, por el Santo Espíritu de Dios" (CT, I, p. 78, 4-12).

Moro trae a colación el testimonio de los antiguos doctores y Padres [92], pero insiste en que ya el sentido espontáneo de la S. Escritura nos muestra a los sacramentos como instrumentos eficaces de la gracia por voluntad de Dios (Cfr. CT, I, p. 102, 12-13). Todas las concepciones sacramentarias correctas que en la teología cristiana se han basado en diversos argumentos filosóficos y metafísicos, se apoyan en la noción católica que ve en ellos "effectual instruments" (Cfr. CT, I, p. 100, 35; p. 101, 22-28; p. 102, 5; p. 103, 22), "working instruments" (Cfr. CT, I, p. 104, 27, 29); "workers", "instruments", "means", "causes of the grace" (Cfr. CT, I, p. 105, 19-21).

Con esta doctrina, que se cifre a lo básico de la enseñanza magisterial (Cfr. D 695, 741), Moro se sitúa de facto en este tema más cerca de Escoto que de Tomás de Aquino. Como es sabido, Escoto, adversario de la doctrina tomista que ve en los sacramentos causas instrumentales físico-perfectivas de la gracia, hablaba solamente de causalidad eficiente instrumental (Cfr. DThc, IV, 1909 s.).

8. Muchos otros lugares en las obras de Moro presentan puntos de contacto eón doctrinas y expresiones de Santo Tomás. Se cuentan entre ellos, por ejemplo, diversas consideraciones relativas a la "fides charitate formata" (Cfr. RAL, I, p. 120), orden natural y sobrenatural (Cfr. DH, I, 6, p. 127 H), suerte de los niños muertos sin Bautismo (Cfr. Correspondence, p. 171, 222-25), transubstanciación (Cfr. RAL, II, 13, p. 486), comunión a los niños sin uso de razón (Cfr. RAL, II, p. 356), sacramento de la Penitencia descrito como tabla de salvación en el naufragio (Cfr. CT, II, p. 213), etc.

Tampoco faltan definiciones que manifiestan en Moro al teólogo familiarizado con la Summa [93].

9. Nuestro balance -que no ha pretendido ser exhaustivo- de analogías y diferencias, dependencias claras y distanciamientos menores, entre Moro y Tomás de Aquino, nos ha acercado a la posibilidad de responder sintéticamente a los interrogantes iniciales, que se dejan resumir en uno: aunque Tomás Moro no fue un hombre de escuela, ¿se le puede considerar tomista? No lo fue ciertamente a la, manera, de un Cayetano o un Vitoria. Pero, con esta salvedad, puede decirse que se integra en la tradición teológica que arranca del Doctor Angélico. El mismo Moro no ha rechazado, en polémica con Lutero, el apelativo de tomista. (Cfr. RAL, I, 20, p. 80). Además, el tomismo es mucho más que una escuela teológica. Es ante todo una reflexión sapiencial sobre la totalidad del dogma católico, que recoge, en palabras de San Pio X "lo que ya habían descubierto los más importantes filósofos y doctores de la Iglesia, meditando Y argumentando sobre el conocimiento humano, sobre la naturaleza de Dios y de las cosas, sobre el orden moral y la consecución del fin último" (Motu Proprio Doctoris Angelici, ed. Palabra, Madrid, 1973, p. 452) . Esa reflexión sapiencial está presente en la actitud contemplativa y estudiosa de Moro, y se traduce en su realismo, su sentido común teológico, su apego a la filosofía perenne, su lectura sencilla y religiosa de la Biblia, su fidelidad al Magisterio de la Iglesia. Para Moro, como para Santo Tomás, no hay una sabiduría puramente filosófica.

Hemos visto, además, que nuestro autor hace suyas doctrinas específicas del Doctor Angélico, y adopta

implícitamente principios básicos del sistema tomista. Llega incluso en ocasiones a dependencias casi literales, aunque también escuche otras voces y se muestre atento a otras opiniones.

