LA FORMACION ESPIRITUAL E INTELECTUAL DE TOMAS MORO Y SUS CONTACTOS CON LA DOCTRINA Y OBRAS DE SANTO TOMAS DE AQUINO

JOSE MORALES

No es tarea fácil determinar con precisión la influencia que la obra de un autor ha ejercido sobre otros posteriores en el tiempo. Escritos presuntamente influidos por maestros que sentaron escuela o iniciaron doctrinas y métodos con gran futuro pueden siempre presentar analogías o dependencias engañosas. O pueden simplemente estar mostrando las huellas buscadas —de estilo intelectual, ideas y terminología— como algo, sin embargo, que es propio ya del periodo y está generalizado dentro de él, sin conexión directa con los escritos o autores del pasado.

Abundantes casos particulares enseñan bien a las claras lo arduo de sorprender y valorar las afinidades intelectuales que vinculan o separan a hombres ocupados en las ciencias del espíritu. La genética de las ideas no se deja ciertamente reducir a leyes sencillas. El siglo xvi es rico en ejemplos. No han terminado aún las discusiones sobre si Reforma y Humanismo son movimientos opuestos, aliados, o simplemente paralelos. La nueva documentación proporcionada por la moderna historiografía parece incluso replantear cuestiones y dudas allí donde se

creía haber alcanzado suelo firme. Temas vigorosamente debatidos son también los relativos a la influencia del pensamiento italiano del siglo xv en las corrientes humanistas de Alemania, Países Bajos, e Inglaterra, así como los cauces concretos —autores, libros, escuelas— que han recorrido las ideas renovadoras procedentes del Sur.

Los episodios y ambiente intelectual que acompañan a la renovación tomista del siglo xvi en Europa Occidental son extremos que se van iluminando sólo en base a un lento y difícil trabajo.

En este contexto se sitúa el presente estudio, que pretende documentar con cierto detalle, y establecer el alcance de lo que algunos han considerado un hecho obvio, cuando han llamado a Tomás Moro, “buen discípulo de Santo Tomás de Aquino” (1).

I. Se trata ahora de responder a un primer interrogante, a saber: “¿Dónde y cómo se encontró Tomás Moro con el pensamiento y obras del Doctor Angélico? Creemos que es posible, en base a los datos conocidos hoy, establecer hechos ciertos que permiten superar la mera conjetura.

1. El joven Moro acudió en 1492 —contaba entonces catorce o quince años— a la Universidad de Oxford (1 bis). La estancia fue breve. Pero suficiente para familiarizarlo con el griego, el latín, y algunos autores clásicos. La teología hubo de quedar, en cualquier caso, al margen de sus estudios, que dentro de un clima de piedad, se centrarían exclusivamente en las bases de una formación humanista. Es posible que Moro, estudioso y precoz, tuviera ya en Oxford alguna noticia de Santo Tomás y de su obra. Sabemos que, a pesar de la decadencia intelectual del Oxford que Moro conoció, las obras del Doctor Angélico y otros escolásticos se vendían regularmente en las librerías de la ciu-

(1) Así J. MARITAIN, citado por G. Marc'hadour, *Moreana* 41, 1974, p. 82.

(1bis) Cfr. G. MARC'HADOUR, *L'Univers de Thomas More. Chronologie critique de More, Erasme, et leur époque (1477-1536)*, Paris, Vrin, 1963, p. 79.

dad (2). En Oxford, sin embargo, no imperaba precisamente una tradición o clima intelectual tomista. Dominaba, por el contrario, el escotismo (3), que gozaba asimismo de gran predicamento en la Universidad de Cambridge. Lady Margaret Beaufort, madre de Enrique VII, fortalece y consagra en Oxford la influencia escotista con la fundación de una Cátedra —ocupada en 1497 por Edmund Wylford, y permanente desde 1502—, donde se enseñan diariamente a un público numeroso los *Quodlibeta* del doctor Sutil.

“Es significativo —dice Mallet— que una gran multitud de auditores pudiera acudir todavía a escuchar la teología de Duns Escoto en las Escuelas de Oxford” (4). Algunos años más tarde, los estatutos del College fundado en 1527 por el Cardenal Wolsey establecían como obligatoria y exclusiva para la Cátedra de Teología la enseñanza de las Quaestiones de Duns Escoto, junto al texto del Antiguo y Nuevo Testamento (5).

Cambridge, bajo la égida del Canciller Juan Fisher, obispo de Rochester, presenta una situación análoga. Fisher dispuso, en los estatutos reelaborados por él para Saint John's College, la obligación de seguir en Teología la escuela de Duns Escoto. Se trató de una intención expresa, porque para ello el Canciller hubo de modificar en ese punto los estatutos de Corpus Christi College, de Oxford, en los que se inspiró (6).

El predominio de Escoto en el mundo teológico inglés de este periodo queda además bien documentado, si falta hiciera, en el hecho de que es el doctor Sutil quien casi exclusivamente acapara las quejas y censuras de los críticos —ortodoxos y heterodoxos— de la Escolástica.

(2) Cfr. F. MADAN (editor), *Day-Book of J. Dorne, bookseller in Oxford, A.D. 1520*, Oxford, 1885, pp. 73-177; C. E. MALLET, *A History of the University of Oxford*, I, London, 1924, p. 434.

(3) Cfr. E. F. JACOB, *The 15th. Century, 1399-1485*, Oxford, 1961, pp. 681-682.

(4) *A History...*, I, p. 409.

(5) *Ibidem*, p. 440.

(6) Cfr. J. ROUSCHAUSSÉ, *La Vie et l'Oeuvre de John Fisher (1469-1535)*, Angers, 1972, pp. 32-33; E. E. REYNOLDS, *Saint John Fisher*, Wheathampstead, 1972 (1.^a ed. 1955), pp. 56-57.

Colet, por ejemplo, se referirá con duras palabras al obispo de Londres, Fitzjames, como “un supersticioso e incompetente escotista”, muy representativo, según él, de la vieja escuela Oxoniense (7). Las enseñanzas de Escoto serán en 1535 objetivo principal de las nuevas disposiciones y prohibiciones académicas impuestas por Cromwell a las Universidades. Junto a la supresión de la Teología escolástica, se exige allí que “en Filosofía, las obras de Aristóteles se complementen con las de los humanistas alemanes (Agrícola, etc.), en vez de las frívolas cuestiones y oscuras glosas de Duns Escoto y otros escolásticos” (8).

No parece, por tanto, que la estancia en Oxford, sumadas todas las circunstancias, facilitara un acceso de Moro al pensamiento de Santo Tomás.

A finales de 1494, Moro deja Oxford y se traslada a Londres, para comenzar estudios de Derecho en New Inn. De aquí pasó —el 12 de febrero de 1496— a Lincoln Inn, institución con la que le iban a vincular lazos relativamente estables.

Lincoln Inn poseía una nutrida biblioteca, donde abundan obras de Aristóteles y, sobre todo, de Santo Tomás de Aquino (9). En 1501, Moro aparece de nuevo asociado a Lincoln Inn, esta vez como profesor en Furnival's Inn, escuela dependiente de aquélla; y en 1510 ocupó todavía en Lincoln Inn los puestos de *Autumn reader* y *Marshall*,

2. Es, sin embargo, en 1502 cuando tiene lugar en la vida de Moro el primer hecho de una significación precisa en el tema que nos ocupa. Nos referimos a su breve pero decisiva estancia en la Cartuja de Londres. Con este período de varios meses —quizás no llegó a un año—

(7) Cfr. MALLEY, *A History...*, I, p. 423.

William Tyndale, adversario de Tomás Moro, condenado y muerto por herejía en 1535, escribe: “They which in times past were wont to look on no more Scripture than they found in their Duns... have yet now so narrowly looked on my translation...” *English Historical Documents*, V, 1485-1855 (ed. D. C. DOUGLAS), London, 1971, p. 820.

(8) J. SIMON, *Education and Society in Tudor England*, Cambridge, 1967, p. 199.

(9) Cfr. George BUCK, *The Third University of England*, London, 1941.

deben conectarse tres hechos determinantes en la trayectoria espiritual e intelectual de nuestro personaje: conocimiento de la tradición mística inglesa (9 bis), estudio en cierta medida de las obras principales de Santo Tomás, y decisión de abrazar el estado matrimonial.

Es bien conocido el hecho de que “la transmisión corporativa de la doctrina espiritual inglesa y flamenca fue obra de los Cartujos. Una mirada a la relación de manuscritos conservados de los místicos ingleses lo muestra de modo suficiente. De la Cartuja londinense proceden dos ejemplares de *The Cloud (of Unknowing)*, dos de W. Hilton, y uno de *The Mirror of Simple Souls*. De Sheen, proceden dos Rolles y dos Hiltons. De Beauval, procede un Rolle. Y de Mount Grace, poseemos *The Cloud*, *The Mirror*, y el Libro de Margery Kempe.

“Además, sabemos, por lo que se desprende de los manuscritos, que *The Cloud* fue copiada más de una vez, y leída asiduamente en la Cartuja de Londres hasta la disolución de los monasterios” (1536) (10).

Moro deja ver su familiaridad con la tradición mística inglesa (11) y otras obras de tono espiritual muy afin. En

(9bis) El grupo más representativo e importante de místicos ingleses está compuesto por Richard ROLLE (1290-1349), la obra anónima *The Cloud of Unknowing* (hacia 1360), Walter HILTON (1330-1396), y Juliana de NORWICH (1342-1420). Sobre estos autores puede consultarse M. D. KNOWLES, *The English Mystical Tradition*, London, 1961.

(10) M. D. KNOWLES, *The Religious Orders in England, II. The End of the Middle Ages*, Cambridge, 1955, p. 223.

Más información en A. H. THOMPSON, *The Carthusian Order in England*, Oxford, 1930, especialmente el capítulo IX: *English Carthusian Libraries*.

No es un fenómeno limitado a los Cartujos. Ocurre también en la Orden Carmelitana: “At York we happen to possess the inventory (1365) and catalogue (1443) of the remote and primitive Carmelite house of Hulne in Northumberland. Here was a library of a more normal, semi-monastic type, well found in Patristic, Canonical and hagiographical literature, strong in Aquinas... Knowles, II, 343.

(11) En el *Dialogue concerning heresies*, (I, 2) escrito en 1529 para refutar, entre otros, los errores de W. Tyndale, se refiere a un “proper book and a very contemplative one, written in English, and entitled the Image of love...; that book have I seen, whereof who was the maker I know not”. *The Works of Sir Thomas More*, London, W. Rastell, 1557, 114 C.E. (Para designar esta obra usaremos la sigla DH).

el Prólogo a su *Confutation of Tyndale's Answer* (Diciembre, 1532), después de lamentar la necesidad de tanta obra polémica en torno a cuestiones teológicas, escribe: "Mejor camino sería, sin duda alguna, no leer ni unos ni otros escritos, sino que el pueblo sencillo se ocupara más bien, junto a sus demás asuntos, en la oración, la meditación adecuada, y la lectura de libros ingleses que mejor puedan nutrir y aumentar la devoción: tales como la Vida de Cristo, de Buenaventura, la Imitación de Cristo, de Gerson, y el contemplativo y devoto libro *Scala perfectionis* (12), con otros parecidos..." (13).

