

MELCHOR CANO, DE LOCIS THEOLOGICIS

**Ed. de Juan Belda Plans
(BAC maior, 2000)**

INTRODUCCIÓN GENERAL HISTÓRICO-TEOLÓGICA

prof. Juan Belda Plans

I. EL PERSONAJE

Melchor Cano es uno de los «pioneros» de la Escuela de Salamanca; discípulo predilecto de Vitoria, de inteligencia aguda y carácter fogoso, fue el gran sistematizador del método teológico restaurado en la Escuela de Vitoria. «Hombre de inmensa sabiduría, de culto y elegante estilo, de entereza de carácter jamás rendida (...). Era el Quintiliano de los teólogos» . Consideró siempre como la obra científica de su vida el tratado *De Locis Theologicis*, en el cual trabajó esforzadamente a lo largo de toda su intensa vida (murió a los 51 años) dejándolo inconcluso. Dicha obra contribuirá decisivamente a afianzar la renovación de la teología escolástica, ya en marcha desde años atrás.

Se distingue en general por su gran originalidad de planteamientos y soluciones, por su acusada personalidad en todos los órdenes y también por la firmeza y claridad con que defiende sus puntos de vista. En Cano llegan a su madurez efectiva el ideal de reforma teológica preconizado por la Escuela Salmantina: un ejercicio vigoroso de la teología a la vez positiva y especulativa, con gran profusión en el manejo de la primera (Sagrada Escritura, Santos Padres, Concilios, Historia, etc), pero sin omitir el nervio especulativo. Junto a ello, un exquisito cuidado por la forma literaria latina propio de la cultura hu-

manista de la época. Su mérito principal sin duda fue legar a la posteridad una sistematización acabada del método teológico que alcanzó una enorme influencia en el mundo científico europeo.

Primeros años. Estudios en Salamanca (1521-1531). Nació en Tarancón (Cuenca) entre 1506 y 1509 , de familia noble de origen gallego, su padre fue Fernando Cano natural también de Tarancón, el cual aparece establecido como abogado y letrado del Concejo de Pastrana (Guadalajara) a partir de 1510; dicho Fernando Cano sin duda gozaba de buena reputación e influencia en la Corte, como se deduce de los hechos posteriores.

Fue el mayor de tres hermanos. Apenas conocemos datos sobre su infancia pero parece claro que debió transcurrir en Pastrana, desde donde partirá a Salamanca para realizar sus estudios hacia 1521. Así como la villa alcarreña no volverá a reaparecer en el resto de su vida, en diversas ocasiones siendo ya adulto y famoso le encontramos en la casa solariega de su familia en Tarancón, existente hasta hace poco y recordada de siempre en la memoria popular de dicha ciudad conquense.

Muy pronto marchó a la prestigiosa Universidad de Salamanca, en vez de Alcalá, más próxima a su domicilio familiar, donde realizó los primeros estudios de Artes y Humanidades. Allí decidió tomar el hábito dominicano en el convento de San Esteban (1523), en el que reinaba un sano clima de reforma espiritual potenciada por el P.Juan Hurtado de Mendoza (+ 1525), quién era prior de dicho convento desde 1519. Así pues, Cano ingresa en San Esteban en un momento de gran esplendor en todos los órdenes (espiritual y teológico). Un año después (19 de agosto de 1524) hace la profesión religiosa de manos del propio prior fray Juan Hurtado, tomando el nombre de Melchor de Santa Marta que poco después abandonaría en la práctica.

El convento dominicano de San Esteban era el centro teológico más representativo e importante de la intelectualidad dominicana en España; en él Cano recibirá la primera formación filosófico-teológica y en realidad toda su vida quedará ligada de alguna manera a aquel gran centro teológico.

Allí fue discípulo de dos grandes Maestros dominicos: el célebre Diego de Astudillo, de hondo saber teológico, y, sobre todo, su gran maestro Francisco de Vitoria, que acababa de ganar la cátedra de Prima de la Universidad (1526), trasladándose entonces desde el convento de San Gregorio de Valladolid, donde estaba antes, a San Esteban donde permanecerá hasta su muerte en 1546. Así pues, Cano fue discípulo y alumno del maestro Vitoria en las enseñanzas teológicas entre 1526 y 1531 en que marchó a Valladolid. Sin duda siguió los cuatro cursos teológicos básicos establecidos con el maestro Francisco de Vitoria (1527-31). Al parecer Vitoria durante estos años le cobró un especial afecto, llegando a ser su discípulo predilecto; reconocía en él grandes dotes intelectuales, al mismo tiempo que temía un cierto peligro de engreimiento personal al ser consciente de sus talentos y demostrar una precoz independencia de criterio frente a su maestro, ya en estos primeros años de aprendizaje.