Como en Santo Tomás, al hablar de los fundamentos en que se asienta la doctrina cristiana, destaca en Moro el rigor y la precisión, que no significan lenguaje esotérico sólo inteligible a iniciados; la preocupación por la totalidad y exposición exhaustiva de los temas, que nunca se traduce en estudio de cuestiones irrelevantes o superfluas; la gran atención a la filosofía, subordinada siempre a la verdad natural de las cosas y a la Sapiencia última; la importancia, en fin, de una razón moderada desde la Fe.

Podemos concluir este trabajo afirmando que con Tomás Moro se proyecta, también en la Inglaterra Tudor, la renovación tomista continental del siglo XVI.

José Morales en dadun.unav.edu

Notas:

⁴⁹ P. POLMAN, L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle, Gembloux, 1932, 352.

⁵⁰ Para Santo Tomás, ratio posee un sentido muy general. Designa básicamente la capacidad del hombre para conocer la realidad. En ocasiones significa lo mismo que intellectus; otras veces se refiere a la acción discursiva de éste. Dos textos de la Summa ilustran a las claras la mente del Doctor Angélico: "Ratio non importat (tantum) discursum, sed communiter intellectualem naturam" (I, 29, 3, ad 4). "Etsi intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus: nomen enim intellectus sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu" (II-II, 49, 5, ad 3).

⁵¹ "All the words that be either written or spoken, be but images representing the things that the writer or speaker conceives in his mind: likewise as the figure of the thing framed with imagination and so conceived in the mind, is but an image representing the very thing itself that a man thinks on". DH, I, 2, p. 117 B-C.

⁵² El capítulo 23 del Libro I del Diálogo sobre las herejías se abre con un argumento del objetor protestante: "as for reason, what greater enemy can you find to faith than reason is, which counterpleads faith in every point? And would you then send them two forth to school together, that can never agree together, but be ready to fight together, and either scratch out other eyes by the way?". Pág. 152 C-D.

⁵³ Moro gusta de razonar e ilustrar la aceptación de lo que no se ve, propia de la fe, a partir del hecho de que la razón acepta también muchas cosas no vistas o experimentadas por los sentidos. El razonamiento suele ser convincente y habla del clima de sentido común que es típico en los escritos de Moro. En ocasiones, sin embargo, al apurar demasiado las comparaciones, difumina la diferencia entre la no-experiencia de lo inteligible propia de los sentidos, y la no-evidencia de la fe, situadas en un plano natural y sobrenatural respectivamente. Aunque resulta obvio decir que Moro tiene muy en cuenta esta distinción, no llega siempre a formularla con la claridad que se deja ver, por ejemplo, en STh. I, I.

⁵⁴ "Haec, tametsi religionis sint, ratione tamen censentur ad ea credenda et concedenda perducuntur", Utopía, Opera latina, Franc., 1689, p. 211. Es precisamente la idea desarrollada por Santo Tomás en STh. I, 2, 2 (Utrum Deum esse sit demonstrabile) y resumida en las siguientes palabras: "nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit" (ad 1). Cfr. II-II, 1, 5, ad 4; 2, 4.

⁵⁵ Cfr. II-II, 2, 10: Utrum ratio inducta ad ea quae sunt fidei diminuat meritum fidei.

⁵⁶ Cfr. STh. I, 1, 5, ad 2. Las mismas ideas reaparecen en un expresivo texto de la Confutation: "Tyndale and his master be wont to cry out upon the pope and upon all the clergy, for that they meddle philosophy with the things of God, which is a thing that may in place be very well done, since the wisdom of philosophy and that we find true therein, is the wisdom given of God, and may well do service to his other gifts of higher wisdom than that is", I, p. 64, 28-34.