Ahora bien, se da la circunstancia de que estos autores místicos, que constituirían sin duda el alimento espiritual del joven Moro, —muy especialmente dos de ellos: *The Cloud of Unknowing* y Walter Hilton— son masivamente tributarios de la doctrina teológica Dominicana, y adoptan sin reservas numerosos planteamientos y nociones del sistema tomista (14).

El autor de *The Cloud* y Hilton, en efecto, basan, como Taulero, su doctrina espiritual y mística en principios metafísicos de carácter genuinamente tomista. Se está en presencia de una especulación mística, procedente del neoplatonismo, penetrada y articulada con axiomas y temas

(12) Se trata de una obra de Walter HILTON, uno de cuyos manuscritos —hoy en el Museo Británico, Harl. 6579— perteneció precisamente a la Cartuja de Londres.

(13) "For surely the very best way were neither to read this or theirs, but rather the people unlearned to occupy themselves, beside their other business, in prayer, good meditation, and reading of such English books as most may nourish and increase devotion. Of which kind is Bonaventure of the Life of Christ, Gerson of the Following of Christ, and the devout contemplative book of Scala perfectionis, with such other like, than in the learning what may well be answered unto heretics". *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 8, I, Yale, 1973, p. 37, líneas 25-33. (De ahora en adelante citaremos esta obra, según esta edición, con la sigla CT. Aunque nos apoyamos en el texto referido, hemos preferido modernizar el "spelling").

(14) KNOWLES, *Religious Orders*, II, p. 122.

Las conexiones entre literatura ascética y escritores OP son muy frecuentes en Inglaterra. La importante obra *The Ancreue Riwle* (s. XIII), manual piadoso y doctrinal de amplia difusión, se atribuye al dominico Robert BACON: V. McNABB, *The Authorship of the Ancren Riwle*, Arch. Fr. Praed. IV (1934) 49-74.

acuñados por el doctor Angélico. La noción misma de contemplación presenta ya unas características no agustinianas. Se trata de una experiencia difícilmente comunicable, que no produce manifestaciones externas, y que puede definirse como la penetración, sobrenaturalmente iluminada, de la S. Escritura y de la doctrina cristiana, por una mente purificada con la práctica de las virtudes infusas. Esta contemplación es el horizonte normal, la meta ordinaria, de la vida de perfección cristiana.

Presupuesto de esta doctrina es en todo momento la clara distinción entre los ámbitos de la naturaleza y de la gracia, así como la afirmación de la capacidad del alma para alcanzar directamente a Dios mediante la virtud teologal de la Caridad.

La gracia es siempre aquí una entidad real, nunca una mera relación entre Dios y el alma.

El movimiento interno de la voluntad por Dios se explica mediante la doctrina de la promoción física. Según este esquema de causalidad, Dios obra en nosotros *immediatione virtutis et suppositi*". Papel fundamental se atribuye, por tanto, a la *gratia operans*, que es resultado de la acción divina del Espíritu Santo, que llena con sus dones y actúa dentro del alma libre y dócil a sus mociones.

Nuestros autores se refieren también a las demás nociones que son corrientes en el tratado tomista de la gracia: *gratia cooperans*, *excitans*, *adjuvans*, etc. (Cfr. Knowles, *English Myst. Tradition*, 29, 36-37, 93 s.).

3. Este encuentro, directo e indirecto, con Santo Tomás hubo de verse intensificado y prolongado, poco después, por la influencia del italiano Juan Pico de la Mirandola en el ánimo y mente de Moro.

Superadas las veleidades especulativas de sus años jóvenes, Juan Pico se cuenta entre los hombres que contribuyen desde el humanismo a la renovación tomista que florecerá en Europa a finales del siglo xv y comienzos del xvi. Como otros muchos pensadores, Pico ha captado bien que "el tomismo —son palabras de A. Renaudet—

satisfacía a la vez las necesidades de la inteligencia, decepcionada por la sequedad de los análisis y discusiones terministas, y las necesidades de la sensibilidad que, harta del positivismo en que se encerraban los discípulos de Ockam, se dirigía poco a poco hacia el misticismo” (15).

Ayudado por el clima intelectual de la Universidad de Ferrara (que permaneció fiel a la doctrina de Santo Tomás); y las enseñanzas del dominico Savonarola, Pico cristalizó un pensamiento netamente realista. Su admiración hacia el doctor Angélico, al que “veía apoyarse en un fundamento de verdad más sólido que cualquier otro” era ilimitada. Y se ha afirmado que de las proposiciones que llenan las obras expurgadas de Pico, solamente un pequeño número no se ajusta plenamente a la mente de Santo Tomás (16).

Es verdad que la influencia de Pico sobre Moro —recibida seguramente a través de Colet, Grocyn, Linacre, Erasmo, etc.— no fue ejercida por el atractivo o la asimilación de un sistema de pensamiento filosófico o teológico. En la dedicatoria de la Vida de Juan Pico, publicada por Moro en diciembre de 1510, nos dice éste que “con su lectura (de las obras de Pico) se aprende moderación en el éxito, paciencia en la adversidad, desprecio del mundo, y esfuerzo hacia la felicidad eterna”. Cautiva por tanto a Moro la personalidad humanista y religiosa del joven noble italiano. A los ojos de Moro, Pico ha sabido encarnar lo que es un ideal perseguido ardientemente por él:

(15) *Préréforme et humanisme à Paris pendant les Guerres d'Italie*, Paris, 1916, p. 79.

(16) Cfr. A. J. FESTUGIERE, *La formation intellectuelle de Pic della Mirandola*, *Studia Mirandulana*, Arch. d'Hist. Doctr. et Litt. du Moyen Age VII (1943-33) 151-152. No debe parecer exagerada esta medida de influencia si pensamos que hasta un autor tan peculiar como M. Ficino fue sensible al pensamiento tomista (Cfr. C. FABRO, *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino*, *Esegesi Tomistica*, n. 950, 313-328. Fabro escribe que en el Comentario a Romanos y en la Metafísica se aprecian dependencias literarias, así como los principios de la distinción real, la distinción entre el alma y sus potencias y operaciones, y el argumento sobre la inmortalidad del alma). Es de interés la obra de P. O. KRISTELLER, *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Paris, 1967.

la serenidad que el ejercicio de la virtud cristiana proporciona, y el estudio como camino que conduce a Dios (17).

Sin embargo, si Pico no dio a Moro la técnica y las particularidades sistemáticas del tomismo, contribuyó eficazmente a que nuestro autor descubriera y asimilara los principios básicos de apertura al ser y recta contemplación de la verdad.

4. Es necesario tener en cuenta que la indudable influencia de John Colet sobre Moro no llegó hasta el extremo de infundir en él los recelos y prejuicios antiescolásticos que caracterizan al decano de San Pablo.

Que Colet determinó numerosos aspectos de la formación humanista y hasta espiritual de Moro es un hecho que no necesita demostración. "Volved pronto a Londres —escribe Moro a Colet el 23 de Octubre de 1504—. En vuestra ausencia, tengo a Grocyn como director espiritual, a Linacre como director de mis estudios, y a Lily como compañero permanente" (18). Sin embargo, Moro fue ajeno desde el principio a la peculiar enemiga de Colet hacia el doctor Angélico y otros grandes escolásticos (19).

(17) Se ha observado una influencia análoga de Pico en la estructura y contenidos del *Enchiridion* (1503) de Erasmo. Cfr. I. PUSINO, *Der Einfluss Picos auf Erasmus*, Zeitschrift f. Kirchengeschichte 46 (1927) 75-96.

(18) "Vénias ergo tandem, mi Colete... Interea cum Grocino, Linacro, et Lilio nostro tempus transigam, altero (ut tu scis) solo (dum tu abes) vitae meae magistro; altero studiorum praeceptore; tertio charissimo rerum mearum socio". *The Correspondence of Sir Thomas More*, ed. by E. F. ROGERS, Freeport, 1970 (1.^a ed. Princeton, 1947), pp. 8-9.

(19) "If he (Tomás de Aquino) —escribe Colet— had not been very arrogant indeed, he would not surely so rashly and proudly have taken upon himself to define all things. And unless his spirit had been somewhat worldly, he would not surely have corrupted the whole teaching of Christ, by mixing it with his profane philosophy". Cfr. F. SEEBOHM, *The Oxford Reformers*, London, 1887, p. 107.

Es evidente que Colet no conoce bien a Santo Tomás, y parece que consiguió influenciar negativamente en una cierta medida la actitud de Erasmo hacia el doctor Angélico (Cfr. ALLEN, *Epistolae Erasmi*, n. 1211).

Se encuentran a pesar de todo en las obras de Erasmo numerosos lugares que reflejan claramente principios y enseñanzas de Santo

Colet inspiró a Moro el afecto hacia la piedad erudita, la visión del estudio como un complemento necesario de la perfección espiritual. Son ideas que se dejan sorprender fácilmente en la Carta de Moro a William Gonell (1518), acerca de la educación de sus hijos, de quienes Gonell era preceptor.

“Entre los beneficios que el estudio otorga a los hombres —escribe Moro— creo que no hay ninguno tan excelente como el de ser enseñados por ese mismo estudio a buscar en él, no la alabanza sino la utilidad. Esta ha sido la enseñanza de los varones más sabios, especialmente los filósofos, que son los guías de la vida humana, aunque algunos puedan haber abusado del saber, como de otras cosas buenas, simplemente para cortejar la vanagloria y el renombre popular” (20).

La ciencia bien entendida, el saber de los antiguos, las buenas letras, son camino hacia la virtud e inseparables de ella.

Más adelante continúa Moro: “Exhorta a mis hijos... a colocar la virtud en el primer lugar de todos los bienes,

Tomás. Se suelen mencionar, entre otros, el esquema *exitus-reditus*, de inspiración tomista, en el *Enchiridion militis christiani* (Cfr. E. W. KOHLS, *Die Theologie des Erasmus*, 2 bd., Basel, 1966; I, 127; II, 178); la doctrina sobre los efectos del pecado original en la naturaleza humana (Cfr. Kohls, I, 154); la noción de gracia y su operación en el hombre cristiano (Ibidem, I, 64, 67); la doctrina del libre albedrío (LB, IV, 9 s.; Cfr. P. MESNARD, *Essai sur le libre arbitre*, Paris-Alger, 1945; M. BATAILLON, *Erasmus y España*, 148, 150).

En opinión de R. PADBERG (*Erasmus als Katechet*, Freiburg, 1958, p. 125), Erasmo utiliza los escritos catequéticos de Santo Tomás como fuente de su propio Catecismo.

El doctor Angélico aparece citado con frecuencia como autoridad en temas exegéticos (cfr. LB, IX, 121 E; VI, 793-794). Erasmo demuestra su conocimiento y confiesa su gusto por la *Catena Aurea* (*Epistola a J. Jonas*, 13-6-1521: ALLEN, n. 1211, 530).

