

“FIDES ET MORES” EN LA LITERATURA MEDIEVAL

TEODORO LOPEZ

Son pocos los trabajos dedicados directamente al estudio del significado concreto de la fórmula “fides et mores”. A su vez la escasa literatura sobre el tema centra su atención, de modo casi exclusivo, en torno al concilio de Trento y en menor medida al concilio Vaticano I (1).

El resultado de estos estudios está lejos de llegar a unas conclusiones unánimemente aceptadas. Tal disparidad se explica por el hecho de que los datos que proporcionan las actas conciliares, sobre todo en lo relativo a Trento, son tan poco claras que se prestan a interpretaciones bien diversas. Se podría afirmar —quizá simplificando en exceso lo que de suyo es un tema más complejo— que fundamentalmente el núcleo de las discrepancias

(1) Cfr. M. BEVENOT, *Faith and Morals in the Councils of Trent and Vatican I*, en “The Heythrop Journal”, 3 (1962) 15-30; J. L. MURPHY, *The Notion of Tradition in John Driedo*, Milwaukee 1959, Appendix III, “Faith and Morals at Trent”, 292-300; J. BEUMER, “*Res fidei et morum*” *Die Entwicklung eines theologischen Begriffs in den Dekreten der drei letzten Ökumenischen Konzilien*, en “*Annuaire Historiae Conciliorum*” 2 (1970) 112-134; P. FRANSEN, *Geloof en zeden: notitie over een veelgebruikte formule*, en “*Tijdschr. V. Theologie*” 9 (1969) 315-326; T. LÓPEZ, “*Fides et mores*” en Trento, en “*Scripta Theologica*” 5 (1973) 175-221; M. ZALBA, “*Omnis et salutaris veritas et morum disciplina*”. Sentido de la expresión “mores” en el Concilio de Trento, en “*Gregorianum*” 54 (1973) 679-714.

arranca de la distinta conexión que se establece entre lo significado por el término "mores" y el contenido de la Revelación. Dicho de otra forma, la dificultad consiste en concretar la relación existente entre los dos términos de la fórmula. Pues bien, los distintos estudios, realizados en base a las actas conciliares, discrepan a la hora de concretar estos extremos. De ahí que sea necesario recurrir a otras fuentes en busca de datos que permitan llegar a conclusiones más firmes.

El delimitar con la mayor exactitud posible el contenido concreto y el alcance significativo de la fórmula tiene un interés creciente. De modo claro y directo esta tarea se orienta al servicio de temas doctrinales de indiscutible importancia y actualidad. En concreto tiene un interés inmediato la cuestión que nos ocupa en orden a delimitar el ámbito de la competencia del Magisterio infalible de la Iglesia, y en particular del Romano Pontífice, a tenor de lo definido en el Vaticano I. Así mismo, por citar otro ejemplo, el concretar la relación —y en su caso la implicación mutua— de los dos términos de la fórmula aportará sin duda una valiosa luz a la reflexión teológica sobre el sentido, límites, identidad y especificidad de la moral cristiana, pues ayudará a esclarecer convenientemente la mutua relación entre la fe y sus exigencias de orden práctico (2).

Sin duda la temática en la literatura escolástica y medieval es tan rica en aspectos y matices como difícil de sintetizar, no ya sólo por el tema en sí, sino también por la dificultad que encierra cualquier estudio sobre la literatura medieval. En este sentido tengo en cuenta la sabia advertencia de un gran experto en esta literatura: "Quien se limite exclusivamente a entresacar de los escritos de la Escolástica los llamados lugares clásicos, es decir, los lugares en que se suele hablar en términos generales de un problema determinado, ese tal rara vez llegará a un resultado satisfactorio. Pues un autor por cualquier razón

(2) T. LÓPEZ - G. ARANDA, *Lo específico de la moral cristiana (Valoración de la literatura sobre el tema)*, en "Scripta Theologica" 2 (1975).

y contra lo que se podría sospechar a priori, puede abordar en un pasaje el estudio detenido de alguna cuestión que dejó desatendida en otro. No basta tampoco limitar la investigación a los autores y escritos de mayor nota. Pues puede muy bien ocurrir que los Maestros descuidaran las cuestiones preliminares y los fundamentos generales requeridos para la comprensión de determinados problemas, por ser entonces algo obvio y evidente; ahora bien esas cuestiones y fundamentos podían constituir tal vez el objeto de investigación de un principiante o de unas prácticas de licenciatura... En muchos casos será incluso necesario consultar la literatura canónica y la homilética" (3). Por eso me apresuro a advertir que el presente trabajo no pretende ser otra cosa que una primera aproximación al tema. Destacaré algunos aspectos que, fruto de una primera investigación, considero válidos para dar alguna luz que ayude a concretar el sentido y alcance de la fórmula en esa época. Espero aportar datos y sugerencias que resulten válidas, si bien estoy seguro al mismo tiempo de que existen otros múltiples enfoques, aspectos y detalles que pueden tener gran interés y ser ciertamente sugerentes.

El trabajo será desarrollado conforme al siguiente esquema: un breve estudio del vocabulario teológico (I); algunas matizaciones desde un punto de vista conceptual (II); breve consideración del vocabulario canónico medieval (III) y la enseñanza de los sentidos de la Sagrada Escritura (IV).

I. EL VOCABULARIO TEOLOGICO

La Escolástica incipiente, cuyo comienzo suele situarse en los últimos decenios del siglo XI, se propone una tarea tan importante como delicada y compleja. Se trata de dar una estructura interna a todo el legado doctrinal

(3) A. M. LANDGRAF, *Introducción a la Historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente*, Barcelona 1956, p. 33.

heredado de los Santos Padres, y a la vez establecer conexiones entre las distintas partes y aspectos de los contenidos de la fe. Inicia de esta forma una labor fundamentalmente de síntesis que, en constantes y progresivos esfuerzos, culminará en la obra teológica de Santo Tomás de Aquino.

Uno de los quehaceres más urgentes es la búsqueda de un vocabulario teológico que permita expresar las conexiones doctrinales que se intentan perfilar. La labor no resulta fácil y es muy delicada. Los teólogos de la Escolástica incipiente son conscientes de la importancia que tiene el concretar el significado de los distintos términos para evitar posibles e inútiles controversias (4). Al mismo tiempo los autores tienen presente que se han de tomar especiales cautelas a la hora de introducir nuevos términos en el vocabulario teológico provenientes del campo de la filosofía (5).

Ninguna de estas precauciones pueden afectar a los términos del binomio "fides et mores". Uno y otro son clásicos y de uso frecuente en el vocabulario teológico de los Santos Padres. Incluso como fórmula estereotipada ha sido utilizada, especialmente por S. Agustín (6). Sin pretender matizar el significado preciso, cabe observar que en la mente de S. Agustín la fórmula apunta al con-

(4) "Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperiretur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus" ABELARDO, *Sic et non*, praef. PL 178, 1344.

(5) "Ad hoc ut aliqua locutio in theologia recipiatur, quatuor concurrunt... ut a veritate usus non dissonet ut rei sermo sit consonus, profanae etiam verborum novitates vitandae sunt" ALANO DE INSULIS, *Summa*, praef. PL 210, 111. Efectivamente existe un peligro del que el Magisterio advierte a los teólogos; Cfr. GREGORIO IX, *Epist.* "Ab Aegiptiis", 1228, en DENIFLE, H. y CHATELAIN, E., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Bruselas 1964, p. 114-116.

(6) "Non enim quidquam eorum contra fidem est aut mores fiunt hinc vel inde meliores. His enim causis, id est, propter fidem aut propter mores vel emmendari oportet quod perperam fiebat, vel instituti quod non fiebat. Ipsa quippe mutatio consuetudinibus, etiam quae utilitate adiuvat, novitate perturbat", S. AGUSTÍN, *Epist.* 54,6 PL 33, 203 A; "Nulla disciplina melior gravi prudentique christiano, quam ut eo modo agat, quo agere viderit Ecclesiam, ad quamcumque forte devenerit; quod enim neque contra fidem neque contra bonos mores iniungitur indifferenter est habendum, et pro eorum, inter quos vivitur, societate servandum est" *Epist.* 118, 2, PL 33, 200.

junto de la doctrina cristiana connotando a la vez un doble aspecto de la misma, y constituye como el canon al que han de acomodarse la creencia y la vida del cristiano.

a) *Uso frecuente de la fórmula*

Nada tiene, pues, de extraño que los autores medievales, dada la influencia que en ellos ejerce el obispo de Hipona, conozcan y utilicen la fórmula "fides et mores". Alternan ésta con otros giros terminológicos para expresar el profundo y unánime convencimiento de que la fe católica, la doctrina revelada propuesta por la Iglesia, comporta un doble aspecto, una doble vertiente que brota de la única realidad del contenido revelado. El objeto de la Revelación divina, transmitida en la Iglesia, está constituido de una parte por lo relativo a la naturaleza divina y a los hechos salvíficos, y de otra por las ordenaciones divinas (7). Uno y otro aspecto son igualmente necesarios, hasta el punto de que para la salvación importa decisivamente la "veritas fidei" y la "vitae sanctitas" (8).

Es muy rico y variado el vocabulario con que los autores aluden a la doble vertiente del dato revelado y a la adecuada respuesta del cristiano. Este es el sentido de los binomios "fides-operatio", "credere-operari", "veritas-virtus", "credenda-agenda", "veritas-bonitas" (9). Y es pre-

(7) "Fides autem catholica partim circa ipsam divinitatis naturam, partim circa divina beneficia et quascumque Dei necesarias dispensationes vel ordinationes consistit, quae nobis diligenter Apostolorum vel sanctorum Patrum symbolis expressa sunt" ABELARDO, *Introductio in theologiam*, c. 4, PL 178, 986.

(8) "Veritas fidei et vitae sanctitas non aliunde quam ex Scripturarum fonte auritur, sine quibus impossibile est quemquam salvari" S. BUENAVENTURA, *Determinationes quaestionum*, opusc. 13, q. 3, Ed. Quarachi, p. 339.

(9) "Deinde sequitur praeceptum: Ipsum adorabis, hoc pertinet ad fidem; et ei soli servies, hoc pertinet ad operationem. Fides enim operans ex dilectione perfectum facit, quia nec opus sine fide nec fides cuitempus suppetit accepta est sine opere. Propterea adora recte credendo, servi bene operando" HUGO DE S. VÍCTOR, *De Sacramentis christianae fidei*, pars XII, c. 6, PL 176, 353 A; "insinuant fidem", "instruunt ad bonam operationem" *Ibidem.*, c. 5, PL 176, 352 B; "aedificatio fidei et instructio vitae" S. BERNARDO, *Sermones*, 17, PL

cisamente en este contexto en el que debe situarse la fórmula "fides et mores".

Vamos a citar algunos ejemplos del uso que los autores de la época hacen del binomio, y luego intentaremos hacer una aproximación a su contenido significativo.

La fórmula expresa y agota el contenido de la fe católica, hasta el punto de que la ortodoxia de una persona queda patente en la medida en que sus afirmaciones concuerdan y respetan lo significado por "fides et mores". Por eso Abelardo, que había sido insistentemente tildado de innovador, defiende su ortodoxia diciendo que públicamente ha hablado respetando la fe y las costumbres (10). De ahí también que toda ley, para que verdaderamente tenga razón de ser, ha de atender y estar al servicio de "fides et mores" (11). Y en un contexto similar el papa Gregorio IX, en la célebre carta a los teólogos de la Universidad de París, les exhorta a ser fieles a la doctrina

183, 859 A; "quid credendum et quid operandum" S. BUENAVENTURA, *Collationes in Haexameron*, col. 13, a. 11, Ed. Quarachi, t. V, p. 389; "Doctrina veritatis et disciplina virtutis" RICARDO DE S. VÍCTOR, *Benjamin Minor*, c. 1, PL 196, 1 B; "Quidquid docetur veritas, quidquid praecipitur bonitas" HUGO DE S. VÍCTOR, *De Scripturis et scriptoribus sacris*, c. 1, PL 175, 10-11; "ad fidei aedificationem, vel ad instructionem bonorum operum" *Ibidem*, c. 5, PL 175, 14; "credenda et facienda" NICOLÁS DE LYRA, *De commendatione Sacrae Scripturae*, Prol. PL 113, 28 CD: "credendis et agendis" SANTO TOMÁS, I-II, q. 106, a. 4.

(10) "Multa in scholis multis locutus sum, nec unquam aquas furtivas, vel panem absconditum habui mea doctrina. Palam locutus sum ad aedificationem *fidei sive morum*, quod mihi salubre visum fuit; et quaecumque scripsi, libenter omnibus exposui, ut eos iudices, non discipulos haberem" ABELARDO, *Apologia seu fidei confesio*, PL 178, 105 106. "Ex hoc accipitur quod rectitudo iustitiae generalis consistit in toto statu vitae secundum interiora et exteriora, *secundum fidem et mores*, et ad Deum et ad se et ad proximum" S. ALBERTO MAGNO, *Summa de bono*, q. 3, a. 1 Opera, t. 28, p. 292, Ed. HENRICUS KUHLE y otros, Monasterii Wesfalonum in aedibus Asenhendorff, 1951.

(11) "Omnis lex ad religionem *fidei pertinet vel morum disciplinam*, et quod ad utrumque pertinet perfecte est lex; quod autem ad alterum solummodo aliquid habet de lege, et quod non, non est lex. Si obicitur de legibus humanis, dicendum quod quae *ad religionem fidei vel morum disciplinam* non pertinent leges non sunt, sed abusiones" Paris Nat. Nouv. Acq. 1470, f. 22ra-22va. Cit. por LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, t. II, Lovaina 1957, p. 81.

de los Santos Padres, pues de esta forma en su tarea "vel fidem astruant vel mores informant" (12).

La fe y las costumbres constituyen el objeto directo y primordial de la enseñanza que se nos transmite en la Sagrada Escritura (13). A su vez compendia el objeto de la enseñanza cristiana, pues así como Jacob reunió a sus hijos y los adoctrinó (14), de igual modo los cristianos en la "misma escuela de Cristo" somos instruidos "sub fidei magisterio morumque disciplina" (15).

Quizá uno de los contextos doctrinales en que con mayor frecuencia se utiliza la fórmula es al tratar de la infalibilidad del Magisterio eclesiástico, concretamente para delimitar el objeto de la infalibilidad del Romano Pontífice. De modo especial se aborda el tema con ocasión de las controversias de los franciscanos por cuestión de la pobreza. En la polémica, tanto los autores del rigorismo, como los defensores de Juan XXII, parten del supuesto de que en cuestiones que pertenecen a "fides et mores" el juicio del Papa no puede ser equivocado ni revocado por un Papa posterior. La discrepancia estriba en decidir qué cuestiones están comprendidas bajo la fórmula por todos admitida, y en concreto el tema de si Cristo y los Apóstoles tuvieron más que el simple uso de hecho en las cosas a su disposición (16).

(12) GREGORIO IX, *Epistola "Ab Aegyptiis"*, en *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 116.

(13) "Non ideo data est nobis Sacra Scriptura, ut in ea vana et superflua quaeramus, sed *fidem et doctrinam morum*, et consilia et responsiones ad infinita negotia in Ecclesia emergentia" PEDRO CANTOR, *Verbum abbreviatum*, c. 3, PL 205, 28; "Ad cognitionem naturalium multum potest proficere proprio studio atque ingenio, sed in cognitione modi perveniendi ad vitam per se plus deficit quam proficit, nisi divinae revelationis instructione dirigatur. Et propterea magis data est nobis Scriptura, divinitus et per Spiritum Sanctum revelata, in cognitione *fidei et morum* quam in cognitionem rerum naturalium, licet omnis veritas aliquo modo a Spiritu Sancto esse dicatur" S. BUENAVENTURA, *Comentarium in Sententias*, II, dist. 23, dub. 3, Ed. Quarachi.

(14) Gen. 49, 1.