- 57 "Nature and reason give us good knowledge that there is God", DH, I, 7, pp. 128 H, 129 B.
- 58 Cfr. Utopía, p. 211.
- 59 Cfr. Ibidem, p. 214.
- 60 Cfr. Ibidem, p. 220.
- 61 Cfr. Ibidem, p. 221.
- 62 Cfr. Ibidem, p. 220.
- 63 Un texto del Diálogo sobre las herejías reafirma y sintetiza estos principios. Dice así: "La naturaleza y la razón nos proporcionan buen conocimiento de que Dios existe. Los mil y un falsos dioses adorados aquí y allá por los paganos demuestran que había y hay en la cabeza de todo hombre un misterioso consenso natural sobre la existencia de Dios; de otro modo no habrían adorado a ninguno. En cuanto a los filósofos, sólo un pequeñísimo número de ellos ha dudado que había Dios, y únicamente se han encontrado uno o dos que lo nieguen. Pero una golondrina no hace verano, y la locura de un número tan pequeño no cuenta ante la cifra total de antiguos filósofos que -como dice san Pablo- han descubierto mediante la naturaleza y la razón que Dios existía, y que era Creador o Gobernador, o ambas cosas, de toda la mecánica de este universo; cuya maravillosa belleza y orden constante muestran que el azar no lo ha creado, y mucho menos lo gobierna...". Cfr. DH, I, 7, pp:1 28 H, 129 A.
- 64 "Nullo naturae proveniunt adminiculo" Utopia, p. 222.
- 65 Cfr. STh. I, 105, aa. 6-8. El Doctor Angélico expone, no obstante, en II-II, 178, 1, las relaciones que existen entre el milagro y la operación de la gracia en el hombre justificado. En este lugar encontramos una enumeración de los principales elementos del hecho milagroso, de la que la breve definición de Moro mencionada arriba parece un resumen. Escribe Santo Tomás: "in miracullis duo possunt attendi. Unum quidem est id quod fit: quod quidem est aliquid excede.ns facultatem naturae. Et secundum hoc miracula dicuntur virtutes. -Aliud est id propter quod miracula fiunt: scilicet acl manifestandum aliquid supernaturate. Et secundum hoc, com.muniter dicuntur signa: propter excellentiam autem, dicuntur portenta vel prodigia, quasi procul aliquid ostendentia".
- 66 Las tres líneas de fuerza de esta definición sui generis, que se subrayan en las palabras que las expresan, son precisamente las tres ideas que Moro recoge para referirse al hecho milagroso: no help of nature, works, wit nesses. También en la Confutation of Tyndale's Answer hay numerosas referencias al milagro, pero en esta obra el tratamiento del tema es un tanto disperso.
- 67 "God might break up the whole world, if he would, and rmake a better by and by, and not only change in the natural course of this world some things to the better. Howebeit God in working of miraeles does nothing against nature, but some special benefit about nature". DH, I, 8, p. 130 A.
- 68 "Ex hoc aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus". STh. I, 110, 4, r.
- 69 "Mystical body", CT, I, p. 82, 17. No dice "cuerpo místico de Cristo". Coincide ya en esto con Tomás de Aquino, STh. III, 8, 3, r ("corpus Ecclesiae mysticum"). Moro no suele incluir, sin embargo, la expresión cuerpo místico en sus definiciones (más bien descripciones) de Iglesia. No figura en las dos más importantes y amplias: "company and congregation of all these nations, that without factions taken, and precysion (dis tinction) from the remnant, possess the name and faith of Christ. By this Church we know the Scripture, and this is the very Church, and this has begun at Christ, arul has had him for their head and saint Peter bis vicar after him and head under him, and always since, and successors of his continually, and have had his holy faith and his blessed sacraments and his holy Scriptures delivered, kept and con served therein by God and his holy Spirit", DH, II, 5, p. 185 H; "Common known catholic people, clergy, lay folk, and all which... stand together and agree in the confession of one true catholic faith, with ali old holy doctors and saints, and good Christian people besides that are already passed this fifteen hundred years before", CT, IV, pp. 480-481.