No son raros tampoco los elogios expresos como el siguiente: “vir alioqui non suo tantum seculo magnus. Nam meo quidem animo nullus est recentium theologorum, cui par sit diligentia, cui sanius ingenium, cui solidior eruditio” (LB, VI, 554 E; Cfr. V, 1739 A/B).

Resulta, en cualquier caso, muy difícil de aceptar la opinión de A. DUHAMEL, según el cual “it seems legitimate to infer that Colet had less to say against Scholasticism than Erasmus or More”. *The Oxford Lectures of John Colet*, *Journal of the History of Ideas*, N.Y. XIV (1953) 498.

y al saber, en el segundo; y a estimar más que otra cosa en sus estudios todo lo que les enseñe piedad hacia Dios, caridad con todos, y modestia y humildad cristianas en ellos mismos" (21).

En las palabras finales de la epístola late el mismo espíritu que había impulsado años antes las reformas pedagógicas de Colet (Cfr. *Colet's Statutes of St. Paul's School*, 1518, *English Hist. Documents*, V, 1039-1045). Son como un manifiesto del humanismo cristiano: "Tu prudente caridad apuntará a enseñar la virtud más que a reprovar el vicio, y a hacerles amar los buenos consejos en vez de odiarlos. A este propósito nada conducirá mejor que leerles las lecciones de los antiguos Padres que, como bien saben ellos, no les contemplan con enfado; y al honrarles por su vida santa, se sentirán muy movidos por su autoridad" (22).

Tomás Moro ha asimilado, sin duda, lo más sustantivo y menos anecdótico de Colet y su intención renovadora. Piensa, como él, que las buenas letras y la erudición serena sostienen en último término la causa de Dios y de la religión (22 bis). Cree también que la simple autoridad

(20) "At inter egregia illa beneficia, quae doctrina confert hominibus, haud aliud hercle duco praestabilius, quam quod ex literis docemur, in perdiscendis literis non laudem spectare sed usum. Quam rem sane (quanquam nonnulli disciplinis velut caeteris bonis abusi sint in solum gloriolae ac famae popularis aucupium) doctissimi tamen quique tradiderunt, philosophi praesertim, vitae moderatores humanae". *Correspondence*, p. 121, 28-34.

(21) "Virtutem primo, literas proximo bonorum loco ducant; ex his eas maxime e quibus maxime possint pietatem in Deum, charitatem in omnes, in se modestiam et christianam humilitatem discere". *Ibidem*, p. 122, 55-59.

(22) "Quam prudens charitas sic praecipiet ut virtutem doceat libentius quam exprobet vitia, et amorem bonae monitioni quam odium conciliet. Neque ad eam rem quicquam est cautius, quam veterum eis Patrum praecepta legere; quos neque iratos sibi intelligunt; et quum sanctimoniae gratia venerentur, necesse est vehementer eorum autoritate moveantur". *Ibidem*, p. 123, 107-113.

(22 bis) Son muy indicativas en este sentido unas palabras dirigidas al lector en el Prólogo de la *Responsio ad Lutherum* (1522): "Illud certe profiteor, si perlegeris, fore: uti te nec operae poeniteat, nec temporis collocati: si modo aut religionis affectu, aut eruditionis desiderio movearis, aut ingenii amoenitate, orationis ve fes-

erudita no conmueve ni inspira si no se refuerza por la autoridad de una piedad y vida ejemplares.

Pero no le sigue en su desprecio hacia la Escolástica. Aunque Moro discierne y menciona con claridad, e incluso desenfado, los aspectos que hacen vulnerable la obra de los escolásticos se aprecia también en él la influencia positiva de hombres como Grocyn (23) y Fisher (24), que le ayudaron sin duda a captar el valor de la tradición intelectual del Medievo, y a nutrirse de ella.

En el ámbito de la Escolástica sólo merecía audiencia quien dominaba plenamente la técnica de su sistema conceptual y de su lenguaje peculiar. Desde Petrarca, sin embargo, el humanismo había intentado sustituir la formal estructura silogística por un estilo más suelto, inspirado generalmente en los autores clásicos. Se pretendía con ello, entre otros fines, aproximar el lenguaje culto a la expresión usual en la vida diaria. Pero este impulso de intenciones renovadoras se acompañaba con frecuencia de un cierto escepticismo en el plano cognoscitivo, con el consiguiente abandono de la metafísica, la desconfianza hacia la definición, y la disolución de lo nocional. Son los aspectos débiles del Humanismo, "vacío de fondo filosófico e incapaz de substituir a la Escolástica" (25).

La formación espiritual de Moro y su talante humanista no apagan en él una sana estima hacia lo que podríamos llamar una metafísica rudimentaria del ser, que va de la mano en todas sus obras con la disciplina mental y la precisión en el decir. Moro es muy sensible a la exigencia de un soporte nocional para todo esfuerzo en la

tivitate delecteris". *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 5, I, Yale, 1969, p. 4 (Para designar esta obra usaremos la sigla RAL).

(23) "Crocyn was more conservative in some ways than his companions. He never abandoned the Schoolmen. He set Aristotle above Plato... But he was hailed as a leader by the younger generation. More found him, in Colet's absence, the master of his life". MALLER, *A History...*, I, 416.

(24) Cfr. E. SURTZ, *More's Friendship with Fisher*, Moreana 15, 1967, 115-133.

(25) R. G. VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)*, Roma, 1938, p. 4.

vida del espíritu. Sabe o intuye que, en último término, ningún intento renovador en el ámbito religioso puede ignorar las exigencias de una prudente teología científica con un mínimo de rigor. Sin ella, los mejores contenidos y experiencias espirituales no conservarían su riqueza ni su verdad (26).

Moro se refiere con frecuencia, en tono irónico, a las cuestiones inútiles (*Quaestiunculae*; cfr. *Correspondence*, A Dorp, 34, 199-203; A la Universidad de Oxford, 116, 149 s.) que ocupan a una especulación decadente y en parte vacía. Censura, por ejemplo, en términos vigorosos, el abuso del silogismo que en ocasiones ha podido presenciar. En la carta a Dorp (21 de Octubre, 1515) narra la discusión con un teólogo: “Apenas había salido una afirmación de los labios de quien hablaba —aunque fuera cuidadosa y prudentemente matizada, y bien concebida—, nuestro teólogo la trituraba inmediatamente con un silogismo; y eso aunque el tema de la conversación nada tuviera que ver con Teología o Filosofía, y fuera del todo ajeno a su profesión.

“Era para él indiferente —continúa Moro— qué postura defender. Tan pronto como alguien adoptaba el punto de vista de una de las partes, nuestro amigo procedía a atacarle. Y en cuanto alguien negaba algo, él se disponía inmediatamente a defenderlo” (27).

“No critico a todos los teólogos —dirá en otra ocasión—. No condeno todas las cuestiones propuestas por los modernos. Pero debe ser, en mi opinión, censurado y rechazado todo lo irrelevante, todo lo que no contribuye al saber y es obstáculo para la piedad. Hay, sin embargo, otro tipo de cuestiones que tratan con seriedad de asuntos humanos, y, con reverencia, de problemas teológicos” (28).

Con idéntico vigor atacará Moro, pocos años después, no sólo las herejías sino también las argucias logicistas y

(26) Sobre este tema es interesante la consulta de G. MÜLLER, *Scholastikerzitate bei Tauler*, Deutsche Vierteljahrschrift, I (1923) 400-418.

(27) Cfr. *Correspondence*, p. 46, 643-655.

(28) *Ibidem*, *Carta a Dorp*, p. 55, 952-958.

los sofismas de Lutero, en quien se echa de menos —dirá— un mínimo de rigor y disciplina mental en la discusión (Cfr. *Responsio*, I, 20, p. 304).

Más adelante, ridiculiza el modo de disputar en Wittenberg, según el cual si uno concede el antecedente no puede negar ya el consecuente: no por conceder que la Santa Misa sea testamento —es el argumento de Moro— ha de negarse que sea también sacrificio (Cfr. *Responsio*, II, 15, p. 512). “Este hombre grave y severo —escribe nuestro autor— acostumbra a reirse de las sutilezas de los escolásticos, aunque él mismo se ve forzado con gran frecuencia a refugiarse en los más lamentables sofismas” (29).

Moro da fin a estas páginas con un encomio de la buena gramática y el sentido común (30).

Tomás Moro defiende además las artes liberales como instrumentos y propedéutica para una correcta Teología. En el *Diálogo sobre las Herejías* recogerá y contestará las objeciones de su interlocutor contra la Lógica y la Filosofía (31); y las defenderá como ayudas útiles de la razón en el estudio e interpretación de la S. Escritura (32).

En relación con la sistemática de los teólogos escolásticos, nuestro autor reconoce sus aciertos pedagógicos: “admito —dice— que es ventajoso tener los artículos de tal modo agrupados que se pueda encontrar lo deseado sin cometer error” (33). Pero añora al mismo tiempo la —en algunos casos— saludable imprecisión de los Padres antiguos y su preocupación por facilitar al lector una doctri-

(29) “Solet ille vir, gravis et severus, scholasticorum argutias ridere: quum cogatur ipse saepissime ad ineptissima sophismata confugere” RAL, II, 16, p. 538.

(30) Cfr. *Ibidem*, pp. 554-556.

(31) I, 1; 111 C-D.

(32) I, 23; 153 G. Las artes liberales son aliadas del sentido común, y contribuyen eficazmente al buen lenguaje, que es una posesión de todos perjudicada por los sofistas. Cfr. *Correspondence*, *Carta a Dorp*, p. 33, 165; p. 40, 432.

Su propia familiaridad con la Lógica queda ilustrada en la *Responsio*, cuando, al hablar de la imposición de nombres, menciona a Aristóteles, Platón (*Diálogo Cratilo*) y Alberto Magno (*Liber de modis significandi*). Cfr. II, 19; p. 584.

(33) Cfr. *Correspondence*, *Carta a Dorp*, p. 52, 845-848.

na básica y edificante (34), al margen de toda concupiscencia por el mero saber curioso.

Moro censura con frecuencia la actitud inquisitiva en exceso ante los misterios de Dios. En ocasiones será para él un signo claro de arrogancia y espíritu propio (35). "Puede ser bueno —escribe—, respecto a algunos temas, considerar las causas de los mandatos de Dios, siempre que se efectúe moderadamente y con reverencia" (36). Pero en cualquier caso no debe olvidarse que en las "cosas pertenecientes a la salvación, el razonamiento humano hará muy poco sin ayuda de la gracia" (37).

5. La mención expresa de Santo Tomás de Aquino en las obras de Moro no es frecuente, pero tampoco es rara.

Moro cita copiosamente a los Padres de la Iglesia (38). Y de entre los autores escolásticos, está más que insinuada su familiaridad creciente con el doctor Angélico (38 bis).