Formación y profesorado en San Gregorio de Valladolid (1531-42). El convento de San Gregorio de Valladolid era el Estudio General de los dominicos más importante de la provincia de Castilla. A él acudían becados los alumnos más valiosos de los 46 conventos de la Provincia; San Esteban tenía dos becas para San Gregorio en lugar de una que era lo ordinario.

San Gregorio fue un centro en el que se cultivó un Humanismo cristiano característico, donde encontraron acogida las corrientes de la espiritualidad afectiva, en la que participaron alumnos tan conoci-

dos como Bartolomé de Carranza, Luis de Granada, Felipe de Mene-
ses o Domingo de Valtanás. Muchos de estos escribieron obras impor-
tantes de espiritualidad. Como veremos esta fue una cuestión conflic-
tiva de largo alcance que tuvo su incubación aquí.

Tras concluir sus primeros estudios filosófico-teológicos en San
Esteban de Salamanca, sus superiores enviaron a Melchor Cano a es-
te novedoso y boyante Estudio General para ampliar sus estudios.
Cuando llegó Cano a San Gregorio el Regente de Estudios era el
maestro Diego de Astudillo (desde 1527), a quien ya había tenido
como profesor de teología en San Esteban y que por tanto conocía
bien las especiales cualidades intelectuales del nuevo colegial. Así en
estos primeros años (1531-34) se preocupó sin duda de que fuese
ahondando en su cultura teológica y humanística. Cosa que hubo de
compaginar con el lectorado de Filosofía que desempeñó también por
esos años (1533-36). Había en San Gregorio dos cátedras de teología
(de Prima y Vísperas) que ocupaban el Maestro Astudillo y Martín de
Ledesma. A la muerte del primero (1536) y con la marcha del segun-
do (1536) ocuparon dichas cátedras B. Carranza y M. Cano respecti-
vamente, lo cual indica el punto de madurez teológica que ya había
alcanzado el taranconense. En este empeño docente permaneció has-
ta el final de su estancia en San Gregorio, es decir seis apretados
años (1536-42).

Se suele poner aquí el origen de una confrontación entre Ca-
rranza y Cano que ha de tener importantes consecuencias, y que du-
rará largos años. Nada más llegar ya se produjo un duro enfrenta-
miento, esta vez solo literario, entre ambos, siendo Carranza un ve-
terano en el Colegio mientras Cano acababa de llegar. Posteriormente
continuó una fuerte emulación y competencia entre ambos en el
desempeño de las cátedras de Prima y Vísperas durante seis años. A
partir de estos años todos los biógrafos señalan una cierta tensión

académica entre ambos que no tenía por qué afectar a las relaciones normales de fraternidad. El fondo de la cuestión fue sin duda la distinta concepción de la espiritualidad dentro de la Orden dominicana: una más tradicional e intelectualista; otra más afectiva y proclive a los movimientos espirituales del momento (erasmismo, iluminismo, mística del recogimiento). Es evidente que en aquel momento había maestros más afamados entre los dominicos (Vitoria o Soto, entre otros) que estos dos. Sin embargo, parece claro que pronto se formaron como dos bandos enfrentados: los carrancistas y los canistas. Cosa que va a ir acrecentándose con el paso del tiempo.

Por esta época su padre, Fernando Cano ya viudo, se hizo religioso franciscano (1537). Fue, según todos los indicios, el padre de Cano quién le animó a iniciar la ardua empresa de acometer una magna obra sobre metodología teológica, qué fray Melchor se resistía a escribir. Probablemente sería un proyecto acariciado desde años, pero faltaba el ánimo inicial. Por otro lado, conocemos la gran influencia ejercida por su Maestro Vitoria en este empeño, como Cano mismo consignará en el Prologo del libro doce del *De Locis*.

Haciendo un poco de balance de esta primera etapa de su formación teológica —desde que entró en San Esteban en 1523— resulta que Cano pasó 18 largos años dedicado plenamente al estudio teológico, bajo la dirección de maestros tan excepcionales como un Francisco de Vitoria, o un Diego de Astudillo, por citar solo los dos más importantes; además vivió en un clima de intensa religiosidad en el ambiente reformado de San Esteban y San Gregorio; y por si fuera poco en ambos centros teológicos dominaba un clima cultural que estaba impregnado de los nuevos aires europeos, tanto en lo referente a la cultura humana como a la teológica propiamente dicha; esto es, un ambiente teológico de renovación de la tradición escolástica y de

asimilación, más o menos intensa, de los nuevos aires del Humanismo cristiano.