- 70 Estas consideraciones se asocian estrechamente al pensamiento del Doctor Angélico, tal como es expuesto en textos como el siguiente: "Caput habet manūestam eminentiam respectu exteriorum membrorum: sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivicat et unit: capiti comparatur Christus, secundum visibilem naturam, qua homo hominibus praefertur". STh. III, 8, 1, ad 3. Se trata de un texto capital acerca del tema, prácticamente único en la Suma, y único también entre los textos que Moro pudo conocer. Otras obras donde se hallan lugares paralelos (Compendium theologiae, De Veritate, etc.) estuvieron con toda probabilidad fuera del alcance de Moro.
- 71 "Sed nec fieri potest: quin Equum certo iam et pemorit ecclesiam illam veram: quae perpetua quadam serie propagata est, ab ea: quam olim instituit Christus: et semper incorrupta mansit in fide stirpis, facile sit cogniturus, quantacumque pars ab ea se divulserit: ramum arefactum fore, divini Spiritus expertem: qui nunquam manebit, nisi in sua vinea, in quantulamcumque, rescissis palmitibus, sit redacta". RAL, I, 10, pp. 190-192.
- 72 Moro recogió la misma idea en RAL, II, 7, p. 396: "Ecclesiae fides, dei digitis scriptam in cordibus fidelium".
- 73 "Id quod est potissimum in lege Novi Testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus (sigue una cita de S. Agustín: lex fidei scripta est in cordibus fidelium).
- "Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quae si secundaria in lege nova, de quibus oportuit instruí fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta". STh. I-II, 106, 1, r.
- Y más adelante: "Ad legem Evangelii duo pertinent. Unum quidem principaliter: scilicet ipsa gratia Spiritus Sancti interius data. Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario, scilicet documenta fidei et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus". I-II, 106, 2, r
- 74 "The Church cannot err in any necessary article of Christ's faith". DH, I, 18; CT, I, p. 133. Esta frase se repite incesantemente, como un estribillo, en todas las obras de Moro. Es el eco de otro texto de Santo Tomás ("Ecclesia universalis non potest errare, quia Spiritu Sa cto gubernatur, qui est Spiritus veritatis: hoc enim promisit Dominus discipulis, ro. 16, 13, dicens: Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem". STh. II-II, 1, 9 c) cuyo contenido había encontrado una débil adhesión en la teología inglesa, influenciada aquí en exceso por el escepticismo e insuficiencias eclesiológicas de un Guillermo de Ockam. Como es sabido, para Ockam nadie goza de infalibilidad en la Iglesia.
- 75 Cfr. STh. II-II, 1, 10. Lugares importantes sobre el mismo tema son STh. I 36, 2, ad 1 ("quod i.n S. Scriptura invenitur per verba, ve! per sensum"); ad 2 ("quod implicite continebatur"); II-II, 1, 7 r ("non quantum ad substantiam... sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum"; "quaecumque posteriores crediderunt conti.nebantur in fide praecedentium Patrum, licet implicite") .
- 76 STh. III, 25, 3, ad 4. Idéntico alcance poseen las afirmaciones de III, 64, 2, ad 1: "illa quae aguntur h sacramentis per homines instituta, non sunt de necessitate sacramenti..., ea vero quae sunt de necessitate sacramenti, sunt ab ipso Christo instituta, qui est Deus et homo. Et licet non omnia sint tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari Apostolorum traditione".
- No debe descartarse que los escritos de Duns Scoto hayan influido en este punto sobre el pensamiento de Moro. Se trataría, en todo caso, de una influencia más oblicua, no tan directa y determinante como la de Santo Tomás. Escoto, como era de esperar, da también al Espíritu Santo un lugar importante en la penetración de la fe por la Iglesia. Cfr. Opus Oxon. IV, d. II, q. 3, n. 13 (ed. Vives, XVII, pp. 372 s.).
- 77 STh. III, 25, 3, ad 4. Idéntico alcance poseen las afirmaciones de III, 64, 2, ad 1: "illa quae aguntur in sacramentis per nominesinstituía, non sunt de necessitate sacramenti..., ea vero quae sunt de necessitate sacramenti, sunt ab ipso Christo instituta, qui est Deus et homo. Et licet non omnia sint tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari Apostólorum traditione".
- No debe descartarse que los escritos de Duns Scoto hayan influido en este punto sobre el pensamiento de Moro. Se trataría, en todo caso, de una influencia más oblicua, no tai directa y determinante como la de Santo Tomás. Escoto, como era de esperar, da también al Espíritu Santo un lugar importante en la penetración de la fe por la Iglesia. Cfr. Opus Oxon. IV, d. II, q. 3, n. 13 (ed. Vives, XVII, pp. 372 s.).
- 78 J. HUIZINGA, Erasmo de Rotterdam, 1946, p. 186.