Si hemos de creer a Stapleton, teólogo y biógrafo de Moro, "su detenida lectura de Santo Tomás está demostrada por un suceso que nos relata su secretario John Ha-

(34) "Non erant illi, fateor, hac in re, quam isti sunt, tam in definiendo ac distinguendo curiosi. Sed ego tamen illorum emulari malo neegligentiam potius, quam istorum obscuram diligentiam, apud quos anxie res disputatur..." Ibidem, p. 51, 823-826.

(35) "By this fashion (buscar la causa del mandamiento divino para interpretarlo individualmente) if God gave Tyndale a commandment whereof Tyndale could find no cause at all, he would not do it at all". CT, I, p. 62, 23-25.

(36) Ibidem, I, p. 50, 11-13.

(37) *Dialogue of Comfort*, ed. Dent, London, 1951, p. 401.

(38) Cfr. R. C. MARIUS, *Thomas More and the Early Church Fathers*, *Traditio* XXIV (1968) 379-407. Por orden de frecuencia, los autores patristicos citados por Moro son S. Agustín, S. Jerónimo, S. Gregorio Magno, S. Basilio, S. Ambrosio, S. Juan Crisóstomo, Orígenes, S. Atanasio, S. Cirilo, S. Ireneo, Lactancio, Eusebio, Dionisio, S. Ignacio, S. Policarpo, S. Hilario, y los Papas S. León y S. Sixto.

(38 bis) Acerca de la biblioteca de Moro, cfr. A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Sir Tomas Moro*, p. 203; A. PREVOST, *Thomas More et la crise de la pensée européenne*, Lille, 1969, pp. 57-61 (Hay traducción española, Madrid, 1972); A. W. REED, *John Clement and his books*, *The Library* VI (1926) 329-339.

Se ha pensado que la biblioteca de John Clement, cuyo elenco de libros nos es conocido, era la de Moro, legada a Clement en el testamento de aquél.

rris. En cierta ocasión, cuando Moro iba de Chelsea a Londres por el río, le llamó la atención un folleto que un hereje había llevado a la imprenta poco antes (39). Cuando hubo leído un poco, señaló a Harris con el dedo algunos de los párrafos. Los argumentos —le dijo— que este villano aduce son las objeciones que el propio Santo Tomás se plantea en tal y tal cuestión y artículo de la II^a II^{ae}, pero el bribón omite las soluciones del Doctor” (40).

No puede pasarse por alto el encendido elogio de Santo Tomás que incluye Moro en su *Confutation of Tyndale's answer* en respuesta emocionada a los ataques del hereje inglés (41). “Ahora —escribe Moro— este miserable denigra abusivamente, citando su nombre, al santo doctor Santo Tomás, un hombre de tal ciencia que las mentes más excelsas y hombres más capaces que la Iglesia de Cristo ha tenido desde su tiempo, le han estimado y llamado flor genuina de la Teología; un hombre de tan leal y perfecta fe y vivir cristiano, que el mismo Dios ha testimoniado su santidad con muchos y grandes milagros, y hecho honrarle aquí en su Iglesia de la tierra igual que lo ha exaltado a una gran gloria en el cielo” (42). Es de notar que Moro pasa por alto la referencia de Tyndale a Duns Escoto, que no provoca en él reacción alguna.

En compañía de otros Padres de la Iglesia y doctores escolásticos de nota, Santo Tomás es mencionado por Moro en cuatro ocasiones.

Aparece citado en primer término como expositor autorizado de la S. Escritura, junto a S. Anselmo, S. Buenaventura y S. Bernardo (43).

(39) Este episodio debió tener lugar en 1528 ó 1529.

(40) *Vita Mori, Francoforti*, 1689, p. 16.

(41) Tyndale había escrito lo siguiente: “Likewise as the Jews had set up a book of their Talmud to destroy the sense of the Scripture, so the Church hath set up their Duns, their Thomas, and a thousand like dregs, to establish their lies through falsifying the Scripture”. Citado en CT, pp. 713, 1-4.

(42) *Ibidem*, p. 713, 20-28.

(43) “Tyndale says we construe the Scripture wrong, and lays (as) Scripture for his part the words of Saint Paul: better it is to wed than to burn (I Cor. 7, 9). We say he construeth wrong. If we would alledge for us the exposition of saint Thomas, or saint Anselme, or

En otro lugar de la *Confutation*, acompaña a un largo elenco de Padres, y a los mismos tres grandes escolásticos, como un modelo de la semilla “con que la grey de la Iglesia católica ha sido siempre alimentada de edad en edad” (44).

Por último, Santo Tomás es citado dos veces como autoridad, en idéntico contexto de autores, para apoyar la doctrina que Moro expone acerca del Purgatorio (*Supplication of Souls*, ed. Primary Publ., London, 1970, p. 84; *English Works*, 309) y la continuidad de la Tradición (*English Works*, 1055).

Menciones individuales de Santo Tomás ocurren en otras cuatro ocasiones.

Dos se refieren a la Pneumatología, que Moro apoya con sendas citas genéricas del doctor Angélico. “Concediendo que la Iglesia usa un medio, a saber, el testimonio de hombres, que, como dices, pudiera engañarla en ocasiones, posee, sin embargo, como escriben Santo Tomás y otros doctores, otro medio que nunca puede engañar. Y éste es la asistencia de Dios y del Espíritu Santo” (45).

Y en la *Confutation*, escribe Moro: “El Espíritu de Dios... no permitirá —como dice el santo doctor Tomás— que la Iglesia se equivoque y sea engañada en tomar por santo a una persona condenada” (p. 711).

saint Bonaventure, or saint Bernard, or a thousand such like together, that were alive at any time this eight hundred years, Tyndale would call it our Talmud and say that they were all but draff”. Ibidem, p. 716.

(44) “Now look upon the seed, with which the flock of the Catholic Church hath been always fed from age to age, and that seed you find saint Ignatius, saint Polycarpus, saint Deonise, sanit Ciprian, saint Chrysostom, saint Basile, saint Gregory Nazanzene, saint Ireneus, saint Euseby, saint Athanase, saint Hylary, saint Cyrill, saint Syxtus, saint Leo, saint Hieron, saint Ambrose, saint Austayne, saint Gregory the Pope, saint Bede, saint Bernard, saint Thomas, saint Bonaventure, saint Anselme, and many a holy man more of every age since the Apostles’ days which were all left by God for seed in the known Catholic Church, which known Catholic Church they ever (ac) knowledged for the very Church of Christ, and took always for heretics all that departed from it”. Ibidem, p. 727.

(45) DH, II, 9; 193 A-B.

Respecto a una traducción por Tyndale del Comentario de Theophylacto al Evangelio de San Juan (cap. XXI), en la que Tyndale omite algunas líneas, Moro invoca de nuevo la autoridad del doctor Angélico: "Santo Tomás aduce en su libro *Cathena aurea* las palabras que el traductor pretendía no encontrar en la obra" (*Confutation*, p. 685) (45 bis).

Finalmente, en el *Dialogue of Comfort against tribulation*, compuesto en la Torre de Londres poco antes de morir, nuestro autor cita la noción tomista de eutrapelia (II^a II^{ae}, q. 168, art. 2) y se apoya en ella para el desarrollo de su tema (46).

Junto a esto, Moro demuestra conocer bien los escritos piadosos de Santo Tomás.

En la *Confutation* se incluye un pasaje que es traducción literal de los versículos del himno *Adoro te devote*, "cuius una stilla saluum facere totum mundum quit ab omni scelere" (47).

En este mismo contexto deben situarse unas líneas de la *Expositio Passionis*, en las que leemos: "Tum cuius una gutta tam preciosi sanguinis propter infinitam eius deitatem ad redimendos omnes homines habunde superque suffecisset ei penam..." (48).

II. Abordamos ahora la parte segunda de nuestra investigación. Trataremos de precisar el alcance de la influencia que los principios y elementos derivados de la

(45 bis) Acerca del uso de la *Catena Aurea* por Moro, cfr. M. THECLA, *Saint Thomas More and the Catena Aurea*, Modern Language Notes LXI, 523-529, Baltimore, 1946.

(46) "Saint Thomas says that proper pleasant talking, which is called *eutrapelia*, is a good virtue serving to refresh the mind and make it quick and lusty to labour and study again when continual fatigue would make it dull and deadly". Lib. II, cap. 1 (Whether a man may not in tribulation use some worldly recreation for his comfort), p. 216, ed. Dent; p. 57, ed. Antuerpiae, 1573.

(47) "Then granteth he (Tyndale) and so must he grant that all be it one drop of Christ's precious blood had been sufficient to satisfy for all the sins of this whole world". Lib. II, p. 210, 22.

(48) Valencia, MS fols. 57-57v.

obra del Doctor Angélico (especialmente la *Summa Theologica*) han ejercido en los escritos de Tomás Moro.

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

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

Para el actual conocedor de la obra de Tomás Moro resultan evidentes varios datos, en otro tiempo ocultos o imprecisamente poseídos. Se cuentan entre ellos la amplitud de los materiales tradicionales con los que nuestro autor forjó sus escritos teológicos (S. Escritura, Concilios, Documentos papales, obras patrísticas, teólogos escolásticos y contemporáneos, etc.); la capacidad de posesionarse plenamente de ese *corpus documental* y hacerlo ser-

(49) P. POLMAN', *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, Gembloux, 1932, 352.

vir *hic et nunc*, con ingenio y profundidad, a las necesidades expositivas y apologéticas de la Fe católica; la peculiaridad e independencia metódica que la obra toda de Moro manifiesta, respecto a la influencia —indudable pero no bien determinada en su alcance, y a veces exagerada— de autores como ERASMO, FISHER, CATARINO, etc.; la renovada y original veste literaria (forma dialogada, estilo coloquial, apelación incesante al sentido común natural y cristiano, contribución humorística y refrescante de los *merry tales*), que equivale a un hallazgo afortunado y altamente expresivo de la teología católica renacentista.

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

Se advierte también en Moro la ausencia de nociones, categorías y términos excesivamente técnicos. Es decir, las expresiones que en Moro encontramos recogen intencionalmente no sólo el *común sentir*, sino también el *común decir* de la Iglesia en su Magisterio y en sus doctores, de modo que prácticamente ninguna se deja conectar inequívocamente a un determinado sistema teológico.