(15) "Congregemur in eisdem parietibus, in eadem domo Dei, in eadem schola Christi... tamquam filii in domo Patris sub *fidei magisterio morumque disciplina* eruditi" RUPERTO DE DEUTZ, *De Trinitate et operibus ejus*, c. 25, PL 167, 549 D.

(16) Cfr. *Extravagantes Joannis XXII*, t. 14, c. 4.

Entre los partidarios del "rigorismo" cabe citar a Pedro Juan Olivi, que plantea abiertamente la cuestión de si se ha de obedecer al Papa, como a regla indefectible, en las cuestiones de fe y costumbres (17). De modo similar se expresa Miguel de Cesena (18) y Guillermo de Ockham, que hace suyos los argumentos de Cesena contra Juan XXII (19).

Los defensores del Papa utilizaban idénticos argumentos y coinciden en la afirmación de la imposibilidad de

(17) "Quaeritur an Romano Pontifici *in fide et moribus* sit ab omnibus catholicis tanquam regula inerrabili obediendum". Cuestión a la que responde: "Ab omnibus catholicis est Romano Pontifici *in fide et moribus* obediendum" P. J. OLIVI, en DENIFLE y EHRLE, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, III, p. 523-524, Friburgo de Brigovia 1885-1900.

(18) "Et illud quod semel Sancta Romana Ecclesia *pro fide, et fidelium moribus* approbavit, semper teneri debeat acceptum, et quod reprobavit pro reprobo teneri" M. DE CESENA, en BALUZE-MANSI, *Miscelanea*, III, 252, Lucca 1761-1764; "Nonus error est, quod Summus Pontifex in his, quae *ad fidem et mores* pertinent, potest suorum praedecessorum definitiones, et dicta revocare, et ejus contrarium statuere. Quia sequeretur, quod quisvis Romanus Pontifex possit revocare, et destruere omnia *in fide et moribus* a suis praedecessoribus definita. Et sic tota auctoritas Ecclesiae vacillaret, et *in fide et moribus* foret instabilis et infirma" *Ibidem*, 309; "Non est licitum dicere quod Ecclesia Romana semel *in fide vel moribus* erraverit, quia sic tota auctoritas et fides Ecclesiae vacillaret" *Ibidem*, 287.

(19) "Sufficit ostendere quod per aliquam clavem scientiae, sive debeat vocari clavis regni coelorum sive Ecclesiae, sive non, aliquid potest *in fide et moribus* a Romanis Pontificibus deffiniri, et quod sic definitum rite non potest in dubium revocari, nec debeat ejus contrarium deffiniri" G. DE OCKHAM, *Opus nonaginta dierum*, en *Guillelmi de Ockham opera politica*, v. II, p. 834, Manchester 1940-1956; "Quia intentio eorum fuit asserere quod illud, quod *in fide et moribus* semel deffinierunt sive per auctoritatem papalem sive quamcumque potestatem Romani Pontifices, adeo immutabile perseverat, quod aliquid successori non licet revocare in dubium nec contrarium affirmare" *Ibidem*, p. 835; "In deffinitione eorum, quae deffiniuntur *circa fidem et mores*, quodammodo principalius se habet scientia, et in constitutione eorum agibillium, quae de se indifferentia sunt, quodammodo principalius se habet potentia. Quia in deffinitione eorum, quae pertinent *ad fidem et bonos mores*, nihil debet potentia, nisi quod discernit scientia, ita quod in illis potentia debet omnino sequi scientiam; quia si in minimo potentia adversaretur scientiae, deffinitio esset omnino nulla; quia si Papa per quamcumque potentiam deffiniret aliquid contra illud, quod scientia dictat deffiniendum *in fide et bonis moribus*, deffinitio sua nulla penitus esset, immo liceret cuilibet Christiano hoc scienti ipsam detestari, respuere et sicut haereticum reprobare" *Ibidem*, p. 836-837.

error en lo relativo a la fe y a las costumbres. En este sentido se expresa Guido Terreni (20).

La verdad es que estos testimonios, que tienen valor como testigos del empleo de la fórmula en el vocabulario teológico, poco o nada aclaran desde un punto de vista conceptual en orden a comprender el alcance significativo de la misma. Nada tiene de extraño el que unánimemente se emplee la fórmula para delimitar el objeto de la infalibilidad, sobre todo en la Escuela franciscana, pues ya S. Buenaventura la había utilizado en el mismo contexto (21) y también Escoto (22). A su vez, Egidio Romano, discípulo de Santo Tomás, se expresaba en el mismo sentido a principios del siglo XIV (23).

(20) "Nam si *in fidem et moribus* Ecclesia statuit per clavem potestatis et non per clavem scientiae... Ecclesia universalis erret *in fide et moribus* contra illud Lucae 22,32: "Rogavi pro te Petre..." quia qui statuit sine clave scientiae in statuendo errat; quia facit hoc, non discernendi dignum ab indigno, nec iustum ab iniusto, nec verum a falso. Igitur in his quae *circa fidem et mores* Ecclesia statuit per clavem potestatis et non per clavem scientiae errat. Quod sentire de Sancta Ecclesia est haereticum manifeste" G. TERRENI, *Quatuor unum. Concordia Evangelica in quatuor evangelistas*, Coloniae 1631, p. 373. Cit. por B. TIERNEY, *Origins of papal infallibility 1150-1350*, Leiden, 1972, p. 241, not. 2; "Ecclesia in his quae *ad fidem et mores* pertinent, semper statuit directa consilio Spiritus Sancti. Ergo Ecclesia nihil statuit in his quae *ad fidem et mores* attinent per clavem potestatis sine clave scientiae" *Ibidem*.

(21) "...multo fortius tempore veritatis et gratiae revelatae, quando Christi Vicario plenitudo potestatis collata esse dignoscitur, malum esse constat nullatenus tollerandum *in fide vel moribus* eius definitioni dogmatizare contrarium, approbando quod ipse reprobat, reaedificando quod ipse destruit, defensando quod damnat" S. BUENAVENTURA, *Apologia pauperum*, c. 1, n. 1. ed. Quarachi, VIII, 235. Es una alusión a S. Bernardo que escribe a Eugenio III: "Ergo iuxta canones tuos alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus est" S. BERNARDO, *De consideratione*, II, c. VIII, n. 16.

(22) "Et hoc principaliter teneo propter auctoritatem Ecclesiae, quae non errat in his, quae sunt *fidei et morum*" Escoto, *Reportata parisiensi*, IV, d. 11, q. 3, n. 13, en *Opera*, ed. Vivés, t. XXIV, p. 120, Paris 1894; "Ecclesia catholica est communitas maxime vera... igitur ejus testimonio certissime credi potest, et praecipue in illis, in quibus illa plus damnat mendacium, puta de his, quae sunt *fidei et morum*... quae ipsa docet *de fide et moribus*" *Quodlibetum*, q. 14, n. 5, en *Ibidem*, t. XXVI, p. 8-9.

(23) "Nam ad summum pontificem et ad ejus plenitudinem potestatis spectat ordinare *fidei symbolum* et statuere quae *ad mores spectare videntur*, quia, *sive de fide sive de moribus* quaestio ori-

En Santo Tomás se encuentra muchas veces la frase estereotipada "fides et mores" alternándose con otra terminología sin duda equivalente. Voy a hacer un elenco de textos en que aparece el binomio sin ninguna aclaración directa y explícita de su significado.

Donde con mayor frecuencia emplea Santo Tomás la fórmula es en los comentarios bíblicos y concretamente en los que hace a las Epístolas de S. Pablo. El texto de Efesios 4,11 (24) le sirve de ocasión para tratar de la misión de los obispos, que concreta diciendo que lo propio y específico de los obispos es enseñar las cosas que pertenecen a la fe y a las buenas costumbres (25).

Comenta las palabras de S. Pablo a Timoteo en I Tim 2,7 "... doctor gentium in fide et veritate" y entiende

retur, ad ipsum spectat definitivam dare sententiam ac statuere nec non et firmiter ordinare, quid christiani sentire deberent et in quam partem eorum, unde sunt orta litigia, esset a fidelibus declinandum, cuius causa et ratio haec existit. Nam, quia *quae sunt fidei*, et etiam *quae sunt morum*, ab universali ecclesia sunt tenenda, exinde igitur et merita, unde dissensiones seu quaestiones oriri possent *de moribus vel de fide*, ad illum solum spectat huiusmodi lites dirimere et quaestiones exortas dissolvere, qui est totius Ecclesiae apicem assecutus; et quia solus summus pontifex noscitur esse talis, ad solum ipsum spectabi de exortis talibus et circumadiacentibus ordinare. Possunt itaque doctores per viam doctrinae *de fide et moribus* tractatus et libellos componere; sed quid sentencialiter sit tenendum, ubi possit lis vel quaestio exoriri, ad solum summum pontificem pertinebit... Ubi non solum de eius spirituali potentia aliqua dirimere cogimur, sed et potestate ipsius super temporalia que dicenda sunt..." EGIDIO ROMANO, *De ecclesiastica potestate*, 1, I, c. 1. Ed. R. SCHOLZ, Aalen-Scientia 1961, p. 5. En cambio es curiosa la manera de expresarse de Pedro de Palu, también tomista: "Dogmatizans contra doctrinam pape est excommunicatus. Verum etsi papa non errat *in fide nec in moribus* nec ordinat aliquid contra Scripturam vel contra Evangelium... Notandum quod papa possit errare et *in fide et in moribus* sicut quidam leo papa tempore beati hylarii narratum fuisse haereticus..." *Quodlibetum anni 1312*. Cit. por B. TIERNEY, o. c., p. 152, not. 1 y 2.

(24) "Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem prophetas alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores".

(25) "Quantum vero ad curam Ecclesiae subdit alios autem pastores, curam scilicet Dominici gregis habentes. Et sub eodem addit "et doctores", ad ostendendum quod proprium officium pastorum ecclesiae est docere quae pertinent *ad fidem et bonos mores*. Dispensare autem temporalia non pertinet ad episcopos, qui sunt apostolorum succedores, sed magis ad diaconos" SANTO TOMÁS, *Ad Ephesios*, n. 212.

que equivalen al "fide et moribus" (26). De igual modo el texto de II Tim. 4,2 "in omni patientia et doctrina" lo comenta diciendo: "... et doctrina, scilicet de his quae *ad fidem*, et in his quae *ad mores*" (27). Y en el mismo versículo: "insta opportune, importune, argue..." dice el santo: "instituens autem aliquem, specialiter potest eum instituere vel de *pertinentibus ad fidem* ... vel de *pertinentibus ad bonos mores*. También en los comentarios a las Epístolas a Tito aparece varias veces el binomio (28).

b) *Contenido significativo insinuado en el vocabulario*

Realmente una primera lectura de los textos aducidos no da mucha luz sobre el alcance y contenido de la fórmula "fides et mores". Los autores dan la impresión de emplear la fórmula suponiendo que tiene un contenido doctrinal que no se paran a definir detalladamente. No obstante un examen detenido del vocabulario quizá permite hacer una primera aproximación al sentido de cada uno de los términos del binomio.

Un primer dato, tan elemental como importante, es preciso poner de relieve: la palabra "fides" es utilizada en dos contextos terminológicos bien diferenciados: unas veces se emplea sólo, sin estar unida a "mores"; otras seguida de "mores" formando así el binomio "fides et mores". Parece que en el primer caso tiene un sentido englobador y equivalente a la Revelación considerada en su conjunto, y esto tanto en el aspecto objetivo —el de los contenidos— como en el aspecto subjetivo, el de la respuesta del hombre. El término, así considerado, es previo a la división clásica en la teología a partir de S. Agustín entre la "fides quod creditur" y la "fides qua creditur" que explicita el doble aspecto objetivo y subjetivo de

(26) "Docere in fide et veritate, quia debet docere *fidem et mores*" SANTO TOMÁS, *I Ad Timotheum*, n. 69.

(27) SANTO TOMÁS, *II Ad Timotheum*, n. 137.

28. "Documenta *fidei et morum*" *Ad Titum* 3,8, n. 97; "quae spectant ad *instructionem fidei et eruditionem morum*" *Ad Titum* 3,9, n. 99; "nec ad *instructionem morum, nec fidei*" *Ad Titum*, 3,9, n. 100.

la fe (29). Es por una parte equivalente al conjunto de la Revelación, a lo dado por Dios y recibido en la Iglesia; y por otra equivale a la respuesta del hombre, la fe como virtud infusa y sobrenatural. Cuando el vocabulario teológico emplea el término "fides", mientras el contexto no indique claramente otro sentido, se entiende que significa, o bien el conjunto de la Revelación, o bien la fe como virtud, y se suele denominar también "fides catholica" o "fides christiana". Ahora bien, la fe en cuanto a contenidos objetivos tiene un doble aspecto: es "credenda et facienda", "speculativa et agibilia", puesto que encierra una "veritas" y una "bonitas"; y por otra parte la fe como virtud, al ser respuesta a la Revelación, también comporta un doble matiz: es respuesta a la Revelación en cuanto que es "credenda" y en cuanto que "facienda", o lo que es igual, en cuanto que contiene una "veritas" y una "bonitas". Pues bien, esa doble vertiente de la fe, tanto en su sentido objetivo como en el subjetivo, se explicita y se pone de relieve con el bi-

(29) Ex una sane doctrina impresam fidem credentium cordibus singulorum qui hoc idem credunt verissime dicimus: sed aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur" S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, l. XIII, c. 2 PL 42, 1017; "Aliud enim est fides qua creditur; et aliud quod fide creditur" HUGO DE S. VÍCTOR, *De sacramentis christiana fideri*, l. I, c. 3. PL 176, 331; "Aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creditur. Illa enim in rebus sunt, quae vel esse, vel fuisse, vel futura esse creduntur; haec autem in animo credentis est, ei tantum conspicua cujus est: et tamen nomine fidei consetur utrumque, et illud scilicet quod creditur, et id quo creditur. Id quod creditur dicitur fides, sicut ibi, in Symbolo Athanasii: haec est fides catholica, quam nisi quisque firmiter fideliterque crediderit, salvus esse non poterit" PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum libri quatuor*, l. III, dist. 23, PL 192, 805; "Fides quandoque sumitur pro ipsa se credita, secundum illud: haec est fides catholica..., id est, ista debent credi. Quandoque vero sumitur pro habitus fidei, quo creditur in corde. Et de utroque hoc potest dici. De primo, ut sit sensus una est fides, id est, idem iubemini credere et eodem modo operari, quia unum et idem est quod creditur a cunctis fidelibus, unde universalis seu catholica dicitur. Alio modo una est fides, id est unus habitus fidei quo creditur; una, inquam, non numero, sed specie, quia idem debet esse in corde omnium..." SANTO TOMÁS, *Ad Ephesios*, 4, 5, n. 199. Una afirmación similar hace Santo Tomás en II-II, q. 4, a. 6: "Si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, et differens numero in diversis. Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides. Quia idem est quod ab omnibus creditur".

nomio "fides et mores". De forma que, con el término "fides", como integrante del binomio, se significa la Revelación, y la respuesta correspondiente del hombre, en cuanto que es "veritas", en cuanto que es "credenda"; y con el término "mores" se indica la Revelación y la respuesta humana, en cuanto que encierra una "bonitas", en cuanto que es "facienda". Y es que la Revelación ha de tener un reflejo, deja una impronta, en el creer y en el obrar del hombre, y por eso la respuesta a la Revelación no es de iniciativa humana, ni en cuanto a la posibilidad de realización, ni en cuanto a la forma concreta, pues es la plasmación existencial de la "veritas" y la "bonitas" que aquélla contiene. Es un doble aspecto, una doble vertiente, de la Revelación y de la respuesta a la misma, a las que se alude con la expresión "fides et mores". Una reconsideración de los textos anteriormente citados pienso que admiten una interpretación en este sentido (30).