- 79 Cfr. C. AUGUSTIJN, *The Ecclesiology of Erasmus*, *Scrinium Erasmianum*, II, 1969, p. 135 s.
- 80 J. COPPENS, *Ou en est le portrait d'Erasmus théologien*, *Scrinium Erasm.*, II, pp. 589, 593 s.
- 81 Cfr. LB. IX, 371; X, 1279 A; VI, 692-703, 785; V, 336 F, 337 A; IV, 653 D; V, 86 C-D. Allen, IV, 1033, 163-5; 1144, 76; 1167, 343; V, 1313, 28; 1332, 74; 1410, 19.
- 82 Cfr. E.-W. KOHLER, *Die Theologie des Erasmus*, Basel, 1966, I, 115-126.
- 83 RAL, I, 13, p. 224.
- 84 RAL, I, 10, p. 206.
- 85 Cfr. *Summa contra Gentiles*, IV, 76; *Sent.* IV, d. 38, q. 1, a. 4; *De Pot.* q. 10, a. 4, ad 13; *Quodl.* IV, 8, 2; IX, 8, 16; *Contra impugn. Dei cultum*, ce. 2-3; *Contra errores Graecorum*.
- 86 "The Pope Is under Christ Vicary and head of our Church". DH, II, 1, p. 179 G. "All nations have long recognized the Pope not only as Bishop of Rome but as the successor of saint Peter to be their chief spiritual governor under God, and Christ's vicar in earth". CT, V, p. 576, 30-33.
- 87 Las documentadas opiniones de Fisher hubieron de ejercer una grande y saludable influencia en la mente de Moro, que al verse poco seguro e informado científicamente en el tema de la Primacía papal se apoyó prudentemente en el santo obispo de Rochester, testimoniando así un agudo instinto católico. Acerca del creciente papel del Papado en la eclesiología moreana, cfr. J. HEADLEY, *More's Ecclesiology in the revised Responso*, *Complete Works of St. Thomas More*, vol. 5, II, p. 773.
- 88 *Correspondence*, p. 499, 261-262.
- 89 "As the grace given in the Baptism though it be to children, and the grace with which in faith, hope, and charity, man worketh good works, watch, fast, pray, give alms, and such other like as God rewardeth in haeven". CT, II, p. 205, 27-30.
- 90 Cfr. *Complete Works*, vol. 8, III, pp. 1540-1541.
- 91 "Many good virtuous men... have thought that the sacraments have not only God by his promise assisted (standing) to purge the soul and to infuse his grace, but also that he hath used them therein as effectual working instruments in the doing thereof, by reason of a certain influence of his power, whereby he made them mete to work into the soul through the touch of the body". cr, 1, p. 99, 25-32.
- 92 "It seemed to those old holy virtuous doctors, that the sacraments of the new law for the preeminence over them, should of God's special influence have some effectual virtue, force, and power, as an instrument of God in the working thereof". CT, I, p. 100, 9-13.
- 93 Se cuentan entre ellas las de virtud (Cfr. *Utopía*, p. 211; *STh.* I-11, 71, 1 r) y delectación o placer (Cfr. *Utopía*, 212; *STh.* I-II, 11, 1, ad 3; 35, 1 c).