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

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

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

La crisis del siglo xvi vivida por Moro reproduce la situación difícil en que —dos siglos antes— las peligrosas opiniones de Guillermo de OCKAM y las abiertas herejías de WYCLIFFE sumieron a las escuelas teológicas de Oxford y otros centros ingleses de cultura. Hasta OCKAM y WYCLIFFE, los desacuerdos frecuentes de Predicadores y Menores dejaban ver, sin embargo, la armonía existente en las cuestiones de Fe y modos de acceder a ella. Pero a comienzos del siglo xiv, numerosos teólogos especulativos se aplican a una crítica filosófica de temas y expresiones directamente vinculados a la fe de la Iglesia. La fe resulta así comprometida desde el trabajo teológico. Las doctrinas acerca de Dios, sus atributos y relaciones con las criaturas, la gracia, la predestinación, la libertad humana, y la

naturaleza de la Iglesia, entre otras, se ven amenazadas por un nuevo estilo de discusión e investigación en el que una epistemología subjetivista y una imprudente filosofía del lenguaje disuelven el contenido perenne y el sentido único de las afirmaciones católicas. Hizo falta entonces que los mejores espíritus se agruparan en un terreno común para la defensa de la fe y sus presupuestos fundamentales. Desde ese terreno común, habitado por hombres sensibles a los elementos irrenunciables de la verdad católica, se contemplaban como secundarias opiniones de escuela, así como determinadas cuestiones cuya importancia palidecía ahora ante graves afirmaciones y negaciones de la máxima repercusión para la permanencia de la doctrina tradicional.

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

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

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

sugieren una notable cercanía a la doctrina del Doctor Angélico.

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

En un expresivo texto del *Diálogo sobre las herejías*, Moro formula el postulado central de todo realismo, según el cual las palabras son signos o imágenes de las co-

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

sas a través de nuestros conceptos: “todas las palabras, escritas o habladas, son imágenes representativas de las cosas que quien escribe o habla concibe en su mente; del mismo modo que la figura de la cosa formada con la imaginación y concebida en la mente, es una imagen representativa de la cosa misma que el hombre piensa” (51).

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

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

Silogismo y razonamientos pueden alcanzar y producir persuasión, pero el conocimiento puede y debe ir más allá (Cfr. DH, I, 5, p. 125 F). “Hay cosas que parecen estar muy contra la razón, solamente porque están sobre

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

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

la razón" (Ibidem, p. 125 H) (53). La fe, en efecto, supera la razón, que puede, sin embargo, resistir orgullosamente a la gracia y no aceptar la fe (Cfr. CT, IV, pp. 508-509).

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

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

Sobre la armonía existente entre razón y fe, que son, cada una en su esfera, dones de Dios, reposa el equili-

(53) Moro gusta de razonar e ilustrar la aceptación de lo que no se ve, propia de la fe, a partir del hecho de que la razón acepta también muchas cosas no vistas o experimentadas por los sentidos. El razonamiento suele ser convincente y habla del clima de sentido común que es típico en los escritos de Moro. En ocasiones, sin embargo, al apurar demasiado las comparaciones, difumina la diferencia entre la no-experiencia de lo inteligible propia de los sentidos, y la no-evidencia de la fe, situadas en un plano natural y sobrenatural respectivamente. Aunque resulta obvio decir que Moro tiene muy en cuenta esta distinción, no llega siempre a formularla con la claridad que se deja ver, por ejemplo, en STh. I, 1.

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

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

brio y fecunda colaboración entre teología (estudio de la S. Escritura, etc.) y filosofía o ciencias profanas. “Nada se ha escrito en la tierra que pueda compararse a alguna parte de la S. Escritura. Pero estimo —dice Moro— que las demás disciplinas, las humanidades, son igualmente un don de Dios que no debe rechazarse: son por tanto dignas de acompañar a la teología como servidoras. Y no soy el único que así piensa...” (DH, I, 22, p. 151 C-D) (56).

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

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

Moro se detiene a hablarnos de esos habitantes de Utopía que no merecen, como otros paganos, los reproches paulinos de Rom. I, porque ellos “al buscar con ayuda de la filosofía los secretos misteriosos de la naturaleza, piensan no sólo recibir de ello gran satisfacción, sino obtener también gracias y favores de su Autor y Hacedor, que estiman ha dispuesto la maravillosa y alegre estructura del mundo, según el modo de obrar de otros artifices, para que el hombre la contemple atentamente con gran afecto. Pues solamente al hombre ha creado con ingenio y capacidad para considerar y entender la ex-

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

(57) “Nature and reason give us good knowledge that there is God”, DH, I, 7, pp. 128 H, 129 B.

celencia de tan gran obra. Y por tanto, El manifiesta mejor voluntad y amor a quien ve y contempla, admirado y diligente, su obra, y se maravilla ante ella, que a quien, como un auténtico animal irracional sin ingenio y razón, o un ser sin movimiento o sentido, no presta atención a un espectáculo tan grande y maravilloso” (59).

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

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

Es fácil observar que la exposición moreana parece discurrir por una falsilla de ideas básicas suministradas

(58) Cfr. *Utopia*, p. 211.

(59) Cfr. *Ibidem*, p. 214.

(60) Cfr. *Ibidem*, p. 220.

(61) Cfr. *Ibidem*, p. 221.

(62) Cfr. *Ibidem*, p. 220.

por un conciso y apretado texto de la *Summa*, II-II, 178, 1, r, en el que leemos lo siguiente: “Sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest in aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo adducitur”.

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

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

(63) Un texto del *Diálogo sobre las herejías* reafirma y sintetiza estos principios. Dice así: “La naturaleza y la razón nos proporcionan buen conocimiento de que Dios existe. Los mil y un falsos dioses adorados aquí y allá por los paganos demuestran que había y hay en la cabeza de todo hombre un misterioso consenso natural sobre la existencia de Dios; de otro modo no habrían adorado a ninguno. En cuanto a los filósofos, sólo un pequeñísimo número de ellos ha dudado que había Dios, y únicamente se han encontrado uno o dos que lo nieguen. Pero una golondrina no hace verano, y la locura de un número tan pequeño no cuenta ante la cifra total de antiguos filósofos que —como dice san Pablo— han descubierto mediante la naturaleza y la razón que Dios existía, y que era Creador o Gobernador, o ambas cosas, de toda la mecánica de este universo, cuya maravillosa belleza y orden constante muestran que el azar no lo ha creado, y mucho menos lo gobierna...”. Cfr. DH, I, 7, pp. 128 H, 129 A.

3. Conectado con el tema del conocimiento de Dios y, sobre todo, como testimonio de las divinas iniciativas a favor de los hombres, aparece en Moro el tratamiento de los *milagros*.

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

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

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

(64) "Nullo naturae proveniunt adminiculo" *Utopia*, p. 222.

(65) Cfr. STh. I, 105, aa. 6-8. El Doctor Angélico expone, no obstante, en II-II, 178, 1, las relaciones que existen entre el milagro y la operación de la gracia en el hombre justificado. En este lugar encontramos una enumeración de los principales elementos del hecho milagroso, de la que la breve definición de Moro mencionada arriba parece un resumen. Escribe Santo Tomás: "in miraculis duo possunt attendi. Unum quidem est id quod fit: quod quidem est *aliquid excedens facultatem naturae*. Et secundum hoc miracula dicuntur virtutes. — Aliud est id propter quod miracula fiunt: scilicet *ad manifestandum aliquid supernaturale*. Et secundum hoc, communiter dicuntur signa: propter excellentiam autem, dicuntur portenta vel prodigia, quasi procul *aliquid ostendentia*".

Las tres líneas de fuerza de esta definición *sui generis*, que se subrayan en las palabras que las expresan, son precisamente las tres ideas que Moro recoge para referirse al hecho milagroso: *no help of nature, works, witnesses*.

(66) También en la *Confutation of Tyndale's Answer* hay numerosas referencias al milagro, pero en esta obra el tratamiento del tema es un tanto disperso.

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

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

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

Moro no se ocupa especialmente de las procesiones divinas, ni expone con detalle o intención expresa la doctrina sobre la Persona del Espíritu Santo. En múltiples lugares, sin embargo, desarrolla y estudia desde ángulos diversos todo lo referente al Espíritu Santo como princi-

(67) "God might break up the whole world, if he would, and make a better by and by, and not only change in the natural course of this world some things to the better. Howebeit God in working of miracles *does nothing against nature*, but some special benefit about nature". DH, I, 8, p. 130 A.

(68) "Ex hoc aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus". STh. I, 110, 4, r.

pio divino personal que a) vivifica y anima la Iglesia, b) justifica al cristiano, c) da la comprensión de la Fe, y d) asiste la custodia y desarrollo de esa Fe por la Iglesia.

La pneumatología de Santo Tomás, omnipresente en el edificio de la *Summa*, es una ágil construcción perfectamente equilibrada, según la cual el Espíritu Santo se hace presente en la Iglesia de Jesucristo por medio de los elementos visibles, a los que anima y da sentido. El Espíritu divino realiza en la Iglesia la unidad compacta de todos sus elementos constitutivos, y reúne en un único Cuerpo místico —cuya verdadera naturaleza sólo los ojos de la Fe advierten (Cfr. STh. II-II, 1, 9, ad 5; RAL, I, 10, pp. 198-200)— la estructura externa y la savia vital de la gracia, lo visible y lo invisible, lo jerárquico y lo carismático. Tomás de Aquino se coloca de este modo a una distancia inmensa de toda concepción eclesiológica en la que el Espíritu Santo no tenga un lugar definido y preeminente, y de cualquier doctrina pneumatológica donde el Espíritu sea afirmado a costa de lo visible y jerárquico.

Moro conoce y usa la expresión *cuerpo místico* para referirse a la Iglesia (69). Esta Iglesia —la Iglesia católica visible, donde hay justos y pecadores (Cfr. RAL, I, 10, p. 156 s.; DH, II, 3, 181-182)— es verdadera Iglesia de Cristo, la verdadera Iglesia de Cristo, que es su Cabeza:

(69) "Mystical body", CT, I, p. 82, 17. No dice "cuerpo místico de Cristo". Coincide ya en esto con Tomás de Aquino, STh. III, 8, 3, r ("corpus Ecclesiae mysticum").

Moro no suele incluir, sin embargo, la expresión *cuerpo místico* en sus definiciones (más bien descripciones) de Iglesia. No figura en las dos más importantes y amplias: "company and congregation of all these nations, that without factions taken, and precysion (distinction) from the remnant, possess the name and faith of Christ. By this Church we know the Scripture, and this is the very Church, and this has begun at Christ, and has had him for their head and saint Peter his vicar after him and head under him, and always since, and successors of his continually, and have had his holy faith and his blessed sacraments and his holy Scriptures delivered, kept and conserved therein by God and his holy Spirit", DH, II, 5, p. 185 H; "Common known catholic people, clergy, lay folk, and all which... stand together and agree in the confession of one true catholic faith, with all old holy doctors and saints, and good Christian people besides that are already passed this fifteen hundred years before", CT, IV, pp. 480-481.

“quod Christus sit vera et solida petra, et verum caput Ecclesiae, sic tamen ut Petrus etiam, et petra sit et Ecclesiae caput sub Christo” (RAL, I, 10, p. 128. Cfr. CT, I, p. 119: “Christ’s Church is the known catholic Church”; Cfr. STh. III, 64, 4).

La asistencia de Cristo a su Iglesia no es un simple estar con ella en la S. Escritura (Cfr. DH, I, 20, p. 145). Existe en la Iglesia algo íntimo e invisible, que es precisamente el Espíritu de Dios. Este Espíritu mantiene el santo cuerpo de la Iglesia, extendiéndose por él a modo de una saludable savia de gracia divina (Cfr. DH, II, 2, p. 180). Es como un secreto instinto de Dios que anima a su Iglesia y le otorga vida (Cfr. *Ibidem*, p. 193 B-D) (70).