Ahondar en el sentido preciso de cada uno de los términos de la fórmula, y en especial de "mores", partiendo de los datos que suministran los autores medievales, y siguiendo la línea de interpretación esbozada, no es tarea fácil. Conviene advertir, que la palabra "mores" es empleada con frecuencia en contextos bien distintos, y por

(30) Cuando Abelardo dice: "Fides autem catholica partim circa ipsam divinitatis naturam (fides)... et quascumque dispensationes et ordinationes (mores)... (Cfr. nota 7). S. Buenaventura: "Veritas fidei et vitae sanctitas (mores)" como una subdivisión de la "fides christiana" (Cfr. nota 8). Hay una terminología, muy frecuente, que favorece esta interpretación: "Aedificatio fidei, et instructio vitae (Cfr. nota 9); "Aedificatio fidei et instructio bonorum operum" (Cfr. Ibidem) ; "Aedificatio fidei et morum" (Cfr. nota 10). El sujeto de estas expresiones de forma explícita o tácita es la fe, la revelación, el "depositum fidei". De modo semejante cuando se utilizan, por cierto con frecuencia, los términos "quid credendum (fides), quid operandum (mores) (Cfr. nota 9); "credenda (fides) et agenda (mores) (Cfr. Ibidem), teniendo en cuenta que el sujeto sería siempre la fe en cuanto equivalente al conjunto de la Revelación. En las expresiones "Doctrina veritatis (fides) et forma virtutis (mores) (Cfr. Ibidem) y "quidquid docetur veritas (fides), quidquid praecipitur bonitas (mores) (Cfr. Ibidem), se alude al doble aspecto de la Revelación y de la fe como respuesta. En idéntico sentido se pueden interpretar los textos en que aparece el binomio "fides et mores", es decir, como una explicitación del contenido de la Revelación.

tanto con significados de alguna manera diferentes. Sin embargo se observa que siempre conserva un sustrato significativo que de alguna manera dice relación a la conducta. Un ejemplo típico es la obra de S. Agustín "De moribus Ecclesiae catholicae", o la definición que da Abelardo, pues sitúa, en todo caso, a "mores" en el ámbito de la virtud o del vicio, de lo bueno o de lo malo (31). Pero lo que aquí interesa es tratar de captar el contenido preciso de "mores" en el contexto del binomio "fides et mores", partiendo del vocabulario de los teólogos medievales, así como su relación con la "fides".

II. ALGUNAS PRECISIONES CONCEPTUALES

Es necesario acudir en busca de luz a textos que, desde un punto de vista conceptual, iluminen de alguna manera el significado concreto de cada uno de los términos de la fórmula, y de modo especial de "mores" y su relación con el contenido de la Revelación.

a) *La fórmula explícita el contenido revelado*

Puede ser interesante en este sentido un texto de Pedro Cantor. Vive este autor en el siglo XII y está inclui-

(31) "Mores dicimus animi vitia vel virtutes quae nos ad mala vel bona pronos efficiunt" ABELARDUS, *Ethica seu Scito te ipsum*, Prol. Pl 178, 634. En la misma obra, en el c. I dice: "Sunt autem animi quoque nonnulla vitia seu bona, quae a moribus sejuncta sunt; nec vitam humanam vituperio vel laude dignam efficiunt, ut habetudo animi, vel velocitas ingenii, obliuiosum vel momorem esse, ignorantia vel scientia. Quae quidem omnia cum aequae reprobis ut bonis eveniant, nihil ad morum compositionem pertinent, nec turpem vel honestam efficiunt vitam. Unde bene, cum superius praemissemus: animi vitia, ad exclusionem talium subjungimus: quae ad mala opera pronos efficiunt, id est voluntatem inclinant ad aliquid, quod minime convenit fieri vel dimitti". En esta misma línea hay un texto de S. Buenaventura: "...Irradiat autem aliquid tripliciter: ut veritas rerum, ut veritas vocum, ut veritas morum; ut veritas rerum est in-divisio entis ut esse, ut veritas vocum est aedaequatio vocis et intellectus, ut veritas morum est *rectiduto vivendi*" *Collationes in Hae-*

do entre los que siguen la dirección bíblicomoral en los estudios sagrados. En la obra "Verbum abbreviatum", que es un tratado ascético-moral, hace un planteamiento doctrinal que interesa al tema que nos ocupa. Para la salvación, dice él, son necesarias dos cosas: "via fidei et lux morum". Si a quien se desvía de la fe le llamamos hereje, no es lógico dejar de censurar a quien se aparta de los preceptos morales. Y denuncia una especie de incongruencia (32). El término "fides" aparece, por tanto, en el contexto del binomio "fides et mores", que en conjunto englobaba todo lo que es necesario para la salvación. Coloca a "mores" en relación con los preceptos morales y, aunque no explicita el contenido, pone de relieve su importancia, ya que, al igual que de la "fides", la salvación depende de los "mores". Es cierto que si el autor entendiera la expresión "fides et mores" en el sentido que anteriormente hemos apuntado tendría que afirmar decididamente que un error "in moribus" es una herejía, ya que atenta contra la fe, contra la Revelación. No lo dice expresamente, pero quizá se puede contestar así al interrogante que deja abierto. Pues de hecho pocas líneas des-

xameron, colt. V, 1. Hugo de S. Victor recomienda a los monjes buscar en la Escritura "quod mores instruat ad virtutem" *De institutione novitiorum*, c. 8, PL 176, 933-3. Y en un contexto en el que trata del fruto de la lectura de la Sagrada Escritura habla de la "fides" y de los "mores", y en el vocabulario que emplea en el pasaje habla indistintamente de "mores", de "moralitas", "virtutes aequiri", "vitia declinare", "tramites recti vivendi" Hugo de S. Victor, *Didascalicon*, l. 5, c. 6-7, PL 176, 790ss.

(32) "Duo enim sunt necessaria ad salutem: via fidei et lux morum. Si ergo parum deviantem a fide vocamus haeticum, et increpamus dicentes eum non esse in via, sed extra; quaere et similiter recedentem in modico a luce moralium praeceptorum non arguimus, objicentes ei, quod jam non sit in luce, sed tenebris; non sobrios, sed ebrios sobrietatem vitae excedens? Cum etiam fides ex quibusdam cellulis parvis locis, scilicet sacrae Scripturae, et sub obscuris sit elicita, in quarum cellularum expositione deviaretur de facili, si aliter addendo, vel minuendo, vel remittendo, quam nobis statutum est et expositum a sanctis exponerentur et interpretarentur, cur in luce morum similiter necessaria saluti nobisque tradita in luce et manifestatione verborum, licet nobis sine errore notabili afferre nostram expositionem, qualitercumque eam remitentem et obscurantem tenoreque suo privantem? PEDRO CANTOR, *Verbum abbreviatum*, c. 80, PL 205, 242-3.

pués afirma que la obligación de cumplir los “*mandata morum*” es algo muy similar a un artículo de fe (33).

Más explícito es Santo Tomás en un contexto similar. Comentando el texto de Tit. 3,10: “*haereticum hominem devita*”, el Aquinatense expone la doctrina sobre el concepto de herejía (34). La herejía es un error pertinaz sobre el fin de la vida humana o sobre aquello que “*ad fidem pertinet et bonos mores*” (35). Luego desciende al campo de lo concreto y afirma —como es lógico refiriéndose a los dos términos del binomio— que por eso si alguien dijese que Dios no es trino y uno o que la fornicación no es pecado, sería hereje (36). Está, de esta forma, en la línea de definición dada en otros lugares paralelos: “*error circa ea quae sunt fidei*” (37), pero haciendo una explicitación del concepto “*fides*” por medio del binomio “*fides et mores*” (38). Así, pues, Santo Tomás considera la herejía como un error in “*fide*”, en cualquiera de sus aspectos: “*credenda*” o “*facienda*”. Pone un ejemplo concreto de cada uno de ellos: “*Deum non esse trinum et unum*”, como verdad “*credenda*”, y “*fornicationem non esse peccatum*” como “*facienda*”. Incluso clara y expresamente afirma la equivalencia con “*fides et mores*”.

(33) “*Ita videtur esse in mandatis morum, quae quidem facilia sunt, si implerentur in opere, quae etiam implere deberi, quasi de articulis fidei est*” *Ibidem*, PL 205, 243 C.

(34) Interesante consultar los lugares paralelos: *II-II*, a. 11, a. 1, 2, 3; *IV Sent.*, D 13, q. 2, a. 1; *Quodl. X*, q. 7, a. 1. De haeresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem *fidei christianae*... solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quae ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est, uno modo directe et principaliter sicut articuli fidei; alio modo indirecte et secundario... Et circa utraque potest esse haeresis eo modo quo est fides” *De Correct. frat.*, a. 2, arg. 23.

(35) “*Circa finem vitae humanae vel circa id quod ad fidem pertinet et bonos mores*”. *Ad Titum* 2, 10, n.º 102.

(36) “*Et sic si aliquis diceret Deum non esse trinum vel unum, et fornicationem non esse peccatum, est haereticus*” *Ibidem*.

(37) *II-II*, q. 11, a. 2.

(38) En la misma línea de precisión trata Santo Tomás el tema en *Quodl. X*, q. 7, a. 2. A la pregunta de si se ha de recibir a los herejes que vuelven a la Iglesia, dice: “*...Et ideo quandiu in hac vita vivitur, cuilibet relinquitur locus poenitentiae, et cuilibet, quantumcunque delinquerit vel in fide vel in moribus, est ab Ecclesia recipiendus ad poenitentiam*”.

El error "in moribus" encierra como es claro un error "in fide" y por eso es herejía.

De acuerdo con esta doctrina sobre la herejía se plantea Santo Tomás una cuestión de interés práctico y muy concreto: si están libres de pecado los que oyendo las sentencias contrarias de varios maestros de teología siguen las opiniones falsas de sus maestros (39). La respuesta le da ocasión para hacer una matización importante. Si las diversas opiniones de los doctores no pertenecen "ad fidem et bonos mores" se puede libremente seguir cualquier opinión sin peligro, pero si se trata de cosas que pertenecen "ad fidem et bonos mores", no hay excusa si se sigue la opinión errónea de algún maestro (40). El pensamiento de Santo Tomás es muy claro. Cuando se trata de una doctrina que pertenece a "fidem vel mores"; es decir a la "fides christiana" o "fides catholica" no es lícito en conciencia seguir la opinión errónea de un maestro. No son cuestiones opinables, y la opinión de un maestro en teología, no pasa de ser una opinión humana, que no es lícito seguir en conciencia, no excusando ni siquiera en este caso la ignorancia. Ciertamente que supone se trate de una opinión que sea realmente errónea, en cuyo caso la afirmación no ofrece duda alguna. Si se plantea la cuestión en un momento previo, en la duda de si tal opinión es verdadera o errónea, Santo Tomás advierte que es preciso evitar un asentimiento poco fundado y se ha de acudir en busca de luz a los lugares más claros de la Sagrada Escritura y a la autoridad de la Iglesia (41). Por tanto con el binomio "fides et mores" se indica el

(39) "Utrum auditores diversorum magistrorum theologiae habentium contrarias opiniones excusentur a peccato, si sequantur falsas opiniones magistrorum suorum" *Quodl. III, q. 4, a. 2.*

(40) "Dicendum, quod diversae opiniones doctorum sacrae Scripturae, si quidem non pertineant ad *fidem et bonos mores*, absque periculo auditores utramque opinionem sequi possunt... in hiis vero quae pertinent ad *fidem et bonos mores*, nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicuius magistri; in talibus enim ignorantia non excusat" *Ibidem.*

(41) "In rebus enim dubiis non est de facili praestandus assensus; quinimmo, ut Augustinus dicit in *Lib. III de Doctrina Christiana*, consuelere debet quis regulam fidei, quam de Scripturarum prioribus locis et Ecclesiae auctoritate percipit" *Ibidem.*

conjunto de la doctrina cristiana que es inviolable, que hay que cuidar y conservar a toda costa, y en el que un error es una herejía. Es algo que compendia el mensaje revelado que nos ha sido dado y que la Iglesia tiene el encargo de custodiar y transmitir. Está fuera del campo de lo opinable (42).

En el siglo XIII Mateo de Aquasparta, fiel continuador del pensamiento filosófico y teológico de S. Buenaventura, se plantea una cuestión, que tratan todos los autores, referente a la Ley Antigua, y que se formula en los términos de si es lícito ahora observar los preceptos ceremoniales y judiciales de la misma. La respuesta en todos es negativa. Da varias razones. La tercera dice, que, afirmar la necesidad de observar los preceptos ceremoniales y judiciales de la ley antigua en la ley nueva, encierra un error en la fe, que ha de ser testimoniada tanto con palabras como con hechos (43). Se sitúa así en la línea de interpretación de las "mores" como una parte de la fe, de la cristiana o católica. No otra cosa significa el que

(42) Santo Tomás alude a esta realidad de contenido con otros giros terminológicos equivalentes al "fides et mores". Es frecuente el uso de los términos "Credenda-agenda" refiriéndose al contenido de la Revelación. Comentando las palabras de S. Pablo en I Tim 4,6: "...enutritus verbis fidei et bonae doctrinae" dice: "Hoc verbum fidei instrui primo circa credenda, et sic dicit enutritus verbis fidei; secundo circa agenda, et sic subiungit et bonae doctrinae. Vel fidei verbum, quod et simplices habent, et bonae doctrinae, quam spirituales magistri" *I ad Tim 4,6*, n.º 151. Asimismo con ocasión de I Cor 1,10 "...sitis autem perfecti in eadem sensu et in eadem sententia" comenta: "In eodem sensu, scilicet quo iudicatur de agendis, et "in eadem sententia" quia iudicatur de agnoscendis" *I ad Cor*, n.º 23. En *Quodl. VII* q. 6, a. 2 dice que la Escritura tiene como finalidad concreta "recte credendum et recte operandum". En la dedicatoria de la Catena Aurea sobre S. Mateo al papa Urbano IV dice Santo Tomás: "In Evangelio praecipue forma fidei catholicae traditur et totius vitae regula christianae". Describe el contenido de la Revelación diciendo: "Illa per se pertinent ad fidem quorum visio in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur ad vitam aeternam" *II-II*, q. 1, a. 8.

(43) "Quia noxium et pernitiosum, quia claudit *mandatum in fide*, quod semper est peccatum mortale. Sicut enim contigit fidem protestari verbis, ita et factis; unde omnia sacramenta tam nova quam vetera ad probationem fidei ordinatur" *Quaestiones de legibus*, q. 6, resp. 3. Bibliot. francis. Scholast. Medii Aevii, t. 18. Quarachi, Florencia, 1959.

la observancia de los preceptos ceremoniales y judiciales de la Ley Antigua comporte un "mendacium in fide". La fe que ha de manifestarse tanto con las palabras como con los hechos, y esto podría traducirse por "fides et mores". Se alude claramente a una implicación mutua entre la fe, como contenido de la Revelación y las "mores", hasta el punto de que en éstas queda comprometida aquélla (44). En realidad estos textos citados apuntan al hecho de que "fides et mores" son partes integrantes de la "fides", como término englobador. Ciertamente de alguna manera indican el contenido de cada uno de los términos del binomio, pero sólo de una forma fundamental, que viene dada por el doble aspecto de la Revelación, "credenda et facienda", pero no proporcionan una concreción del contenido y alcance que cabría esperar. Sobre todo se observa esto en relación con el término "mores". Hasta ahora los textos apenas nos han dicho que existen unos "praecepta morum", y que, eso sí, en ellos está implicada la fe. Pero queda una pregunta en el aire: ¿Cuál es el contenido preciso de "mores"?

b) *Contenido significativo de "mores"*

Aparte de los "praecepta morum", o de los "facienda" inmediatamente deducidos de la Revelación, hay un contenido de "mores" que dice relación a la ley natural. Abelardo responde a una dificultad que él mismo se plantea: Cristo que había dicho "non veni solvere legem sed adimplere", nos dice S. Juan que le acusaban de no guardar el sábado. ¿Cómo se entiende esto? Abelardo entiende que los preceptos que Cristo no vino a abolir sino a

(44) S. Antonino, en un contexto de afirmación de la autoridad del Romano Pontífice, claramente expresa esta misma idea: "Alio modo potest accipi declarari cum auctoritate aliqua, sic ut declaratio sua debeat haberi pro vera et firma, ita ut non liceat oppositum tenere vel opinari. Et isto modo potestas vel auctoritas declarandi supradicta dubia est solum apud summum pontificem. Hoc autem sic probat. Oportet enim in Ecclesia ponere unum caput ad quod pertineat declarare illa quae sunt dubia circa quodcumque *ad fidem pertinentia*: sive sint *speculativa* sive sint *agibilia*". S. ANTONINO, *Opera*, t. III, tit. 22, c. 3, par. 1. Verone 1740.

dar cumplimiento son los preceptos morales, que necesariamente dicen relación a "mores hominum" (45). Así pues, los preceptos morales, la ley natural, pertenece a las "mores" por su propia naturaleza, independiente y previamente a la ley escrita. No sólo los preceptos morales, el aspecto práctico que se deduce de la Revelación, sino también algo previo a la misma, como es la ley natural, pertenece al contenido de las "mores". Ya no es posible argüir ignorancia en cuanto a las exigencias de la ley natural, pues en la Revelación positiva Dios desveló lo que podía ser obscuro tocante al conocimiento de los "praecepta morum" (46).