El Espíritu Santo, por tanto, deja de estar presente en las ramas que se hayan desgajado del tronco, y todo observador imparcial ocupado en discernir la Iglesia verdadera “reconocerá fácilmente que aunque sea muy grande la parte arrancada violentamente de ella, será una rama seca por falta del Espíritu divino, que permanecerá solamente en Su propia vid” (71).

Locus maior para la pneumatología *ad extra* de Moro es el texto de San Juan XVI, 13: “Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem”. A este

(70) Estas consideraciones se asocian estrechamente al pensamiento del Doctor Angélico, tal como es expuesto en textos como el siguiente: “Caput habet manifestam eminentiam respectu exteriorum membrorum: sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit: capiti comparatur Christus, secundum visibilem naturam, qua homo hominibus praefertur”. STh. III, 8, 1, ad 3.

Se trata de un texto capital acerca del tema, prácticamente único en la Suma, y único también entre los textos que Moro pudo conocer. Otras obras donde se hallan lugares paralelos (*Compendium theologiae*, *De Veritate*, etc.) estuvieron con toda probabilidad fuera del alcance de Moro.

(71) “Sed nec fieri potest: quin E quum certo iam et pernorit ecclesiam illam veram: quae perpetua quadam serie propagata est, ab ea: quam olim instituit Christus: et semper incorrupta mansit in fide stirpis, facile sit cogniturus, quantacumque pars ab ea se divulserit: ramum arefactum fore, divini Spiritus expertem: qui nunquam manebit, nisi in sua vinea, in quantulamcumque, rescissis palmitibus, sit redacta”. RAL, I, 10, pp. 190-192.

texto vincula nuestro autor sus consideraciones en torno al hecho de que "es el Espíritu de Dios quien... obra en su Iglesia y en todo miembro bueno de ella la docilidad y el creer, por los cuales creemos tanto a la Iglesia en todo lo relativo a las palabras de Dios por ella enseñadas y grabadas por Dios en los corazones, sin Escritura, como a sus santas palabras escritas en su Sagrada Escritura" (DH, III, 1, p. 206 D-E). Estas palabras, en las que el Espíritu Santo, gracia increada, es presentado como causa eficiente de la Iglesia y fuente de la Fe (materializada o no en Escritura) en el alma de cada cristiano, vienen a ser una variante de un decisivo texto de Santo Tomás que contiene los mismos elementos: la gracia del Espíritu Santo como *virtus* medular de la Nueva Ley escrita en los corazones de los fieles por Dios (72); y los *documenta fidei*, que contienen determinados aspectos de esa Ley de Cristo (73).

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

(72) Moro recogió la misma idea en RAL, II, 7, p. 396: "Ecclesiae fides, dei digitis scriptam in cordibus fidelium".

(73) "Id quod est potissimum in lege Novi Testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus (sigue una cita de S. Agustín: *lex fidei scripta est in cordibus fidelium*).

"Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt 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 lex indita, secundario autem est lex scripta". STh. I-II, 106, 1, r.

Y más adelante: "Ad legem Evangelii duo pertinent. Unum quidem principaliter: scilicet *ipsa gratia Spiritus Sancti* interius data. Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario, scil. *documenta fidei* et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus". I-II, 106, 2, r

(74) "The Church cannot err in any necessary article of Christ's faith". DH, I, 18; CT, I, p. 133. Esta frase se repite incesantemente, como un estribillo, en todas las obras de Moro. Es el eco de otro texto de Santo Tomás ("Ecclesia universalis non potest errare, quia Spiritu Sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis: hoc enim pro-

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

La asistencia del Espíritu Santo, que conserva siempre íntegra la Fe de la Iglesia, se manifiesta asimismo poderosamente cuando lo implícito en la Fe se explicita, y cuando la Iglesia da testimonio de doctrinas y usos apostólicos no contenidos en la letra de la S. Escritura.

Es importante recordar aquí que tanto Moro como Tomás de Aquino han escrito en momentos históricos que exigían afirmar, por un lado, el principio de la inmutabilidad de la Fe, y defender, por otro, la presencia en la Iglesia de un magisterio vivo que bajo la asistencia del Espíritu enseña y propone la doctrina inmutable, sin añadir ni quitar nada, según las exigencias de tiempos y circunstancias.

misit Dominus discipulis, Io. 16, 13, dicens: Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem”. STh. II-II, 1, 9 c) cuyo contenido había encontrado una débil adhesión en la teología inglesa, influenciada aquí en exceso por el escepticismo e insuficiencias eclesiológicas de un Guillermo de Ockam. Como es sabido, para Ockam nadie goza de infalibilidad en la Iglesia.

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

A partir de la presencia activa del Espíritu Santo en la Iglesia expone Moro su doctrina de la *Tradición*, para hacer frente a las afirmaciones luteranas de un pretendido desarrollo ilegítimo de la Fe por parte de la Iglesia romana. Es éste precisamente el mismo planteamiento metodológico de Tomás de Aquino, que no solamente se refiere a la legitimidad, siempre que sea necesaria, de una “nova editio symboli”, competencia exclusiva del Romano Pontífice (75), sino que hace afirmaciones de tanto alcance como la siguiente: “Apostoli familiari instinctu Spiritus Sancti, quaedam ecclesiis tradiderunt servanda, quae non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiae per successionem fidelium (episcoporum) sunt ordinata. Unde ipse dicit, II Thes. 2, 15: State, et tenete traditiones quas didicistis, sive per sermonem, scilicet ab ore prolatum, sive per epistolam scilicet scripto transmissam” (76).

(75) Cfr. STh. II-II, 1, 10. Lugares importantes sobre el mismo tema son STh. I, 36, 2, ad 1 (“quod in S. Scriptura invenitur per verba, vel per sensum”); ad 2 (“quod implicite continebatur”); II-II, 1, 7 r (“non quantum ad substantiam... sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum”; “quaecumque posteriores crediderunt continebantur in fide praecedentium Patrum, licet implicite”).

(76) STh. III, 25, 3, ad 4. Idéntico alcance poseen las afirmaciones de III, 64, 2, ad 1: “illa quae aguntur in sacramentis per homines instituta, non sunt de necessitate sacramenti..., ea vero quae sunt de necessitate sacramenti, sunt ab ipso Christo instituta, qui est Deus et homo. Et licet non omnia sint tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari Apostolorum traditione”.

No debe descartarse que los escritos de Duns Scotus hayan influido en este punto sobre el pensamiento de Moro. Se trataría, en todo caso, de una influencia más oblicua, no tan directa y determinante como la de Santo Tomás. Escoto, como era de esperar, da también al Espíritu Santo un lugar importante en la penetración de la fe por la Iglesia. Cfr. *Opus Oxon.* IV, d. II, q. 3, n. 13 (ed. Vives, XVII, pp. 372 s.).

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

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

(77) "Per eundem Spiritum, quando (Christus) vult in Ecclesia sua quaedam, prout ipsi placet, immutat". RAL, II, 6, p. 372. "Quae mutantur in Ecclesia, circa sacramentorum formam, ea mutari placito et consilio Dei". id. p. 386. "Ex tot sanctis Ecclesiae Patribus qui ad hunc usque diem a Christo passo vixerunt, nullus unquam fuit, qui communes universae Ecclesiae mores, circa Sacramenta non crediderit, aut traditos esse Dei iussu per Apostolos, aut per Spiritum Sanctum inolevisse in Ecclesia". id. II, 8, p. 416.

Otros importantes textos de la misma *Responsio ad Lutherum* (II, 6, pp. 370-2; II, 8, pp. 408, 424; II, 9, p. 430; II, 21, p. 598), en los que no podemos detenernos, arrojan luz sobre el amplio significado que tienen para Moro los términos *mutatio, immutatio, mutare, immutare*. No se refieren nunca, naturalmente, al contenido de la Fe ni a la esencia de los sacramentos. Con ellos alude Moro a las vicisitudes y variaciones externas de la disciplina sacramental que no se encuentran *ad pedem litterae* en la S. Escritura.

terio vivo, que es conciencia de la Iglesia, y está asistido por el Espíritu Santo.

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

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

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

Erasmo ve, además, al Espíritu actuando casi exclusivamente sobre el individuo cristiano (teólogo o laico), en su esfuerzo personal para penetrar la Palabra de Dios, o recorrer el camino de la *imitatio Christi*. La acción vi-

(78) J. HUIZINGA, *Erasmus de Rotterdam*, 1946, p. 186.

(79) Cfr. C. AUGUSTIJN, *The Ecclesiology of Erasmus, Scriinium Erasmianum*, II, 1969, p. 135 s.

(80) J. COPPENS, *Où en est le portrait d'Erasmus théologien, Scriinium Erasm.*, II, pp. 589, 593 s.

(81) Cfr. LB. IX, 371; X, 1279 A; VI, 692-703, 785; V, 336 F, 337 A; IV, 653 D; V, 86 C-D.

Allen, IV, 1033, 163-5; 1144, 76; 1167, 343; V, 1313, 28; 1332, 74; 1410, 19.

vificadora y docente del Espíritu Santo sobre la Iglesia le es prácticamente desconocida (82).

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

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

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

¿Dónde se deja oír, en qué instancia eclesial se materializa, esa voz última y definitoria de la Iglesia? Nos corresponde ahora abordar brevemente este tema, y constatar que Tomás Moro no se ha expresado en él con la

(82) Cfr. E.-W. KOHLS, *Die Theologie des Erasmus*, Basel, 1966, I, 115-126.

(83) RAL, I, 13, p. 224.

(84) RAL, I, 10, p. 206.

claridad y precisión características del Doctor Angélico. Podemos incluso afirmar que en una primera fase de su reflexión teológica, Moro da una respuesta diferente a la de Santo Tomás. Para éste, corresponde al Romano Pontífice, Cabeza vicaria de la Iglesia (Cfr. STh. III, 8, 6) determinar y fijar la Fe (“editio symboli ad auctoritatem Summi Pontificis pertinet”, “ad eum pertinet determinare quae fidei sunt”, II-II, 1, 10, c; Cfr. II-II, 11, 2, ad 3). No es por tanto una actividad que puede llevar a cabo un Concilio no convocado y confirmado por autoridad papal (Cfr. STh. I, 36, 2, ad 2). El Papa —“qui gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia, et ipse habet plenitudinem potestatis”, II-II, 88, 12, ad 3— está por encima del Concilio (85).

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

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

Sin embargo, para Moro es el Concilio ecuménico sujeto principal en todo lo que a la fijación de la doctrina se refiere (Cfr. RAL, II, 6, pp. 364, 386; II, 22, pp. 626-8; DH, II, 7, p. 187 B-D; *Correspondence*, To Dorp, 57; To

(85) Cfr. *Summa contra Gentiles*, IV, 76; *Sent.* IV, d. 38, q. 1, a. 4; *De Pot.* q. 10, a. 4, ad 13; *Quodl.* IV, 8, 2; IX, 8, 16; *Contra impugn. Dei cultum*, cc. 2-3; *Contra errores Graecorum*.

Margaret, 506, 127-129; y sobre todo los importantes textos de CT, IV, pp. 586, 590; VIII, pp. 922-923). Es también muy cierto que Moro no presenta nunca al Concilio enfrentado al Papa, ni viceversa. Se trata de dos instituciones que expresan y realizan la unidad de la Iglesia, y armónicamente la rigen en el gobierno y en la doctrina. Pero es al mismo tiempo verdad que nuestro autor —influído por una eclesiología proclive al Conciliarismo— no diseña con claridad las mutuas relaciones de Papa y Concilio.

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

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

En las consideraciones acerca de la *gracia*, contenidas en el Libro II de la *Confutation*, donde Moro defiende algunas distinciones escolásticas en torno a esta noción, habla de la *gratia gratum faciens* como “that grace by which the man is acceptable to God” (p. 205, 25-

(86) “The Pope is under Christ Vicary and head of our Church”. DH, II, 1, p. 179 G. “All nations have long recognized the Pope not only as Bishop of Rome but as the successor of saint Peter to be their chief spiritual governor under God, and Christ’s vicar in earth”. CT, V, p. 576, 30-33.

(87) Las documentadas opiniones de Fisher hubieron de ejercer una grande y saludable influencia en la mente de Moro, que al verse poco seguro e informado científicamente en el tema de la Primacía papal se apoyó prudentemente en el santo obispo de Rochester, testimoniando así un agudo instinto católico. Acerca del creciente papel del Papado en la eclesiología moreana, cfr. J. HEADLEY, *More’s Ecclesiology in the revised Responsio, Complete Works of St. Thomas More*, vol. 5, II, p. 773.

(88) *Correspondence*, p. 499, 261-262.

27) (89). Es decir, nuestro autor asigna un amplio contenido a esta denominación de la gracia, que en Santo Tomás se aplica exclusivamente a la gracia santificante (“per quam ipse homo Deo coniungitur”, STh. I-II, 111, 1). En Moro, la *gratia gratum faciens* es todo don sobrenatural otorgado por Dios al hombre para su salvación.

Algo parecido ocurre con la noción de *gratia cooperans*, que en la *Confutation* se refiere a la operación graciosa de Dios con nosotros y unifica en una sola categoría de gracia la *gratia operans* (“mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens”) y la *gratia cooperans* (“mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae”, STh. I-II, 111, 1) de Tomás de Aquino (90).

Moro se refiere en el mismo texto a la *gratia praeveniens* (“the grace with which God beginneth to set us a work”, CT, II, 205, 32-33), *gratia subsequens* (“the grace that God giveth a man for the good use of his former grace”, ibidem, p. 206, 8-9), y *gratia consummans* (“final grace... that perfecteth the thing”, p. 206, 13-15). Son aspectos de la gracia cuya descripción está claramente inspirada en STh. I-II, 11,2; 114, 9. De nuevo podemos advertir la tendencia de Moro al uso de nociones y enfoques teológicos que, sin ocultar su filiación, se presentan ante el lector con una cierta discrecionalidad al ser definidos.

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

Nuestro autor repite incansablemente la enseñanza tradicional, según la cual los sacramentos no son meros signos o prendas que anuncian las promesas divinas, si-

(89) “As the grace given in the Baptism though it be to children, and the grace with which in faith, hope, and charity, man worketh good works, watch, fast, pray, give alms, and such other like as God rewardeth in haeven”. CT, II, p. 205, 27-30.

(90) Cfr. *Complete Works*, vol. 8, III, pp. 1540-1541.

no verdaderos instrumentos de Dios para infundir la fe y la gracia (Cfr. CT, I, 95, 96) (91). “Los signos exteriores sensibles en todos los sacramentos y sagradas ceremonias de la Iglesia de Cristo, por una significación que les es común, prometen, significan y obran eficazmente a los ojos de todo hombre cristiano, un don íntimo e inspiración de gracia infundida en el alma, al recibir el sacramento, por el Santo Espíritu de Dios” (CT, I, p. 78, 4-12).

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

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

(91) “Many good virtuous men... have thought that the sacraments have not only God by his promise assystente (standing) to purge the soul and to infuse his grace, but also that he hath used them therein as *effectual working instruments* in the doing thereof, by reason of a certain influence of his power, whereby he made them mete to work into the soul through the touch of the body”. CT, I, p. 99, 25-32.

(92) “It seemed to those old holy virtuous doctors, that the sacraments of the new law for the preeminence over them, should of God’s special influence have *some effectual virtue*, force, and power, as an instrument of God in the working thereof”. CT, I, p. 100, 9-13.

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

Tampoco faltan definiciones que manifiestan en Moro al teólogo familiarizado con la *Summa* (93).

9. Nuestro balance —que no ha pretendido ser exhaustivo— de analogías y diferencias, dependencias claras y distanciamientos menores, entre Moro y Tomás de Aquino, nos ha acercado a la posibilidad de responder sintéticamente a los interrogantes iniciales, que se dejan resumir en uno: aunque Tomás Moro no fue un hombre de escuela, ¿se le puede considerar tomista? No lo fue ciertamente a la manera de un Cayetano o un Vitoria. Pero, con esta salvedad, puede decirse que se integra en la tradición teológica que arranca del Doctor Angélico. El mismo Moro no ha rechazado, en polémica con Lutero, el apelativo de *tomista*. (Cfr. RAL, I, 20, p. 80). Además, el tomismo es mucho más que una escuela teológica. Es ante todo una reflexión sapiencial sobre la totalidad del dogma católico, que recoge, en palabras de San Pío X “lo que ya habían descubierto los más importantes filósofos y doctores de la Iglesia, meditando y argumentando sobre el conocimiento humano, sobre la naturaleza de Dios y de las cosas, sobre el orden moral y la consecución del fin último” (*Motu Proprio Doctoris Angelici*, ed. Palabra, Madrid, 1973, p. 452). Esa reflexión sapiencial está presente en la actitud contempla-

(93) Se cuentan entre ellas las de virtud (Cfr. *Utopía*, p. 211; STh. I-II, 71, 1 r) y delectación o placer (Cfr. *Utopía*, 212; STh. I-II, 11, 1, ad 3; 35, 1 c).

tiva y estudiosa de Moro, y se traduce en su realismo, su sentido común teológico, su apego a la filosofía perenne, su lectura sencilla y religiosa de la Biblia, su fidelidad al Magisterio de la Iglesia. Para Moro, como para Santo Tomás, no hay una sabiduría puramente filosófica.

Hemos visto, además, que nuestro autor hace suyas doctrinas específicas del Doctor Angélico, y adopta implícitamente principios básicos del sistema tomista. Llega incluso en ocasiones a dependencias casi literales, aunque también escuche otras voces y se muestre atento a otras opiniones.

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

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

EXCURSUS

El estilo intelectual de Tomás Moro en su exposición y defensa de la Fe católica.

En el Prefacio de la *Confutation* —con palabras y razones que anticipan lo que más tarde desarrollará en su *Apología* (1533)— Moro expone los motivos que le han llevado a escribir sobre temas teológicos. Son tres densas páginas de expresión emocionada y sincera, que se dejan, sin embargo, resumir con facilidad.

Desde su situación de seglar en la Iglesia (1) se ve obligado a tomar la pluma para tratar cuestiones de fe y costumbres. Ejerce con ello un derecho y un deber. En primer lugar, nos dice, no debe olvidarse que se va a ocupar de verdades evidentes y claras para un cristiano: verdades acerca de las que una mujer cristiana sencilla, con fe firme y sentido común, podría contestar acertadamente a Tyndale (2). Son los mismos temas sobre los que los herejes se pronuncian con audacia y descaro.

(1) Moro afirma con frecuencia que la santa Iglesia no es solamente el clero, sino “la entera congregación de todo el pueblo cristiano”. Cfr. *Dialogue concerning heresies*, I, 3, 120 H; *Confutation of Tyndale's answer*, pp. 44, 164, 341, 418, 578, 615.

En otras ocasiones habla de la “*Ecclesiae fides, Dei digitis scriptam in cordibus fidelium*”. *Responsio ad Lutherum*, II, 7, p. 396. Quiere esto decir que la actuación práctica de nuestro autor se alimenta en los principios de una correcta eclesiología.

(2) “Some have asked what have I to do to meddle with the matter, saying that being a layman, I should leave it to the clergy to write in, and not having professed the study of holy Scripture, I should leave the matter whole unto divines.

“But now the matters being so plain, evident, and clear, and by the holy Church of Christ so clearly put out of question, that it is plain and open heresy earnestly to bring them in question: I never purpose being in my right mind and a true Christian man, to give an heretic so much authority, as to reckon myself unable in so plain points of the Christian faith to answer him, namely since I have gone somewhat to school myself, and bestowed as many years in study, and

Además, él ha dedicado mucho tiempo al estudio reposado y sereno de estas cuestiones. No está improvisando. Sus escritos, aun urgidos por la difícil situación del momento, no están compuestos con precipitación.

Tampoco escribe con ánimo de enfrentamiento o de polémica. Se ve obligado, entre otras razones, a defender a quienes saben menos, y podrían ser presa fácil de las obras heréticas que circulan en lengua inglesa.

Al obrar así, cree interpretar correctamente, y seguir, el deseo expreso del rey sobre la supresión de la herejía (3).

under as learned masters as some of them have, and that I see not hitherto these matters handled in such wise by Tyndale, or the best of them beside that ever have written therein, but that a right moderately learned man, or almost an unlearned woman having natural wit and being sure and fast in the true catholic faith, were well able to answer them.

"Now as for me, the cause is of my writing, not so much to debate and dispute these things with them..., as to give men warning what mischief is in their books, because many good simple folk believing that these men neither say nor mean so evil as they are born in hand and longing therefore to read their books and see the things themselves, be first infect with some heresies that seem not at the first intolerable, before ever they come at the greatest, and then being before infected with the least, they fall at last to bear the greater, to which in the beginning they could never have abode.

"Now seing the King's Gracious purpose in this point, I reckon that being his unworthy chancellor, it appertained as I sayed unto my part and duty, to follow the example of his noble grace, and after my poor wit and learning, with opening to his people the malice and poison of those pernicious books". *Confutation*, Preface, 26, 19-22; 26, 28-37; 27, 15-25; 27, 1-3; 28, 17-21.

(3) Es llamativo que Moro no haga referencia aquí al encargo oficial de combatir con su pluma la herejía, que recibió en 1528 del obispo de Londres, Cuthbert Tunstal. El documento de Tunstal, que contenía un permiso para leer y retener libros heréticos, decía, entre otras cosas, lo siguiente: "Since you, dearest brother, are distinguished as a second Demosthenes in our native language as well as in Latin, and you are in the habit of championing catholic truth most keenly in every discussion, you cannot better occupy your spare time (if you can steal any from your duties) than in publishing something in English which will reveal to simple and uneducated men the crafty wickednes of the heretics, and will better equip such folk against such impious supplanters of the Church.