Entiendo que estos textos no hacen otra cosa que insinuar una doctrina, que encontramos expuesta de una forma mucho más explícita en Santo Tomás.

Conviene recordar que el Doctor Común, cuando habla de la ley divina, tanto "antigua" como "nueva", lo hace distinguiéndola de la ley natural y de la ley humana. La ley divina es una parte de la Revelación, un aspecto de la misma, que corresponde al concepto que puede derivarse de su pensamiento: "revelatio moralis" o en otra terminología muy corriente en sus escritos, al término "agenda", en oposición a "credenda" (47) y en de-

(45) "Cum dixit: non veni solvere, et postmodum addit, sed adimplere, in moralibus scilicet praeceptis potius quam figurativis, sicut sequentia continent ex adimplitione quam supposuit... Moralia quidem praecepta sunt agenda vitae, sicut figuralia figurandae. Et moralia quidem quae naturaliter ab omnibus semper complenda fuerunt, et antequam lex scripta daretur, *mores hominum ita necessario componunt*, ut nisi impleatur quod in eis praecipitur, nemo unquam salvari meruit" ABELARDO, *Sermones et opuscula ascetica*, PL 178, 703.

(46) "Affixit itaque ipsis naturae visceribus legem quam naturalem appellamus quae lactae eodem cum natura aleretur, et eisdem coaugmentaretur profectibus. Primo deinde peccato hac praevaricata tam ibi non est, nec praevaricator; ne forte penitus extingueretur, *in subsidium suposuit aliam legem quae Moisi appellatur*, quia per ipsum facta est lex, et legales observantias, plures tanquam fetus multiplices de ventri naturali excluxit; ut quod juri naturali latebat, scriptis tabulis in lucem prodiret et privilegio ignorantiae deinceps nemo excusaret, cum incultos lapides prospiciens *praecepta morum* et honestae vitae adiscere posset" PEDRO DE CELLO, *Sermones, Serm.* 95, PL 202, 924 C-D.

(47) Son muchos los lugares en que Santo Tomás adopta esta terminología, que, como hemos visto en autores de época anterior, era

finitiva dice relación a "mores" en contraposición a "fides". No es gratuito establecer una relación de equivalencia entre "lex divina" y "mores", ya que el mismo Santo Tomás se expresa en este sentido al estudiar el objeto propio de la ley divina. Por tanto, la tarea es sencilla: se trata de ver qué contenido asigna a la "lex divina" y comprenderemos qué entiende contenido en el término "mores".

Al concebir la teología al servicio de la inteligencia de la palabra de Dios, hace una reflexión sobre los datos bíblicos. Muchas veces se ha olvidado este aspecto del método teológico tomista y de las sumas medievales en general. Por eso, su estudio de la ley divina en la Prima Secundae no es fácilmente comprensible desde un punto de vista filosófico. Se apoya en unas categorías básicas sacadas directamente de la Escritura. Estas categorías constituyen el armazón de su tratado: la Ley consta de tres tipos de preceptos: morales, ceremoniales, judiciales. A través de esta triada, estudia el contenido y la razón de la ley; sus valores perentorios y permanentes (48).

Ya en una primera definición de los diferentes preceptos de la ley, o mejor de lo característico de cada uno de ellos, Santo Tomás dice que los preceptos morales *per-tenecen al campo de la ley natural*; los ceremoniales son determinaciones del culto divino y los judiciales concretan la justicia entre los hombres (49). También se plantea la cuestión sobre si la ley antigua contiene preceptos morales. La respuesta es afirmativa, y el razonamiento el

muy frecuente en el vocabulario teológico. Citemos un texto: "Domicuit autem Spiritus Sanctus Apostolos omnem veritatem de his quae pertinent ad necessitatem salutis: scilicet de *credendis et agendis*" *II-II*, q. 106, a. 4.

(48) Cfr. M.-D. CHENU, *La theologie de la loi ancienne selon saint Thomas*, en *Rev. Thom.* (1961) 485-497.

(49) "Moralia sunt de dictamine legis naturae; caeremonialia, quae sunt determinaciones cultus divini; judicialia, quae sunt determinaciones justitiae inter homines observandae" *I-II*, q. 99, a. 4. Una definición semejante se puede ver en *Quodl.* II, a. 8: "Praecepta moralia sunt indita naturali rationi, ad quae homines omni tempore obligantur..., judicialia sunt per quae judicia exercebantur... determinant morale praeceptum; caeremonialia sunt quae pertinent ad observantiam divini cultus".

siguiente: la ley antigua contenía preceptos morales, como consta en el Decálogo. Además es muy razonable que así fuese. Pues, así como la intención principal de la ley humana es conseguir la mutua amistad de los hombres entre sí, la finalidad de la ley divina es realizar la amistad de los hombres con Dios. Y puesto que la razón del amor es la semejanza, la amistad de los hombres con Dios, que es óptimo, sólo es posible si los hombres se hacen buenos, lo cual consiguen por la virtud (50).

Santo Tomás se plantea una dificultad que es lógica: Los preceptos morales son de ley natural, por tanto no se ve la necesidad de ser objeto de la ley divina. Es una dificultad que está presente en toda esta temática doctrinal. La respuesta está dada al tratar del objeto de la Revelación, pero ahora abunda en las mismas razones. Era conveniente que la ley divina proveyese a la razón, no sólo en lo que absolutamente supera sus fuerzas, sino también en lo que, siéndole de suyo asequible, encuentra serios obstáculos para conocerlo. En cuanto a los primeros principios de la ley natural, la razón no tiene dificultad, pero sí en la deducción de las conclusiones. Por eso, así como en las cosas a creer la Revelación enseña verdades asequibles a la razón, así en las cosas a hacer. Los preceptos morales están en la línea de las conclusiones deducidas de los primeros principios de la ley natural. Teóricamente el hombre, la razón humana, tiene capacidad para descubrirlos, pero en la práctica son muchas las dificultades para conseguirlo (51). Así pues, hay preceptos que pertenecen al

(50) "Lex vetus continebat praecepta quaedam moralia, ut patet Exd. XX, 13-15: non occides, non furtum facies. Et hoc rationabiliter. Nam sicut intentio principalis legis humanae est ut faciat amicitiam hominum ad invicem; ita intentio legis divinae est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud Eccl. XIII, 19: Omne animal diligit simili sibi, impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines boni efficiantur. Bonitas autem hominis est virtus, quae facit bonum habentem. Et ideo oportuit praecepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari. Et haec sunt moralia legis praecepta I-II, q. 99, a. 2.

(51) I-II, q. 99, a. 2 ad 2^{um}; q. 91, a. 4; I-II, q. 94, a. 6.

mismo tiempo a la ley natural y a la ley divina. Santo Tomás lo explica diciendo que así como la gracia presupone la naturaleza, así es necesario que la ley divina presuponga la ley natural (52).

Siguiendo el orden de la *Summa*, trata Santo Tomás de los preceptos ceremoniales, como contenido de la ley antigua. Da una definición escueta: son los que pertenecen al culto de Dios (53). Los describe como determinaciones de la ley natural hechas por la ley divina. Adorar a Dios es un acto de virtud y corresponde por tanto a un precepto moral, pero la determinación de este precepto, el cómo y el cuándo, pertenece a los preceptos ceremoniales (54).

Estudia a continuación los preceptos judiciales, como formando parte integrante de la ley divina antigua. La ley divina tiene por finalidad establecer un orden en el comportamiento de los hombres entre sí y de éstos con Dios. Uno y otro fin corresponde cumplir a la ley natural, a la que pertenecen los preceptos morales. Pero la determinación concreta de estos dos fines corresponde a la ley divina y humana, pues los principios de la ley natural son muy comunes tanto en lo especulativo como en lo práctico. Pues bien, así como la determinación general sobre el culto divino se realiza por los preceptos ceremoniales, la determinación del precepto general de la justicia, que se ha de observar entre los hombres, pertenece a los preceptos judiciales (55).

Todos los preceptos morales pertenecen a la ley natural (56) y la característica más peculiar, que los dis-

(52) "Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem", *I-II*, q. 99, a. 2 ad. 1 um. Cfr. también q. 91, a. 4; *I*, q. 1, a. 8, ad 2 um; q. 2, a. 2.

(53) "Sunt illa quae in lege pertinent ad cultum Dei", *I-II*, q. 99, a. 3 c.

(54) "Ipsae determinationes praeceptorum legis naturae quae fiunt per legem divinam, distinguuntur a praeceptis moralibus, quae pertinent ad legem naturae..." *I-II*, q. 99, a. 3, ad 2 um.

(55) "...Determinatio communis praecepti de iustitia observanda inter homines, determinatur per praecepta iudicialia", *I-II*, q. 99, a. 4 c., cfr. también q. 104, a. 1 c.

(56) *I-II*, q. 100, a. 1.

tingue de los ceremoniales y judiciales, es que pertenecen "*secundum se ad mores*", mientras que los otros pertenecen "*ad mores ex institutione*". Los morales tienen una razón de adecuación a la razón que se descubre bien por la misma razón, bien por ésta ayudada por la luz divina, por la fe. Hay unos preceptos que son conocidos fácilmente por todos los hombres; son los primeros principios; pero hay otros que se deducen de ellos a modo de conclusiones más o menos remotas y que, para descubrirlos, de hecho el hombre necesita la ayuda divina. Pero la razón de bondad no les viene dada por la ley divina, pues tienen su fuerza de obligar en el mismo dictamen de la razón natural (57). En cambio los preceptos ceremoniales y judiciales no tienen la fuerza obligatoria en el dictamen de la razón, sino "*ex aliqua institutione divina vel humana*" (58). De ahí que su conexión o pertenencia a los "mores" les viene dada por una positiva determinación.

Así pues, "mores" comprende: los preceptos morales, que son todos de *ley natural* y tienen una conexión *intrínseca* con las "mores"; comprende también los preceptos ceremoniales y judiciales, que pertenecen no "per se", sino porque ha habido una *determinación positiva*, divina o humana. Los ceremoniales regulan el culto, como una determinación de los morales; los judiciales regulan las relaciones de justicia entre los hombres, también como determinaciones concretas de los preceptos morales.

(57) "Praecepta moralia a ceremonialibus et iudicialibus distincta, sunt de illis quae secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quae est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt, mali autem quia a ratione discordant. Sicut autem omne iudicium rationis speculativae procedit a naturali cognitione primorum principiorum ita etiam omne iudicium rationis practicae procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis... Quaedam vero sunt ad quae diuidicanda indiget homo adiuvari per instructionem divinam: sicut est circa credenda" I-II, q. 100, a. 1.

(58) "Alia vero praecepta sunt quae non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia scilicet in se considerata non habent absolute rationem debiti vel indebiti; sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina vel humana" I-II, q. 104, a. 1 c.

Los preceptos morales dicen esencialmente relación a la bondad, a lo "bueno", a la virtud; los ceremoniales concretan esta bondad en lo "santo"; los judiciales la concretan en lo "justo" (59).

Estas afirmaciones de Santo Tomás no hay duda de que tienen mucho interés para concretar el contenido del término "mores". Pero conviene recordar que esta doctrina está expuesta en el contexto de la ley divina antigua. ¿Qué ocurre en la ley nueva? Desde luego, en cualquier caso estos datos tienen un valor claramente indicativo de lo que Santo Tomás entiende por "mores".

En la cuestión 106 de la prima secundae, inicia Santo Tomás el estudio de la ley nueva. El primer tema a tratar es si la ley nueva es una ley escrita. Afirma que es ante todo una ley infusa en los corazones, la misma gracia del Espíritu Santo, que se da a los que creen en Cristo, y sigue en la exposición fielmente los textos de S. Pablo. Pero a continuación dice que esta ley tiene sin embargo una especie de preceptos dispositivos para recibir la gracia del Espíritu Santo y ordenados al uso de la misma gracia, que si bien es cierto que son como secundarios, fue necesario que los que creen en Cristo fueran instruidos sobre ellos, tanto de palabra como por escrito, y esto "tam circa credenda quam circa agenda" (60). Junto a estas condiciones dispositivas para recibir la gracia, el Evangelio contiene también otras ordenadas al recto uso de la misma (61). Toda la exposición de Santo Tomás gira en torno al elemento primordial de la ley nueva, la gracia del Espíritu Santo. Pero no olvida en

(59) "Iustum quidem quantum ad iudicialia, sanctum quantum ad ceremonialia (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum); bonum, id est honestum, quantum ad moralia" I-II, q. 99, a. 4.

(60) "Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est indita, secundario autem est lex scripta" I-II, q. 106, a. 1.

(61) "Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter scriptura novi Testamenti homines exhortatur" I-II, q. 106, a. 1 ad 1 um.

ningún momento el otro aspecto, que también es importante, pues hay otro elemento que pertenece a la ley del Evangelio aunque secundariamente: los documentos de la fe y los preceptos que ordenan los actos humanos (62). La división de los preceptos de la ley antigua en morales, judiciales, y ceremoniales sigue siendo válida en la ley nueva, pero haciendo unas observaciones muy importantes. Es preciso ser fieles al principio de que la ley nueva tiene su elemento característico en la gracia del Espíritu Santo, y connota lo necesario para ser introducidos en la gracia y para usar de ella rectamente. Concretamente los sacramentos instituidos por el mismo Cristo como medios para conseguir la gracia, todo aquello que está ordenado al recto uso de la gracia, y lo que tiene una conexión esencial con la virtud, es decir los preceptos morales, que conservan todo su valor en la ley nueva. En cambio los preceptos ceremoniales y judiciales, puesto que no tienen en sí mismos una referencia esencial a la gracia, que es lo específico de la ley nueva, no son concretados por ella, sino que han sido dejados al humano arbitrio, bien a los fieles, bien "ad praelatos temporales vel spirituales" (63). Santo Tomás hace una acotación a esta afirmación general: la ley nueva aclaró algunos puntos relativos a los preceptos judiciales con ocasión de la mala interpretación que de ellos hacían los fariseos (64).

(62) "Aliud pertinet ad legem evangelii secundario: videlicet documenta fidei et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus" *I-II*, q. 106, a. 2.

(63) "...Et ideo, quia istae determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiae, in qua lex consistit; idcirco non cadunt sub praecepto novae legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quaedam quidem quantum ad subditos, quae scilicet pertinent singillatim ad unumquemque; quaedam vero ad praelatos temporales vel spirituales, quae scilicet pertinent ad utilitatem communem" *I-II*, q. 108, a. 2.

(64) "...Judicialia secundum se considerata, non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem, sed solum quantum ad communem rationem justitiae. Et ideo judicialia praecepta reliquit Dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri vel spiritualem vel temporalem. Sed circa judicialia praecepta veteris legis quaedam explanavit, propter malum intellectum Phariseorum" *I-II*, q. 108, a. 3, ad 4 um.

Así pues, la ley nueva asume los preceptos morales, dada su esencial conexión con la virtud y por consiguiente con el “*usus gratiae*”; no concreta los ceremoniales y judiciales —salvo algunos puntos de estos últimos— y quedan por tanto a la decisión de los fieles o de los prelados, de la autoridad correspondiente según la materia. Luego el término “*mores*” comprende: los preceptos morales, y esto esencialmente; comprende también los ceremoniales y judiciales, relativos al culto y a la justicia, y generalmente dejados a la determinación humana; pertenecen “*ad mores*” “*ex institutione*”.

c) *Relación entre “fides” y “mores”*

La verdad es que los textos que venimos estudiando expresan, pienso que con suficiente claridad, cual es el contenido de cada uno de los términos de la fórmula y la relación de ambos con la Revelación. Nos queda por contemplar un aspecto al que quizá sólo indirectamente hemos hecho alusión. Se trata de ver la mutua relación, quizá implicación, que los dos términos del binomio tienen entre sí.

Un planteamiento, que considero muy profundo, de la mutua relación entre “*fides et mores*”, viene dado en un breve texto de Pedro Lombardo: “*Lex fidei opera mandat, et credendo impetrat ut fiant*” (65). La frase está en un contexto en que Pedro Lombardo comenta las palabras de S. Pablo “*lex fidei*” en oposición a la “*lex factorum*”. Y basa la peculiaridad de la “*lex fidei*”, que la distingue de la “*lex factorum*”, precisamente en la implicación íntima entre “*fides et mores*”. Esto se advierte sencillamente glosando el texto: “*Lex fidei (revelación) opera mandat (mores), et credendo (fides) impetrat ut fiant (mores)*”. Es claro que la “*fides*” incluye un doble aspecto sobre el que tantas veces hemos insistido: *credenda et facienda*, que hemos considerado se realiza en el “*fides et mores*”. Pero si bien es cierto que son dos

(65) PEDRO LOMBARDO, *In Epist. ad Rom.*, PL 191, 1364 B.

aspectos distintos que integran la "fides christiana" o "fides catholica", no lo es menos que tienen íntimas conexiones tanto esenciales como existenciales, ya que se realizan apoyándose mutuamente: "*credendo impetrat ut fiant*" (66).

Otro aspecto interesante consiste en ver la congruencia de estos datos del vocabulario y doctrina teológica con la antropología tal como la entiende uno de los autores más representativos del momento: Hugo de S. Víctor. Su antropología, en el aspecto que interesa destacar, gira en torno a la concepción bíblica y patristica del hombre como imagen y semejanza de Dios. En el hombre hay un conocimiento de la verdad que funda su ser imagen de Dios, y hay un amor de la virtud que funda la semejanza (67).

Por eso todas las acciones humanas se dirigen necesariamente a un doble fin: a atender las necesidades de la propia vida, y a restaurar la imagen de Dios en nosotros. La primera es una acción humana, la segunda es divina. Por el pecado la imagen de Dios se ha roto y en consecuencia el hombre arrastra la "ignorantia mentis" y la "concupiscentia carnis". La tarea del "opus re-
 stauracionis" consiste en rehacer la imagen quebrada. Y puesto que Dios es "sapiens et justus", la restauración de su imagen en nosotros se consigue por un doble camino, que a su vez aniquila los efectos del pecado: la

(66) "Quisque enim fidelis tantum credit, quantum sperat et amat; et tantum operatur quantum credit, et amat, et sperat", PEDRO LOMBARDO, *Sentent.* 1. 3, dist. 25.

(67) "Factus est homo ad imaginem et similitudinem Dei, quia in anima (qua potior pars est hominis, vel potius ipse homo erat) fuit imago et similitudo Dei. *Imago secundum rationem, similitudo secundum dilectionem; imago secundum cognitionem veritatis, similitudo secundum amorem virtutis.* Vel imago secundum scientiam, similitudo secundum substantiam..." HUGO DE S. VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*,... pars, VI, c. 2, PL 176, 264. Pedro Comestor se expresaba así: "Imago Dei est anima in essentia, et ratione ejus, quia spiritus factus est et rationalis ut Deus. Similitudo in virtutibus, quia bona, justa, sapiens. Cum imagine pertransit homo, quia illam habet etiam homo peccans, similitudine vero saepe privatur". *Historia Scholastica*, Liber Genesis, c. 9, PL 198, 1063 C.

"speculatio veritatis" y el "exertitium virtutis" (68). Hasta tal punto es importante este esquema en Hugo, que partiendo de él establece la división de las ciencias.

Si bien es cierto que están claras las metas para conseguir la restauración del hombre, no lo están menos los medios establecidos por Dios en la actual y definitiva economía de salvación: la fe, los sacramentos y las obras buenas (69). División muy importante que sería luego clásica en la escuela de los Victorinos, y también de algún modo el gozne de la elaboración teológica. Los tres aspectos son igualmente necesarios, de tal manera que no se puede conseguir la salvación si se prescinde de cualquiera de ellos. Y Hugo desarrolla esta idea. La fe sin las obras como afirma la Escritura está muerta. Por otra parte donde no hay fe, tampoco puede haber obras buenas. Y quien tiene una fe operante, pero se niega a acoger los sacramentos de Dios, no se puede salvar, pues no tiene el amor de Dios el que desprecia sus mandatos al no acoger los sacramentos. Por tanto "tria ergo simul sunt: fides, sacramentum et opus" (70). No es fácil definir en pocas palabras lo que Hugo entiende exactamente en cada uno de los términos de la famosa trilogía. En primer lugar "fides" pienso que está en la línea de "fides qua creditur" y no en la de "ea quae creduntur". Lo deduzco del contexto que claramente trata de la respuesta del hombre necesaria para la salvación. Además en el capítulo siguiente el autor recoge esta distinción a la que anteriormente aludíamos. Por otra parte al estar unida a *sacramentum et opus* parece no tener un sentido englobante, sino parcial que se completa con los otros términos. Por lo cual tendría idéntico sentido que cuando se emplea en el binomio "fides et mores".

(68) "In investigatione veritatis et in morum consideratione" HUGO DE S. VÍCTOR, *Didascalicon*, I, I, c. 8-9, PL 176, 474 s. En el c. 6 lo describe así: "Integritas vero vitae humanae duobus perficitur: scientia et virtute, quae nobis cum supernis et divinis substantiis similitudo sola est" PL 176, 745 C.

(69) "Tria sunt necessaria: fides, sacramenta et opera bona" HUGO DE S. VÍCTOR, *De sacramentis...*, par IX, c. 8, PL 176, 328 A.

(70) HUGO DE S. VÍCTOR, *Ibidem.*, PL 176, 328 B.

El término "sacramentum" bien sabido es que en los autores de esta época tiene un significado muy amplio. Pero es conveniente observar que precisamente en el capítulo anterior, muy pocas líneas antes, el autor ha hecho una descripción de lo que entiende por "sacramenta" (71). Lo cual permite afirmar que "sacramentum" aquí significa los siete sacramentos más lo que ahora denominamos sacramentales, en clara conexión por tanto con lo litúrgico.

En cuanto al tercer término, "opus bonum", es evidente su sentido conectado en una relación íntima con la moralidad; son los "opera fidei", sin los cuales está muerta.

A la vista de estos datos, pienso que hay una equivalencia, que se puede calificar de obvia, entre la trilogía "fides, sacramentum, opus" y el binomio "fides et mores". "Fides" equivale a la "fides" del binomio y "mores" equivale a "sacramentum et opus". Son éstas dos partes bien distintas pero que, como tendremos ocasión de ver, posteriormente serán englobadas bajo el término "mores" de una forma explícita y constante por los autores, poniendo de relieve uno u otro aspecto. Es un dato interesante que será preciso tener en consideración.

Así, pues, en la antropología, tal como la entiende Hugo, el binomio "fides et mores" es plenamente coherente con las metas del "opus restaurationis", con la "speculatio veritatis" que da la "fides", y con el "exercitium virtutis" que se realiza en las "mores". Es también coherente con los medios para conseguir la restauración:

(71) "Tria genera sacramentorum in prima consideratione discernenda occurrunt. Sunt enim quaedam sacramenta in quibus principaliter salus constat et percipitur, sicut aqua baptismatis, et perceptio corporis et sanguinis Christi. Alia sunt quae etsi necessaria non sunt ad salutem (quia sine his salus haberi potest), ut aqua aspersionis, et susceptio cineris, et similia. Sunt rursus alia sacramenta quae ceteris sacramentis santificandis et instituendis necessaria sunt, quodammodo praeparantur et sanctificantur, vel circa personas in sacris ordinibus perficiendis, vel his quae ad habitum sacrorum ordinum pertinent iniciandis et caeteris hujusmodi. Prima ergo ad salutem, secunda ad exercitationem, tertia ad praeparationem constituta sunt" HUGO DE S. VÍCTOR, *Ibidem.*, pars IX, c. 7, PL 176, 237 AB.

"fides" y "sacramentum et opus", que equivalen a "mores". De esta forma se restaura la figura del hombre como imagen y semejanza de Dios, pues se hace "sapiens" por la "fides" y "justus" por las "mores", ya que así el hombre sabe lo que Dios ha hecho y a su vez lo que a él le corresponde hacer.

Por último Santo Tomás, al tratar de las virtudes teológicas, hace un planteamiento doctrinal que ofrece un indudable interés para concretar la implicación mutua de los términos del binomio "fides et mores" dentro del misterio cristiano. Anteriormente ha afirmado que el hombre por medio de la virtud se perfecciona en los actos que le conducen a la bienaventuranza (72). Pero, puesto que gratuitamente ha sido elevado a la consecución de un fin que supera las posibilidades de la naturaleza, es preciso que le sean añadidos algunos principios sobrenaturales para que con su ayuda pueda el hombre ordenarse a esta bienaventuranza, como por los principios naturales se ordena a su fin natural (73). Estos principios sobrenaturales son las virtudes teológicas (74).

Santo Tomás establece una paridad perfecta entre el orden natural y el sobrenatural respecto al ordenamiento al fin. En uno y otro caso razón o entedimiento y voluntad son factores decisivos. En el plano natural el entendimiento contiene los primeros principios universales conocidos por la luz natural "ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis", y la voluntad tiene una rectitud que le lleva a tender naturalmente al bien que descubre la razón. Lo que en el plano del fin natural el entendimiento y la voluntad hacen por naturaleza, en el plano del fin sobrenatural lo consiguen con la ayuda de las virtudes teológicas: el entendimiento o

(72) *I-II*, q. 62, a. 1.

(73) "Opportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino". *Ibidem*.

(74) "Virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contigit secundum duo. Primo quidem..." *I-II*, q. 62, a. 3.

razón por la fe; la voluntad por la esperanza y la caridad. El entendimiento o la razón posee unos principios universales y sobrenaturales, es decir, captados no por la luz natural del entendimiento, sino por la luz divina, por los cuales procede "tam in speculandis quam in agendis". A su vez la voluntad tiende al fin porque es de algún modo transformada, identificada con él por la esperanza y sobre todo por la caridad.

Pues bien, cuando afirma que la tarea del entendimiento, en el plano sobrenatural, consiste en descubrir con la ayuda de la luz divina, de la fe, unos principios generales "tam de speculandis quam de agendis", pienso que aquí hay una alusión clara al binomio "fides et mores".

Y cuando añade "de quibus est fides", se refiere por tanto a la fe en el sentido previo y englobador del binomio tal como venimos interpretando. Más aún, la doctrina del Aquinatense en este punto ilumina el camino de forma que permite dar un nuevo paso en la línea de establecer las íntimas conexiones entre los dos términos del binomio. Si hemos visto que el "agendis" equivale al término "mores", ahora es preciso añadir que el "agendis" o el "mores" puede de hecho realizarse gracias a la "charitas". Y, como advierte Santo Tomás (75), son necesarias las obras buenas para que el hombre consiga la bienaventuranza. Estas no son posibles, en orden al fin último, más que por la caridad que transforma la voluntad en ese fin y le permite obrar con una quasi-connaturalidad con la razón elevada por la fe, y así en la ordenación al fin sobrenatural la voluntad está a la altura de razón (76). Por lo tanto los "mores" forman parte de la "fides" (agen-

(75) "Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo" *I-II*, q. 5, a. 7.

(76) Se comprende el profundo sentido de la frase paulina "fides per charitatem operatur" (Gal. 5,6); o "nunc fides, spes, charitas, postea tantum charitas" (I Cor 13,13); o la frase de Santiago: "fides sine operibus mortua est" (Jab. 1,26). Así como el himno de la caridad de I Cor 13 donde se ve que por "charitas" no se entiende ni siquiera el amor a Dios o al prójimo sin más, sino aquella "charitas Dei diffusa in cordibus nostris" y que sólo a partir de ella se puede dar verdadero amor a Dios y al prójimo y sentido de la fe.

dis) y son posibles por la "charitas". Incluso, pienso, que el binomio "fides et mores" de alguna forma hace alusión o referencia a esta maravillosa realidad del misterio cristiano: la mutua e íntima conexión entre "fides" y "charitas". Es una realidad muy rica y peculiar que necesariamente ha de ser tenida en cuenta en una antropología cristiana rectamente entendida. La fe que actúa por la caridad conduce al hombre a la salvación (77).

III. EL VOCABULARIO CANONICO

También en el ámbito de la literatura de los juristas medievales es utilizada la fórmula "fides et mores". Vamos a tomar como punto de referencia el *Decreto de Graciano* con alguna alusión a sus comentaristas.

El Decreto recoge el texto de S. Agustín: "quod neque contra fidem, neque contra bonos mores esse convincitur, indeferenter est habendum" (78). La fórmula en este contexto significa el núcleo de la doctrina cristiana que es inmutable y universalmente válido, aquello en lo que entre las distintas iglesias no puede haber discrepancias, lo que ha de ser observado por todos. En cambio lo que no atañe inmediatamente a "fides et mores", como por ejemplo ayunar el sábado, comulgar cada día o no, etc., son observancias libres y cabe, por tanto, que en estos temas haya discrepancias y peculiaridades que son legítimas (79).

(77) Es una idea muy constante en Santo Tomás. Comentando Rom 10,10: "Corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem" dice: "Signanter autem dicit 'corde creditur' id est voluntate. Nam caetera, quae ad exteriorem cultum pertinent, potest homo nolens, sed credere non potest nisi volens. Intellectus enim credentis non determinatur ad assentiendum veritati ex necessitate rationis, sicut intellectus scientis sed ex voluntate; et ideo 'scire' non pertinet ad justitiam hominis, quae est in voluntate, ser credere. Postquam homo est justificatus per fidem, oportet quod ejus fides per dilectionem operetur ad consequendam salutem" *Ad Rom.* n.º 831.

(78) S. AGUSTÍN, *Epistola 118*, 2, PL 33, 200. Cfr. not. 6.

(79) *Corpus iuris canonici, I Decretum Magistri Gratiani*, dist. XII, c. 11, Ed. Friedberg, p. 29.

Es utilizada a su vez la fórmula para delimitar el ámbito de la competencia del Magisterio eclesiástico. Lo que la sede apostólica ha establecido en lo tocante a la fe católica, en cuanto a los dogmas, a las diversas necesidades de la Iglesia y a "moribus fidelium" debe ser acatado por todos (80).

Al mismo tiempo cabe destacar que el Decreto emplea también otros giros terminológicos que consideramos equivalentes en su significado al contenido de la fórmula. Así ocurre cuando, tratando de la autoridad de los cuatro primeros concilios, dice: "in quadrato lapide sanctae fidei structura consurgit, et cuiuslibet vitae atque actionis norma existit" (81).