"And in order that you should not be wrestling with ghosts... I am sending you their mad incantations in our tongue along with some of Luther's books". *English Historical Documents* V, 1971, 828-829. Texto latino en Wilkins, *Concilia*, III, 711.

Moro pone al servicio de la Fe y de la Iglesia los recursos abundantes de su ciencia honrada, así como la agudeza de una inteligencia excepcional. El saber que Moro va a desplegar humildemente ante sus lectores procede en primer lugar de su sentido católico; expresa una fe vivida e incontaminada; es un bien inicial y básico recibido de la Iglesia. Pero al mismo tiempo, se trata también de una ciencia adquirida con el esfuerzo de un estudio continuo y vigilante.

La fe se ha fortalecido con la ayuda de los mejores hábitos intelectuales. Moro ha aprendido a informarse bien, y a estudiar los temas antes de pronunciarse sobre ellos. Ha tratado siempre de penetrar en la mente e intención de sus interlocutores. Una información cuidadosa ha precedido siempre, en él, a la crítica, cuando ésta se ha hecho necesaria. “¿Es otra cosa que pereza —escribe en 1518 a la Universidad de Oxford—, la costumbre de denunciar, en vez de aprender, aquello que uno ignora? ¿Es otra cosa que envidia, difamar a los que saben aquello que uno desaconseja, pero no comprende? ¿Es otra cosa que profundo orgullo, valorar exclusivamente la clase de conocimientos que uno pretende poseer?” (4).

El estudio, en efecto, debe consolidar los propios puntos de vista, y debe también, si procede, ayudar a matizarlos o incluso cambiarlos, por amor a la verdad.

De Moro es proverbial la larga maduración de los temas en los que hubo de ocuparse. Refiriéndose, por ejemplo, al manuscrito terminado de su *Responsio ad Lutherum*, él mismo nos informa que “había decidido no dar publicidad a la obra por algunos meses, a fin de investigar ciertos puntos con mayor precisión; pues la había concluido en el campo con alguna prisa, sin ayuda de suficientes libros” (5).

Es de sabios enriquecer el propio pensamiento con lo que uno descubre de acertado en las palabras y escritos

(4) Cfr. *Correspondence*, p. 115, 113-122.

(5) “Nam decrevisse me, rem servare mihi menses aliquot integram: quum ut exactius tractarem quaedam, quod opus ruri subito sine librorum auxilio confeceram”. Proem. p. 22.

de los demás. “Solamente los vanidosos e ignorantes —nos dirá— se negarán a escuchar a otro”, de modo que cuanto más sabios y cultos son los hombres, más inclinados se sentirán a no despreciar los consejos y advertencias recibidos (6) de varones prudentes.

De otro lado, leemos en la Carta de Dorp, no es una deshonra modificar el propio juicio como consecuencia de una ponderación serena de las cuestiones. Aunque “nada hay más normal que cambiar la propia opinión acerca de un asunto”, es, sin embargo, poco frecuente la honradez de revisar lo que uno mismo sostuvo, después de haberlo expuesto, reafirmado, y defendido con vehemencia (7).

Es en este contexto donde Moro encomia la conducta del teólogo lovaniense en su polémica con Erasmo, porque “tú —le escribe —siendo tan sagaz, culto y elocuente que, si decidieras hacerlo, podrías defender incluso lo improbable y más paradójico, y convencer de ello a tus lectores, has preferido, en tu amor a la verdad, declarar ante todos que estuviste engañado, a continuar engañando” (8).

Moro invita a amar la verdad por encima de todo. No tiene reparos en ponerse de ejemplo, en un texto que trae a la memoria el conocido dicho de Aristóteles cuando se proclama “amicus Plato, sed magis amica veritas”. Su profunda amistad con Erasmo no nubla a Moro el juicio

Es asimismo bien conocida la rica evolución de su pensamiento por obra del estudio y la reflexión, en temas importantes de eclesio-logía. A este respecto, escribe STAPLETON: “Certe ipsemet ad sui purgationem quum postea suspectus Regi haberetur, affirmat, se per totos septem annos Patribus legendis operam dedisse, ut, quae esset illorum de Primatu Romano Pontificis sententia, intelligeret”. *Vita Mori*, p. 16.

(6) *Correspondence*, p. 112, 11-16.

(7) *Ibidem*, p. 164, 8-10.

(8) “Quando tu, mi Dorpi, sanctius, cui quum illud acumen ingenii fuerit, ea doctrinae copia, ea dicendi vis, ut si quid tueri liberet tibi, quod vel parum probabile videretur, vel omnino paradoxon, potens esse tamen approbare lectoribus; maluisti certe veritatis quam fuci cupidior omnibus declarare mortalibus falsum aliquando fuisse te potius quam perpetuo falleres”. *Ibidem*, p. 164, 16-23.

ni le roba objetividad a la hora de valorar las actitudes o elementos doctrinalmente equívocos o menos católicos que pudieran hallarse en la obra del humanista holandés. “Si yo hubiera encontrado en mi querido Erasmo —escribe en la *Confutatio*— la intención solapada y el propósito que encuentro en Tyndale, mi querido Erasmo dejaría de ser tal” (9).

En los primeros años de su actividad humanista, como hombre culto abierto a ideas e iniciativas renovadoras, Moro resistirá y censurará a los teólogos que, en su opinión, especulan con un pretendido escándalo de las gentes sencillas para descalificar más fácilmente a sus adversarios humanistas (10). Poco tiempo después, sin embargo, las difíciles circunstancias del momento, y el real —no pretendido— escándalo de cristianos cultos y sencillos ante la herejía creciente, le harían muy sensible a una necesaria prudencia en el hablar y escribir teología.

Refiriéndose a un autor místico que se había manifestado un tanto crítico de ceremonias, ornamentos e imágenes, Moro puntualiza: “Un hombre bueno puede a veces, con un fervor indiscreto, decir y escribir algo que, considerado después más prudentemente, él mismo modificaría con gusto, al comprobar —me atrevo a decirlo—, que sus palabras han ido algo más lejos de lo que puede defenderse” (11).

En la misma obra, Moro se permitirá decir que “los jóvenes estudiosos se inclinan a veces hacia nuevas fantasías” en el terreno de la doctrina (12).

En suma, nuestro autor insiste con frecuencia en advertir que la herejía o, en su caso, la imprudencia de los escritores católicos pueden engañar y escandalizar a los cristianos. “Un lector sencillo puede ser gravemente co-

(9) “Had I found with Erasmus my darling the shrewd intent and purpose that I find in Tindale: Erasmus my darling should be no more my darling”, II; p. 177, 17.

(10) Cfr. *Correspondence, To a Monk*, p. 184, 692-708.

(11) Cfr. *Dialogue concerning heresies*, I, 2; p. 114 E.

(12) *Ibidem*, I, 1; p. 111 G.

rrompido y envenenado por el gusto de leer" (13), escribe Moro a propósito de la obra del luterano Simon Fish acerca del Purgatorio (*The Supplication of Beggars*, 1528).

Al propio Erasmo —desde otro punto de vista— dirige advertencias llenas de afecto y claridad: "Has tratado quizás algunos puntos con demasiada poca prudencia. En realidad, todo autor ha incurrido en la misma falta... Si hubieras previsto el crecimiento de esos traicioneros enemigos de la religión, habrías abordado esos mismos puntos con más cuidado y prudencia. Si buenos cristianos se ven confundidos y alarmados por alguno de los temas tratados —aunque sea sin una razón suficientemente seria— no te importe, a pesar de todo, hacer las acomodaciones oportunas, a beneficio de las piadosas disposiciones de tales hombres" (14).

DE RELATIONIBUS INTER THOMAM MORUM ET DOCTRINAM
AC SCRIPTA DOCTORIS ANGELICI

(Summarium)

Articulus momentum influxus in opera Mori ab Aquinate decurrentis definit probatque.

Pars prima vias quibus Moro accessus ad Sanctum Thomam patebat considerat. Inter quas numerantur: traditio mystica anglica, operum a Pico della Mirandola conscriptorum notitia, coaevorum —Grocyn, Fisher— influxus.

Praeterea, Mori scriptorum discussio reperit: Aquinatem saepe in his operibus adductum, altiorem Summae Theologicae notitiam, amicissimam cum summis doctrinae thomisticae capitibus sympathiam.

Pars altera Doctoris Angelici influxum in quibusdam praestantissimis argumentis evolvendis singillatim defini-

(13) Cfr. *The Supplication of Souls*, p. 42.

(14) Cfr. E. F. ROGERS, *Selected Letters of St. Thomas More*, Yale, 1961, pp. 175-176.

Parecida actitud se deja ver en una carta a A. G. Budé, escrita en 1520. Cfr. *Correspondence*, p. 246, 16-23.

re contendit: nempe realismo epistemologico, Dei cognitione per naturale rationis lumen, doctrina de miraculis, pneumatologia et Traditione, Primatu Romano et Concilio, doctrina de gratia, causalitate sacramentorum.

Morus, scotistarum —maximeque nominalium— opinionibus praetermissis, in exponendo et fundando mentis humanae aditu ad veritatem ac ens, realismo methodico thomistico firmiter adhaeret. Technicum autem terminorum usum, ut est Angelici, non adhibet.

Indolem etiam thomistam praebet Theodicea, quae Utopia operibusque apologeticis anglice compositis continetur. Morus, quin utramque confundat, viam naturalem et supernaturalem cognoscendi Dei conectit.

In germana conceptione de miraculo restituenda adlaboravit: est "aliquid excedens facultatem naturae", nec ideo contra naturae leges ab ipso Creatore conditas.

Doctrina pneumatologica quaestiones quasdam explanationesque Summae Theologicae aperte redolet. Ab actiuosa Spiritus Sancti praesentia in Ecclesia exorsus, ut olim Aquinas, Morus suam de Traditione sententiam declarat; quo lutheranam opinionem de indebito Fidei progressu ab Ecclesia Catholica Romana peracto confutet.

Argumentum de Ecclesiae auctoritate ut est norma suprema in rebus fidei et morum, in scriptis Cancellarii crebro invenitur. Ubinam vero sonat haec suprema auctoritatis vox? Doctrinae definiendae subiectum princeps, apud Morum, est Concilium oecumenicum, non Pontifex Romanus. Quamquam Pontifex et Concilium inter se repugnantes nusquam ab eo produntur, eius opinio de re longe differt ab indubia Angelici sententia ("editio symboli ad auctoritatem Summi Pontificis pertinet", II-II, 1, 10, c).

Doctrina de gratia thomismum sapit, adeo ut locos Summae certos in mentem revocet. Non ita causalitas sacramentorum: ibi de facto Morus propius Scotum quam Aquinatem sequitur.

Breviter, asserere possumus Thomam Morum constantem Doctoris Angelici discipulum fuisse, traditionemque thomistam, quod ad complura principia et praestantissima argumenta attinet, participare.