El empleo y sentido de la fórmula en el Decreto aparece, a tenor de estos pasajes, en perfecta consonancia con la línea interpretativa que, en base al vocabulario teológico, venimos delineando. Sin embargo a la hora de concretar el sentido preciso y alcance significativo de cada uno de sus términos, concretamente de "mores", la interpretación del Decreto presenta algunas dificultades.

En la Dist. 1, utiliza el término "mores" dándole un significado bien distinto al que hemos descubierto en el vocabulario teológico, y concretamente en Sto. Tomás (82). Claramente se afirma que "mores" connota solamente las leyes humanas, en oposición a la ley divina que comprende la ley natural y la positivo-divina. El Decreto recoge un texto de S. Isidoro (83) en el que apoya esta

(80) "Quod vere sedes apostolica probavit, hodie teneatur acceptum, et quod illa repulit, hactenus inefficax habeatur: quanto potius, quae, ipsa pro catholica fide, pro sanis dogmatibus, pro variis et multifariis ecclesiae necessitatibus et fidelium moribus diverso tempore scripsit, omni debent honore preferri, et ab omnibus prorsus in quibuslibet oportunitatibus discretione vel dispensatione magistris reverenter assumi" Dist. XIX, c. 1.

(81) Dist. XV, c. 2.

(82) "Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturale est, quod in lege et evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri" Dist. I.

(83) "Omnes autem leges aut divinae sunt, aut humanae. Divinae natura humanae moribus constant; ideoque haec discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent. Fax lex divina est, ius lex hu-

curiosa interpretación. Ciertamente que "mores" conserva un significado de alguna manera relativo al ámbito de la moralidad, pero este aspecto queda muy en la penumbra, ya que "mores" dice directamente relación a lo que es "justo", en oposición a la ley divina que dice relación a lo "lícito". Positivamente se descarta del contenido de "mores" todo lo relativo a la ley natural y a la ley divina. Se reduce, pues, su ámbito de significación al campo del derecho y equivale fundamentalmente a la "costumbre" con el valor jurídico de la ley no escrita (84). Sin embargo, aunque en este contexto "mores" no dice relación inmediata a la ley natural, de alguna forma hace referencia a ella. Los comentarios al Decreto nos dan algunas matizaciones sobre este punto.

Según Rufino el derecho natural es una cierta fuerza infundida en la creatura humana por la naturaleza en orden a hacer el bien y evitar lo contrario (85). Este derecho natural quedó confuso a raíz del pecado del primer hombre. Por los mandamientos quedó restaurado, pero no recuperó toda su plenitud, pues si bien se declaraba la ilicitud de las acciones no se condenaba suficientemente la voluntad que opera. Es en el Evangelio donde el derecho natural se repara en toda su amplitud, y al ser reparado se perfecciona. Y puesto que la ley natural (86) se ordena sólo a la perfección de la pura naturaleza, mostrando lo que es justo o inicuo a la misma, fue necesario para la modificación y ornamento del derecho natural que se le añadiesen los "bonos mores", por los cuales se guardase en el derecho natural el orden y decoro congruente. Un ejemplo, según Rufino, es la unión del hombre y de la mujer que es de derecho natural; pero para que los hombres no usasen de este bien al

mana. *Transire per alienum fax est, ius non est*". S. ISIDORO, *Etymologiarum sive originum libri XX*, V, c. 2, Ed. W. M. LINDSAY, Oxonii 1962, t. I.

(84) El mismo sentido tiene el término "mores" en otros pasajes del Decreto. Cfr. Dist. XII, c. 6 y c. 12.

(85) RUFINO DE BOLONIA, *Summa Decretorum*, dist. 1, Ed. H. SINGER, Paderborn, 1963, p. 6.

(86) Rufino habla indistintamente, al menos en este pasaje, de derecho natural y de ley natural.

modo de los animales, la ley natural ha sido moderada (modificada) por el orden de la honesta costumbre que establece que esta unión sólo sea lícita en el matrimonio. Al derecho natural le ha sido añadido el "modus et ordo morum" (87). El derecho natural, casi perdido en el primer hombre, se rehabilita en la ley mosaica, se perfecciona en el Evangelio, se decora "in moribus" (88).

A tenor de estas afirmaciones cabe concluir que efectivamente el contenido del término "mores" se define en contraposición al derecho natural, a la ley natural. Pero hay que advertir que esto deriva de una concepción del derecho natural en un sentido muy restringido que no connota lo relativo al "ius gentium", pues en sentido estricto éste es una concreción de la ley natural en la criatura racional (89), mientras que el derecho natural de suyo se refiere a una realidad previa y común al hombre y a los animales (90).

En modo alguno se puede interpretar, partiendo de los textos aducidos, que exista una discrepancia de fondo entre el vocabulario teológico y el de los canonistas medievales. Las diferencias sólo existen en apariencia. El término "mores" comporta un significado plenamente conectado con la moralidad y connota los preceptos de la

(87) "Quoniam autem ista lex naturalis nudam rerum naturam prosequitur, ostendendo solummodo hoc in natura sui equum esse, illud autem iniquum, ideo necessarium fuit ad modificationem et ornamentum iuris naturalis bonos mores succedere, quibus in eo ordo congruus et decor servaretur. Puta: coniunctio maris et femine est de iure nature; ne vero isto bono passim et precipitanter homines sicut bestie uterentur, lex huiusmodi naturalis modificata est per ordinem discreti et honesti moris, scilicet ut non nisi tales persone et sub tanta celebritate coniugii iungeretur. Ecce iam liquet quod iuri naturali ab extra adauctum sit, scilicet modus et ordo morum" *Ibidem*.

(88) "Flumina honestatis humanae redeunt ad mare iuris naturalis, quod in primo homine pene perditum in lege Mosaica relevatur, in Evangelio perficitur, in moribus decoratur". *Ibidem*.

(89) "Quod ab humana solum natura quasi cum ea incipiens traxit exordium" ESTEBAN DE TOURNAY, *Summa*, dist. I, p. 7. Ed. J. F. SCHULTE, 1965.

(90) "Dicitur enim ius naturale, quod ab ipsa natura est introductum et non solum homini, sed etiam ceteris animalibus insitum" *Ibidem*.

ley natural, considerada en un sentido más amplio que abarca también el "ius gentium". Los comentaristas del Decreto coinciden en afirmar que "mores" comprende los preceptos morales (91) en los que consiste la ley natural (92), que son inmutables por su propia naturaleza (93).

IV. EN EL CONTEXTO DE LOS SENTIDOS BIBLICOS

La tradición cristiana más antigua, de la que son testigos de excepción los Santos Padres, ha tenido siempre conciencia de la admirable profundidad de la Sagrada Escritura. En la medida en que se intenta profundizar en el sentido de los libros sagrados se descubre que es imposible agotar el entendimiento de los mismos (94). La Escritura es como el océano de los misterios de Dios, donde se navega a plenas velas (95). Y, aunque aparezca en sus palabras simple y fácil, tiene un sentido muy profundo (96), una riqueza admirable que es una invitación constante a ahondar más en su intelección (97), con el

(91) "Moralia dicuntur, quae mores informant, et sicut littera sonat, ab omnibus et omni tempore observari debent, ut diliges Deum Deum tuum honora patrem et matrem" *Idem.*, dist. V.

(92) "In lege duo sunt, moralia utique praecepta et ceremonialia: lex ergo secundum ceremonias mutata est, non autem iuxta moralia, in quibus solis —et non in ceremonialibus— ius naturale consistit" RUFINO, *Summa Decretorum*, dist. V, p. 16.

(93) "Sunt enim in lege quaedam praecepta moralia, ut "non occides", et ista non mutantur, nec ius naturale in eis" *Glossa ordinaria*, dist. VI, c. 3.

(94) "Nobis in tanta profunditate velut altissimo pelago laborantibus" S. GREGORIO, *Comment. in I Regnum*, proem., 2, PL 79, 21 A.

(95) "Scripturarum... oceanum est mysteriorum Dei, ut sic loquar, labyrinthum", S. JERÓNIMO, *In Ezequielem*, 7. 14 praef., PL 25, 484 D; "ut si quis exiguo vectus navigio ingrediatur mare... mentem pavor ingens et formido percurrit, quod exiguam ratem tam inmensis fluctibus credit: ita etiam nos pati videmur, qui... unire tam vastum mysteriorum pelagus audemus", ORIGENES, *In Genesis*, h. 9, n. 1, PG 12, 86 B.

(96) "Qui quantum in verbis simplex videtur et facilis, tantum in majestate sensus profundissimus est", S. JERÓNIMO, *In Isaias*, 1. 6 PL 24, 866 D.

(97) "Lectio... quae nos ad intelligentiae inquisitionem incitet" ORIGENES, *In Exodum*, h. 12, n. 1, PL 12, 262 A.

convencimiento de que nunca logrará el hombre agotar la grandeza de los misterios divinos (98). Por eso en un intento de captar toda la verdad que la Sagrada Escritura encierra, los SS. Padres hablan de los distintos sentidos bíblicos como expresión de su rico contenido y a la vez instrumento al servicio de su comprensión. Con pequeñas variantes —que no es del caso mencionar— coinciden en la afirmación de que existen fundamentalmente tres sentidos: histórico, alegórico y tropológico.

Los escritores medievales recogen esta doctrina y construyen una elaboración teológica a partir de ella. Son conscientes de lo que hacen y legitiman los sentidos bíblicos en el hecho de que la Escritura es un libro distinto a los demás. Efectivamente, en ella no sólo significan las palabras, sino también las realidades, los hechos, “la res” (99). Coinciden fundamentalmente —también con discrepancias de matiz que no vamos a detallar— en la afirmación de la historia, la alegoría y la tropología, como expresión del genuino contenido de la Sagrada Escritura (100).

Los distintos autores están convencidos de que la doctrina de los sentidos bíblicos es válida, teológica y metodológicamente, para intentar captar la “verdad” que encierra la Sagrada Escritura. “Verdad” que, una en esencia, tiene distintos aspectos: una verdad histórica de los

(98) “Scriptura tota quidem propter nos scripta est, sed non tota intelligitur a nobis”. PL 76, 986 C. Esta misma idea la repite en *Ibidem.*, 4: “Sunt enim quaedam quae ita de caelestibus loquuntur, ut solis illis supernis civibus in patria sua persistentibus pateant necdunque nobis peregrinantibus reserentur”, S. GREGORIO, *In Ezequiel*, l. 2, h. 5, 3, PL 76, 986 C; “Sentio quod in explanando vires nostras mysteriorum superat magnitudo; sed quamvis non valeamus cuncta disserere, tamen sentimus cuncta repleta esse misteriis”, ORIGENES, *In Leviticum*, h. 3, 8, PG 12, 413-4.

(99) “Habet enim sacrum eloquium proprietatem quandam ab aliis scripturis differentem, quod in eo primum per verba quae recitantur, de rebus quibusdam agitur, quae rursus *res vice verborum ad significationem aliarum rerum proponuntur*” HUGO DE S. VÍCTOR, *De Scripturis et scriptoribus sacris*, c. 3, PL 175, 12 A; “In hos valde excellentior est divina Scriptura scientia saeculi, quod *in ea non solum* voces, sed et “res” significativae sunt” RICARDO DE S. VÍCTOR, *Exceptiones allegoricae*, l. 2, c. 2, PL 177, 205 B.

(100) Para un estudio detallado y profundo de toda esta temática vid. H. DE LUBAC, *Exégese Medievale*, 4 v. Paris 1959.

hechos narrados; una verdad que manifiesta los misterios, los designios salvadores de Dios, que descubre el sentido alegórico; y una verdad que compromete toda la existencia humana en una línea de conducta, que se descubre en el sentido tropológico.

El interés, desde nuestro punto de vista, viene dado por el hecho de que existe un claro paralelismo inicial entre la alegoría y la tropología y los términos y contenido del binomio "fides et mores". De momento basta con advertir que los autores afirman, de un modo genérico, que el sentido alegórico dice relación a la fe, mientras que el tropológico se refiere a la moral.

La terminología de los sentidos bíblicos siempre coloca en primer lugar la historia. Los autores afirman, sin excepción alguna, que es el fundamento sobre el que se apoyan los sentidos espirituales: alegoría y tropología. No obstante, entremos ya al estudio de estos dos últimos sin analizar el sentido histórico, por ser los que directamente y de modo especial interesan al tema en estudio (101).

a) *Alegoría: Sentido de la fe*

Refiriéndonos ya a la alegoría, encontramos en primer lugar que es un sentido espiritual. Esto implica que, si se considera con referencia al sentido histórico, supone un cambio radical, una especie de salto que es necesario dar para pasar de la letra, de la materia, al espíritu. Se trata de descubrir bajo la materialidad de las palabras, y sobre todo de los hechos, un algo que contienen de una forma misteriosa y esencialmente peculiar. Y es, por otra parte, un cambio radical, un salto, que resulta ser inevitable, que se impone si es que queremos hacer una exégesis cristiana (102). Y esto hasta tal punto que no es

(101) Un estudio detallado de la importancia y contenido del sentido histórico vid. en DE LUBAC, *Exégese...* I, 425-87.

(102) "Licet cuncta haec juxta historiam veraciter dicta sint..., cogimur ut ad allegoriae mysterium recurramus... Compellimur ut priora quoque, quae superficie tenus juxta solam historiam contingendo transcurrimus, in allegoriae mysteriis indagemus" S. GREGORIO, *Moralia in Job*, l. 25, c. 14, n. 24, PL 76, 762 B.

lícito por incuria renunciar a hacer esta profundización. Es una convicción presente en el pensamiento de los distintos autores (103).

En realidad estas reiteradas afirmaciones arrancan de un convencimiento profundo: que poco importaría tener un conocimiento de las palabras y de los hechos, que nos narra la Sagrada Escritura, si no supiésemos referirlos a un orden de cosas que los arranque de un pasado muerto (104). Las palabras y las realidades históricas "mysticant nobis aliquid" (105).

La alegoría, en sentido estricto, no se encuentra tanto en el texto, como en las realidades de las que el texto habla, "no tanto en la historia como relato, como en la historia como acontecimiento" (106). Se puede hablar, pues, y los medievales lo han hecho, de una "allegoria dicti" y de una "allegoria facti" (107). Por eso la Escritura es un "mysterium", en el sentido cristiano de la palabra. Su objeto, la fe, no es asequible al hombre carnal, ya que, sobrepasando las apariencias, se esconde como una realidad oculta, mística, misteriosa. Es como el fuego escondido en la piedra: si ésta se coge con la mano y se observa sólo la superficie, incluso da frío; pero si se frota con el hierro, salta la chispa (108).

Hay una relación profunda entre la Sagrada Escritura y Jesucristo. Así como la Divinidad se esconde en la Humanidad, así en la Escritura el espíritu se esconde bajo la letra. Más aún, hay una coincidencia, pues el

(103) "Multae quippe ejus sententiae tanta allegoriarum conceptione sunt grava, ut quisquis eas ad solam tenere historiam utitur, earum notitia per suam incuriam privetur" S. GREGORIO, *Moralia in Job*, l. 21, c. 1, n. 1, PL 76, 187 B, "Necesse est ut allegoricus sensus sequatur" S. ISIDORO, *Mystica expositio sacramentorum*, prol. PL 83, 207. "Historia... mysterium requirit" RÁBANO MAURO, *In libros IV Regum*, l. I, c. 25, PL 109, 64 B.

(104) "Et haec quidem veteris historiae referunt gesta; sed inspicendum est quid in narratione mysticae intelligentiae referatur" S. BEDA, *Quaestiones super Jesu nave librum*, c. 10, PL 93, 420 C.

(105) "Quae narrationes mysticant nobis aliquid" GERHOT, *Comment. in Ps. 25*, PL 193, 1174 D.

(106) DE LUBAC, *Exegese...*, t. I, 493.

(107) S. BEDA, *Super Acta Apostolorum expositio*, prol. PL 92, 937 C.

(108) S. GREGORIO, *In Ezequiel*, l. 2, h. 10, n. 1, PL 76, 1058 AC.

objeto central de la alegoría es la divinidad del Verbo Encarnado. Y esta divinidad sólo es perceptible por los "ojos espirituales" (109), por los "ojos del alma" (110), los "ojos del corazón" (111), o según una expresión muy frecuente, los "ojos de la fe" (112).

Partiendo, pues, del conocimiento de la letra, de la historia, se llega por medio de la alegoría a una profundización genuinamente cristiana de una realidad, "mysterium", que en ella se esconde; se está entonces consiguiendo la edificación de la fe. Pero, bien entendido, no sólo en un sentido apologético, sino también y especialmente en un sentido doctrinal. Es una idea que S. Gregorio repite muchas veces "allegoria fidem aedificat" (113), y que los autores posteriores acogen con gusto y repiten constantemente, a veces incluso a la letra (114).

Las verdades de la alegoría son los "fidei nostrae sacramenta" (115), los "mysteria fidei", los "misterios de Cristo y de la Iglesia" (116). Por la alegoría se garantiza la pureza de la fe "in fidei puritate" (117), "in

(109) RUPERTO DE DEUTZ, *De Trinitate et operibus ejus*, l. 6, c. 42, PL 167, 440 A.

(110) ORÍGENES, *In Romanos*, 8,8, PG 4, 118 A. ABSALON, *Serm.* 13, PL 221, 85 D.

(111) S. JERÓNIMO, *In Isaias*, PL 24, 536 A; S. GREGORIO, *In Evangeliiis*, h. 23, n. 5, PL 76, 1182 C; *Moralia...*, PL 76, 520 D.

(112) S. JERÓNIMO, *Epist.* 108, n. 10, PL 22, 884; S. GREGORIO, *In Ezeq.* PL 76, 768 C; 860 C. RÁBANO, *Comment. in Matheum*, l. 7, c. 23, PL 107, 1064 D. S. BERNARDO, *In Psl. 90*, s. 7, n. 14, PL 183, 208 C; 251 D; RUPERTO DE DEUTZ, *De Trinitate et operibus ejus*, l. 7, c. 26, PL 167, 471 C.

(113) S. GREGORIO, *In evang.*, l. 2, h. 40, n. 1, PL 76, 1302 A.

(114) JUAN DE SALESBURY, *Poieraticus*, l. 7, c. 12, PL 199, 666 B. GUIBERTO DE NOGENT, *Coment. in Genesim*, prol. PL 156, 26 A. JUAN SCOTO, *De divina natura*, l. 5, c. 40, PL 122, 1921 C. S. BERNARDO, *In Cant.*, c. 17, n. 8, PL 183, 859 A. ABSALON, *Serm.* 30, PL 211, 117 B. GERHORT, *In ps.* 17, 12, PL 193, 865 B. *Idem*, PL 193, 731 C. ALEJANDRO DE CANTORBERY, *Liber de S. Anselmi similitudinibus*, c. 193, PL 159, 708 A.

(115) RICARDO DE S. VÍCTOR, *Benjamin Major*, l. 5, pars. I, PL 196, 200 A.

(116) HUGO DE S. VÍCTOR, *De sacrament. christ. fidei*, l. I, c. 7, PL 176, 341 A.

(117) RÁBANO, M., *Allegoriae in Universam Scripturam*, PL 112, 349 B.

catholicae fidei non fictae credulitate" (118), "rectam fidem informat" (119). Es la fe cristiana en cuanto a contenidos objetivos. La fe del Nuevo Testamento: "La fe en Cristo" (120), "la fe en el Señor" (121), "la fe en el Redentor (122); "la fe en la Pasión de Cristo" y en "su Resurrección" (123). En definitiva se trata de la "fe evangélica" (124), de la "fe apostólica" (125), y por tanto de la "fe de la Iglesia" (126).

La aceptación por parte del hombre de estos contenidos objetivos de la fe se resume en el verbo "credere" (127).

b) *Tropología: exigencias prácticas de la fe*

En la Sagrada Escritura todo lo que es susceptible de un sentido alegórico lo es también de un sentido tropológico. Se pasa de la historia a la tropología a través de la alegoría. La tropología tiene siempre un significado preciso que dice relación a la moral, un matiz específico que lo pone en relación con la conducta, con el comportamiento (128).

La tropología, por ser un sentido espiritual, al igual que la alegoría, no saca sus enseñanzas tanto de las pa-

(118) ADAN SCOTO, *eD tripartito Taber*, PL 198, 792 D.

(119) HUGO DE S. VÍCTOR, *De sacram. Christ. fidei*, Prol. c. 6, PL 176, 185 D.

(120) S. GREGORIO, *Hom. in Ezechielem*, n. 31, PL 76, 884 A.

(121) RÁBANO, M., *Comment in Paralipomena*, l. I, c. 13, PL 109, 338 A.

(122) RÁBANO, M., *Ennarrat. in librum numerorum*, l. 2, c. 24, PL 108, 706 D.

(123) RUPERTO, *De divinis officiis*, l. 8, c. 15, PL 170, 234 B.

(124) S. BEDA, *In Samuelem* Prol. PL 91, 500 B; RÁBANO, M., *Comment. in Exod.* l. 3, c. 17, PL 108, 186 B; RUPERTO, *De Trinitate*, l. 42, c. 26, PL 167, 1351 A; PEDRO DE CELLO, *Liber de panibus*, c. 6, PL 202, 946 BC.

(125) RUPERTO, *De Trinitate*, c. 9, PL 167, 535 A.

(126) ADAN SCOTO, *Sermo in adventud Domini*, Serm. 7, PL 198, 135 C.

(127) HUGO DE S. VÍCTOR, *De sacram.*, l. 6, c. 3, PL 176, 801 D.

(128) "Dicitur tropologia conversa locutio dum quod dicitur ad mores aedificandos convertitur, ut sunt moralia" H. DE S. VÍCTOR, *Speculum Ecclesiae*, c. 8, PL 177, 375 B.

labras como de las realidades que éstas significan. Si bien apuntan algunos autores la existencia de una tropología "natural", que daría origen a una "justitia naturalis", sin embargo por estar inserta en el misterio cristiano y contemplada con su luz —tropología mística— da origen a la "positiva justitia". Y no se trata de dos realidades separadas, sino que están inseparablemente unidas en el "misterio cristiano", y por tanto el "bonum opus" se convierte en "positiva justitia". Realmente no hay más que una tropología, que es la tropología mística, la que viene después de la alegoría y está entroncada en ella (129).

Tenía muy clara esta idea Hugo de S. Victor, cuando advertía que, lo que hace al hombre perfecto, es la "recta fides et operatio bona"; y este doble aspecto se nutre de la Sagrada Escritura (130). Es preciso tener una fe recta, pero no es suficiente; es necesario que se traduzca en "operatio bona", que sólo lo es tal, en cuanto que el hombre realiza en la propia vida las exigencias prácticas de la "fides recta", que descubre por la tropología. Una vez que por la alegoría se ha llegado a la "fides", se impone el descubrir por la tropología el "mysticus moralis sensus" (131), la "spiritualis vitae intelligentiae" (132), los "facienda mystica" (133). Después del "mysterium fidei", los "opera fidei" (134); después de la "mystica fides" la "moralis gratia" (135). La tropología, conocidos los

(129) "De tropologia nihil aliud in praesenti dicam, quam quod supra dictum est, excepto quod ad eam magis rerum quam vocum significatio pertinere videtur. In illa enim naturalis justitia est, ex qua disciplina morum nostrorum, id est positiva justitia nascitur. Contemplando quid fecerit Deus, quid nobis faciendum sit, agnoscimus. Omnis natura rationem parit, et nihil in universitate infecundum est" HUGO DE S. VÍCTOR, *Didascalicon*, l. 6, c. 5, PL 176, 705.

(130) "In omni autem Scriptura aut cognitio veritatis quaerenda est, aut forma virtutis. Primo historia et allegoria proponitur, secundo tropología" HUGO DE S. VÍCTOR, *Miscelanea*, l. I, c. 13, PL 177, 484-5.

(131) GODOFREDO DE ADMONT, *Homil.* 30, n. 4, PL 174, 765 B.

(132) OTHLOT, *Dialogum de tribus quaestionibus*, c. 33, PL 146, 102 A.

(133) HUGO DE S. VÍCTOR, *De sacram.*, prolo. PL 176, 185 D.

(134) "Credidisti quidem Deo, sed nisi opera fidei expleveris, nisi omnibus praeceptis etiam difficilioribus parueris..." ORÍGENES, *Homil. in Genesis*, hom. 8, n. 8, PL 12, 207 D.

(135) S. AMBROSIO, *De mysteriis*, c. 8, PL 16, 418 B.

d-signios salvadores de Dios, lleva a conocer la parte que corresponde al hombre, la línea de conducta que debe seguir (136). Es el programa anunciado por S. Pablo en la primera carta a los Corintios: Todo esto les sucedía para servir de ejemplo y fue escrito para aviso de los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos" (137). Para terminar recordemos la definición, que un autor del s. XII, da de la tropología: "Se llama tropología cuando por medio de algún hecho se entiende lo que nosotros hemos de hacer" (138).

c) *Relación entre tropología y alegoría*

Después del breve análisis de los sentidos alegórico y tropológico, pasamos a estudiar la relación que existe entre ambos.

La primera afirmación es que los dos son sentidos espirituales. Se basan por tanto en el sentido histórico, pero le desbordan, buscando una verdad que está oculta debajo de la letra de la Escritura. Tienen, pues, un estatuto metodológico que les es común. En terminología escolástica diríamos que su objeto formal "quo" es idéntico. La verdad que persiguen y descubren no es asequible a los ojos de la carne, sólo es captable a los ojos del espíritu, a los ojos de la fe. La posibilidad de estos sentidos, en cuanto integrantes del sentido espiritual, se apoya en la peculiaridad de la Sagrada Escritura; en ella no sólo significan las palabras, sino también las realidades por ellas significadas. Peculiaridad de la Escritura que hace que sea "mysterium", "sacramentum", signo en sus palabras y "res" en las cosas significadas, a las que se accede por la alegoría y la tropología, en un intento,

(136) "Eia, fratres, res vestras..., res vestras, inquam, res vestras". S. AGUSTÍN, *Sermones*, Ser. 8, n. 12, PL 38, 72.

(137) "Haec autem in figura contengebant illis, scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos fines saeculorum devenerunt" I Cor X, 11.

(138) "Tropologia dicitur quando per aliquod factum intelligitur quod a nobis sit faciendum; unde et tropologia dicitur quasi sermo conversus ad nos" ALANO DE INSALUS, *Distinctionis dictionum theologium*, PL 210, 981.

no ya legítimo, sino necesario y obligatorio; lo contrario sería un desprecio a la verdad oculta en la Escritura. Son los planes de Dios, pues "como se hubiese quedado sordo el oído interior, Dios ha hablado al hombre por medio de signos" (139).

Esto nos lleva a tratar un tercer aspecto, tan importante como difícil de precisar: la alegoría y la tropología tienen una mutua referencia y de esta manera integran el misterio cristiano.

En primer lugar veamos qué sentido tiene y en qué términos establecen los autores esta relación entre alegoría y tropología. El tercer sentido, el moral, prolonga y lleva a su fin el segundo, alegórico, que sin él no tendría fruto. Así como a la flor sigue el fruto, así a la alegoría sigue la tropología (140). Es una imagen muy expresiva: que apunta a unas implicaciones profundas. El fruto, la tropología, no es posible sin las flores de la alegoría. La moral tiene que estar entroncada, es más, nacer del dogma. Y por otra parte, la alegoría quedaría sin fruto, sería estéril, sin la tropología. Dogma y moral se complementan. Los autores, convencidos de esto, lo expresan de distintas maneras. Hay quien lo resume con la frase programática "moralia mysticis internectens" (141), porque en la Sagrada Escritura es necesario no sólo sacar las enseñanzas místicas, sino también extraer las mo-

(139) "Cum auris interior absorderat, foris locutus est homini Deus per signa" HUGO DE S. VÍCTOR, *Speculum de mysteriis Ecclesiae*, c. 9, PL 177, 376.

(140) "Mane surgamus ad vineas, id est, ad spiritum a littera surgentes, ab historia ad mysticum sensum, accedamus ad sacras scripturas; in quibus virent frondes historiae, redolet flos allegoriae, satiat fructus tropologiae. Et hoc "mane", id est, per diluculum spiritualis intelligentiae. Et sic videamus, id est, experiamur, hoc est, me experiri facias "si floruit vinea", id est, sacra Scriptura in me per allegoricum sensum. Si flores fructus parturiunt per moralem intellectum; qui, sicut post florem sequitur fructus, sic moralis intellectus post allegoriam interpretationem ad nostri informationem", ALANO DE INSALUS, *Elucidatio* in Cant. PL 210, 102 CD. S. BEDA, *Super Acta Apostolorum*, praef. PL 92, 937 C; CLAUDIO DE TURÍN, *In libros Regum*, l. 4, PL 104, 809 D.

(141) S. PEDRO DAMIÁN, *Sermones*, Ser. 11, PL 144, 562 D.

rales (142). Esto obedece a una dinámica interna de la verdad de la Escritura, de la verdad salvadora, pues el "spiritualis intelligentiae sacramentum" es al mismo tiempo para nosotros "virtutis saluberrimum exemplum" (143). Y es que además toda la acción salvadora de Dios descrita en la Escritura es un constante ejemplo de virtud (144), de ahí que tanto en el Viejo como en el NT encontremos por doquier un sentido moral (145). Por otra parte la verdad que descubre la tropología está contenida en la alegoría (146). Sólo una fe recta puede cimentar una moral acertada, pero, a su vez, sólo una vida que asimila la moral puede ser garantía de la solidez de la fe (147).

En todos estos textos late una idea de fondo que vamos a intentar precisar. Lo importante, y al mismo tiempo nada fácil, es concretar, en el contexto de la doctrina de los sentidos bíblicos, las implicaciones mutuas, que dentro del misterio cristiano, existen entre la alegoría (fe) y la tropología (moral). Vamos a hacerlo de la mano de un texto de Hugo de S. Victor, tan rico y sugestivo en ideas, como difícil en la interpretación.

La materia de la Sagrada Escritura se divide en "res interior" y "species exterior". Es una apreciación común

(142) "Opus est, non solum ut eruantur mystica, sed etiam ut sugantur moralia" GUERRIC DE YGNY, *Sermo in solemn. Omnium sanctorum*, PL 155, 211 B.

(143) S. PEDRO DAMIÁN, *Sermones*, Ser. 48, PL 144, 768 D.

(144) "Omnia ejus opera sunt exempla virtutum" PASCASIO RABERTO, PL 120, 910-1.

(145) "Quidquid enim legimus vel intelligimus totum ad interioris hominis usum conferre poterimus. Si ergo totam veteris ac novi Testamenti seriem enucleantis perscrutari velimus, mysticum moralitatis sensum inditum ibique invenimus" GODOFREDO DE ADMONT, *Homiliae festuales*, h. 30, PL 174, 765 B.

(146) "Summamus et nos de mysterio ejus moribus nostris exemplum" S. BERNARDO, *Sermones in diversis*, Serm. 60, PL 183, 684 A. "Ut plenum noveris conceptum virginis non solum esse mysticum, sed morale, quod sacramentum est ad redemptionem, exemplum quoque tibi est ad imitationem; ut manifeste evacues in te gratiam sacramenti, si non imiteris virtutem exempli" GUERRICO DE YGNY, *De Anuntiatione*, Ser. 3, PL 185, 122-3.

(147) "Non enim virtutibus venit ad fidem, sed fide pergitur ad virtutes: per fidem ergo venit ad opera, sed per opera solidatur in fide" RÁBANO MAURO, *Libri de universo*, l. 14, c. 22, PL 111, 398 D.

en los autores, que explica su peculiaridad y posibilita la doctrina de los sentidos bíblicos. Ahora bien, la "res interior" es "veritas" y es "virtus", así como la "species exterior" es "signum veritatis" y "signum virtutis". El "signum veritatis" puede darse en dos formas: una "in operatione", como ocurre cuando esta "operatio" significa tropológicamente la "res" (una "res" que es "veritas" y es "virtus"), otra "in voce", como ocurre cuando se dice: "Diliges Dominum Deum tuum" ("res" que es "veritas et virtus"). Por medio del "signum veritatis" se enseña la "fides", por el "signum virtutis" la "moralitas" (148).

La "res" es como el núcleo, el mensaje que late en la Escritura, y que se descubre por medio de la alegoría y tropología, interpretando los signos que son las palabras y los hechos. Esta "res" tiene siempre un doble aspecto que es igualmente importante: es "veritas" y es "virtus", y esto inseparablemente. Aquí se fundamenta el doble aspecto de "fides" y "moralitas". Es una "veritas" que encierra en sí misma una "virtus", una dinámica que interpela y compromete: y a su vez, una "virtus" que es al mismo tiempo "veritas". No sé hasta qué punto es lícito hablar de verdades de fe de orden especulativo y verdades de fe de orden práctico; únicamente se podría hablar de enunciados de orden especulativo y enunciados de orden práctico. Pero tanto en uno como en otro caso hay una "veritas" y una "virtus", fe y moral. Por eso los enunciados morales incluyen una verdad de fe, y las

(148) "Dividitur autem haec materia in rem interiorem et speciem exteriorem. Res interior in veritatem et virtutem; exterior species in signum veritatis et in signum virtutis. Cum enim auris interior obsorderat, foris locutus est homini Deus per signa. Signum autem veritatis aliud in operatione, ut cum res tropologice significa; aliud in voce, ut "Diliges Dominum Deum tuum" (Deut. VI). Per signum veritatis fides, per signum virtutis moralitas docetur. Res ergo interior veritas vel virtus dicitur, res exterior signum. Ut in sacramento Verbi Incarnati duo inveniuntur, humanitas et divinitas; et in sacramento Corporis Domini, species exterior signum est, res interior veritas et virtus, id est Corpus Domini et gratia quam soli boni percipiunt. Itidem autem res et signum hic invenitur. Omnis ergo materia divinae paginae aut res aut signum est. Res hic dicuntur quae non habent significare, signa quae habent. Quorum quaedam justificant, quaedam non" HUGO DE SAN VÍCTOR, *Speculum de mysteriis Ecclesiae*, c. 9, PL 177, 376.

verdades de fe comportan un compromiso moral. En la Escritura encontramos enunciados de orden moral y de orden dogmático. Santo Tomás establece una regla para la aplicación de la doctrina de los sentidos bíblicos: "In sacra Scriptura praecipue ex prioribus posteriora significantur" (149). De ahí que afirme lo que según el sentido literal tiene una enseñanza moral, se acostumbra a exponer alegóricamente" (150). A esta realidad rica y profunda alude Hugo de S. Víctor en el libro "Miscelanea" cuando dice que la repercusión moral de toda verdad de la Escritura, unas veces es directa, "mores ostendunt", otras es refleja, "mores tribuunt" (151). Pero lo cierto es que se da siempre. En este hecho se basa la praxis de los autores, de dar importancia en la exégesis a la parte dogmática y a la parte moral. Lejos de significar esto que se reduzca el cristianismo a un puro moralismo, sólo indica que se respeta una de sus peculiaridades más definidas: la de no ser sólo una religión, sino también una moral. Los Santos Padres y los autores medievales han sido en todo momento conscientes de que la alegoría y la tropología integran el misterio cristiano. Mientras que la alegoría nos descubre el aspecto objetivo del mismo, por la tropología se percibe el aspecto subjetivo, la interiorización del misterio descubierto en la alegoría. Es la doble cara de una misma realidad, de una única "res", de una misma moneda.

Ya a partir de Orígenes (152), se establece una especie de paralelismo: la alegoría se refiere a Cristo en cuanto Cabeza y a la Iglesia; la tropología dice relación a los miembros (153).

(149) S. TOMÁS, *Quodlib.* VII, q. 6, a. 2, ad 2.

(150) "ea vero quae moraliter dicuntur secundum sensum litteralem, non consueverunt exponi nisi allegorice" *Ibidem*.

(151) "Quaedam sunt scripturae quae bonos mores ostendunt; quaedam vero sunt quae bonos mores tribuunt. Illae mentem ad cognitionem virtutis erudiunt docendo; istae ad effectum virtutis compungunt exhortando" HUGO DE SAN VÍCTOR, *Miscelanea*, I, I, c. 155, PL. 177, 555-556.

(152) ORÍGENES, *In Cant.*, h. 1, I, PG 13, 24 A.

(153) "Audivimus ex historia, quod miremur; cognovimus ex capite quod credamus; consideremus nunc ex corpore, quod vivendo teneamus. In nobismetipsis namque debemus transformare quod le-

d) *Paralelismo entre alegoría-tropología y fides-mores*

Hemos estudiado cómo el doble aspecto del misterio cristiano se descubre en la Escritura por medio de la alegoría y la tropología. Vamos a tratar ahora un punto, que justifica este breve esbozo que hemos hecho de la doctrina de los sentidos bíblicos.

Hay textos que de una forma clara y explícita, otros con un lenguaje equivalente, llaman a ese doble aspecto del misterio "fides et mores". Es decir, afirman que por la alegoría se descubre la "fides", y que la tropología tiene como término los "mores". Ya en S. Agustín encontramos este paralelismo cuando afirma que lo importante a descubrir en la Escritura es "fidei veritatem" y "morum honestatem" (154). De forma aún más clara y tratando de los sentidos bíblicos, se dice que la Escritura es como una espada que atraviesa el alma, y de esta forma se revela en la alegoría la "veritas fidei" y por la tropología "mores instruuntur" (155). En el contexto de afirmación de la riqueza del contenido de los libros de la Escritura, tesoro del Espíritu Santo "cujus digito scripta sunt", se abunda en la misma idea (156), acudiendo a veces a imágenes bellamente expresadas (157). S. Buena-

gimus". S. GREGORIO, *Moralia in Job*, l. I, c. 24, PL 75, 542 BC. "Haec in significationem nostri capitis breviter tractata transcurrimus: nunc in aedificationem ejus corporis, ea moraliter tractanda replicemus ut quod actum foris narratur in opere, sciamus quomodo intus agatur in mente" *Ibidem.*, l. 2, c. 38, PL 75, 586 C. "Sensus allegoricus pertinet ad Christum ratione capitis et ratione membrorum... sensus moralis pertinet ad membra Christi quantum ad propios eorum actus" S. TOMÁS, *Quodlib.* VII, q. 6, a. 2 ad 2 um.

(154) "Quidquid in sermone divino, neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse agnoscas" S. AGUSTÍN, *De Doctrina christiana*, 3, 10, PL 34, 71.

(155) "Primo enim exempla sanctorum in ejus percussione narratur, et pertransit animam historia. Secundo veritas fidei revelatur, et pertransit eam allegoria. Tertio mores instruuntur, et percuit eam tropologia" ADAN SCORO, *Sermones*, Serm. 38, PL 198, 344 AB.

(156) "Ab eadem re saepe allegoria fidem, tropologia mores variis modis aedificat" JUAN DE SALESBURY, *Policriticus*, l. 7, c. 12, PL 101, 666 B.

(157) "In his aquis Scripturarum duo pisces nutriuntur, id est, allegoricus et moralis intellectus. Qui duo pisces secundum mandatum

ventura es más explícito e incluso alude al contenido del término “fides” que resume en lo relativo a la generación eterna de Cristo y la Encarnación, mientras que “mores” connota el “ordo vivendi” (158).

Al lado de estos textos, en que se afirma claramente que el resultado de la alegoría es la “fides” y el término de la tropología son las “mores”, hay otros que expresan el mismo contenido con unos términos que deben considerarse equivalentes. Y conviene advertir que no es esta última una afirmación prematura o infundada, ya que tratan de la doctrina de los sentidos bíblicos, y, como anteriormente hemos visto, hay en definitiva una unanimidad de criterio, a la hora de concretar el contenido y alcance de la alegoría y tropología. Pues bien, se observa no obstante, que a veces se vierte este contenido de la tropología y la alegoría en un vocabulario muy vario, pero que, en base a lo dicho, hemos de considerar equivalente.

Nos encontramos en primer lugar, con que a veces conservando el vocablo “mores” como término de la tropología, definen el objeto de la alegoría con otras palabras distintas a “fides” (159). El vocablo “mores” es el

legis saltum dant super aquas quia inspectorem Scripturarum extra litteralem sensum ad altiore provocant. Allegoricus si quidem intellectus Scripturarum claustralem divinae paginae vacantem per mysteria Christi et Ecclesiae pascit *ad roborandam fidem*, quia justus ex fide vivit. Moralis vero intellectus, *qui ad morum informationem pertinet*, pascit eum ad bonam operationem” ABSALON, *Sermones*, Serm. 30, PL 199, 177 B.

(158) “Tota Scriptura tria docet, sc. *Christi aeternam generationem, vivendi ordinem*, et Dei et animae unionem. Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque”. “In omnibus enim Sacrae Scripturae libris praeter litteralem sensum, quem exterius verba sonant, concipitur triplex sensus spiritualis, scilicet allegoricus, quo docemur, quid sit credendum de divinitate et humanitate; moralis quo docemur, quo modo vivendum sit; et anagogicus, quo docemur, qualiter est Deo adhaerendum” S. BUENAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, n. 5, Ed. Quarachi, t. 5, p. 321.

(159) “...prima saporem continet exemplorum, secunda *vim mysteriorum, tertia dulcedinem morum*” HUGO DE S. VÍCTOR, *De claustrum animae*, l. 3, c. 8, PL 176, 1097-8. “Geminus est divinae lectionis fructus: quia *mentem vel scientia erudit, vel moribus ornat*. Docet quod scire delectat, et quod imitari expedit. Quorum alterum, id est scientia magis ad historiam et allegoriam, alterum, id est instructio morum, ad tropologian magis respicit. Omnis divina Scriptura refertur ad hunc finem”. Idem, *De Scripturis et scriptoribus sacris*, c. 13,

término de la tropología como se puede ver., incluso, en la misma definición (160).

Hay otros textos que expresan el objeto de la alegoría, y concretamente el de la tropología, con otras palabras o giros, que, como hemos indicado, son equivalentes al "fides et mores". En esta línea es frecuente el empleo de la terminología "credenda-facienda" claramente expresiva del contenido del binomio "fides-mores" (161). Siempre en el contexto de la finalidad de la Escritura y de la doctrina de los sentidos bíblicos, se encuentran en los Victorinos diversas terminologías para significar el mismo contenido (162). Es una terminología muy varia-

PL 175, 20. "Quae res nobis est tripartitam, ut et in aliis fecimus, explanationis materiam subijcit, ita ut benedictiones historiae locum servent, prophetia vero mysticum atque dogmaticum, morum correptio et objugatio moralem dirigat stilum" RUFINO DE AQUILEA, *De benedictionibus*, l. 2, n. 24, PL 21, 314 C. "Dissolutis nebulis allegoriae, hunc etiam rivulum Scripturae ad irrigandos mores nostros possumus trahere" S. PEDRO DAMIÁN, *Sermones*, Sermon. 72, PL 144, 907 C.

(160) "Tropologia dicitur locutio conversiva, dum quod dicitur a mores nostros aedificandos convertitur, ut sunt moralia" HUGO DE S. VÍCTOR, *Speculum Ecclesiae*, c. 8, PL 177, 375 B.

(161) "Si res significatae per voces referantur ad significandum ea quae sunt in nova lege credenda, sic accipitur sensus allegorius; si autem referantur ad significandum ea quae per nos sunt agenda, sic et sensus moralis vel tropologicus" NICOLÁS DE LYRA, *De commendatione Sacrae Scripturae*, PL 113, 28 CD. "...sicut historiae veritas et mysticum aliquid per allegoriam insinuet, et quid agendum sit, pariter per tropologiam demonstret" HUGO DE S. VÍCTOR, *Didascalicon*, l. 5, c. 2, PL 176, 789. "Sub eo sensu qui est in significatione rerum ad facta mystica continetur allegoria; et sub eo sensu qui est in significatione rerum ad facienda mystica continetur tropologia" HUGO, *De Sacramentalis christianae fidei*, prolo, PL 176, 185 D. "Scriptura redemptionis nostrae narrans mysteria, sic refert quae pro nobis historialiter sunt gesta, ut significet quae moraliter a nobis sunt gerenda". GARNIER DE ROCHEFORT, *Sermones*, Sermon. 24, PL 205, 790 A. "Veritas autem quam Sacra Scriptura per figuras rerum tradit, ad duo ordinantur: scilicet ad recte credendum at ad recte operandum" GUERRICO DE YGNY, *Sermones*, Sermon. 4, PI 1785, 75 D. "Allegoria quid credendum... tropologia quid operandum", *Collationes in Hexameron*, col. 13, n. 11, Ed. Quarachi, t. 5, p. 389; S. TOMÁS, *Quodl. VII*, q. 6, a. 2 Resp.

(162) "Vel ad fidei aedificationem, vel ad instructionem bonorum operum" HUGO DE S. VÍCTOR, *De Scripturis et sacriptoribus sacris*, c. 5, PL 175, 14. "In qua (Scriptura) quidquid docetur, veritas; quidquid praecipitur, bonitas" HUGO DE S. VÍCTOR, *Didascalicon*, l. 6, c. 3, PL 176, 801, "Doctrina veritatis —disciplina virtutis" RICARDO DE S. VÍCTOR, *Benjamin Minor*, c. 1, PL 196, 1 B.

da que apunta siempre a la realidad de un doble aspecto en el contenido del mensaje transmitido en la Sagrada Escritura. No hay una forma expresiva única, pero hay unanimidad de doctrina.

RESUMEN-CONCLUSION

- La fórmula “fides et mores” es utilizada con frecuencia por los teólogos y canonistas medievales.
- Los datos que proporciona el vocabulario sugieren una interpretación de la fórmula como expresión del contenido de la Revelación en su doble aspecto de “crecenda et facienda” y por tanto expresa a su vez el contenido de la adecuada respuesta humana a la Revelación divina.
- El término “mores”, directamente entroncado en la Revelación, comprende todo lo relativo a la ley natural.
- Entre los dos términos del binomio existe una implicación mutua.

“FIDES ET MORES” IN SCRIPTIS MEVII AEDI

(Summarium)

Medii Aevi scriptores huiusmodi formulam haud raro usurpant de rebus diversis agentes. Nec mirum: haec enim locutio originem a patribus ducit et, hisce definita verbis, crebro ab Augustino adhibetur.

Inde ab ineunte Scholastica loquela theologorum formulam recipit: vix tamen ea quae continet determinari possunt. Usurpatur praesertim ubi de stabilienda Summi Pontificis magisterii dicione quaestio est; licetque quae-

dam de uniuscuiusque termini significatione ac de eorum relatione mutua pronuntiare. Hi duo termini ea quae Revelatio continet, sub duplici adspectu, speculativo nempe et practico, explicant, atque duplicem hominis responsionem spectant, credere scilicet et operari. Insuper terminus "mores" moralia legis praecepta, ea videlicet quae lege naturali continentur, comprehendit.

Uterque terminus alterum implicat; quod floris et fructus imagine describitur: flos —fides— absque fructu —morbis— sterilis manet; fructus sine flore esse nequeunt.

Iuris peritorum loquela, licet quasdam interpretationis difficultates praebet, loquelaetheologorum satis consonat.

Maximum fortasse lumen ii loci afferunt in quibus diversi Sacrae Scripturae sensus perpenduntur. Allegorici praesertim ac tropologici sensus consideratio formulae interpretationem quam apud theologos et iuris peritos notavimus, valide confirmat. Praecipue vero hi loci mutuum utriusque termini relationem declarant, et pertinere utrumque ad Revelationem illustrant.