Considerando estos datos salta a la vista la inmejorable preparación que recibió en esta primera y decisiva etapa de su vida, que lógicamente le predispuso para afrontar las más arduas empresas científicas en el futuro. Sobre todo si a ello añadimos los singulares dones naturales de inteligencia con los que Dios le había dotado. Solamente así se puede explicar la gigantesca erudición y abundancia de materiales de todo tipo que aporta sobre todo en su obra cumbre *De locis*. Por lo cual, a nuestro juicio, estos dieciocho años pueden ser valorados quizá como los más decisivos de su vida; constituyen, en efecto, como los cimientos del edificio que luego va a llegar muy alto; son momentos de formación y de estudio profundo que le marcarán ya a lo largo de toda su actividad científica y eclesial.

Catedrático de «Santo Tomás» en Alcalá (1543-1546). A partir de este momento se inicia una nueva etapa en la vida del tarancense. Viaja a Roma por primera vez para asistir al Capítulo General de la Orden (mayo 1542). Allí recibe el grado de Maestro en Teología que se solía conceder a los teólogos ya consagrados y con méritos suficientes, siendo el máximo grado dentro de la Orden Dominicana. Como otras grandes figuras teológicas, Cano alcanza este galardón a los 33 años de edad (al igual que Santo Tomás y Vitoria), siendo aún muy joven; era una muestra más de la valía personal y de la estima en que los superiores le tenían.

De vuelta a España se detuvo en Bolonia donde obtiene el doctorado en Teología por aquella célebre Universidad y es incorporado al Colegio Universitario de los Dominicos de Bolonia (agosto 1542). Más tarde éste será el título que le será reconocido en la Facultad de Teología de Salamanca, cuando obtenga la cátedra de Prima, para ser

incorporado al claustro académico como Maestro en teología (diciembre 1546).

A principios de 1543 Cano oposita a la cátedra de Prima de «Santo Tomás» de la Universidad Complutense, a la que había renunciado Pedro de Castro y consigue ganar dicha cátedra. Tomó posesión de la misma en marzo de 1543, comenzando desde ese momento su nueva etapa como catedrático de Alcalá, donde permanecerá tres años y medio. Cuando el taranconense llegó a la Universidad cisneriana de Alcalá apenas llevaba está 34 años de funcionamiento (su fundación data de 1508), pero ya había alcanzado una madurez y renombre universales.

Dentro del sistema de las «Tres vías» propio de la Universidad Complutense, la cátedra de Prima de «Santo Tomás» era de hecho la más prestigiosa y en la carrera académica siempre se aspiraba a alcanzar dicha cátedra. Esta fue la que ganó Melchor Cano en 1543. La cátedra de «Nominales», en cambio, era la última moda importada de París.

Con la llegada de Melchor Cano y el declive del Maestro Medina se produce un cambio sustancial que marca una nueva época de la teología en Alcalá. El taranconense traslada a la Universidad cisneriana el espíritu y el método teológico salmantino. Sus cursos irán alcanzando una fama y éxito notables, rebasando en poco tiempo a la cátedra de «Nominales» en cuanto a número de alumnos. De esta forma la teología de orientación tomista será la que predomine en adelante. Cano también implanta el método didáctico salmantino del dictado de las lecciones para que los estudiantes tomen apuntes en clase, lo cual se extenderá rápidamente a toda la Universidad. Posteriormente quien dará continuidad a la corriente tomista en Alcalá será el maestro Mancio de Corpus Christi OP, que sucedió a Cano en la cá-

tedra de Prima de «Santo Tomás», ocupando esta cátedra durante 16 años seguidos (1548-1564).

Resaltan dos características significativas en la teología complutense: a) el enfoque abierto y flexible del trabajo teológico respecto a todas las corrientes; b) predominio del reformismo erasmiano y las corrientes de espiritualidad en España. Este segundo rasgo tuvo consecuencias importantes en el desarrollo de la teología en la Universidad cisneriana. Tanta fuerza y auge alcanzó la moda humanista como fenómeno cultural que la teología fue en cierto modo suplantada por el Humanismo y los humanistas, en vez de ser el centro. Y la moda por los años 1520 se llamaba «Erasmus». Los Maestros de Alcalá eran fervientes admiradores suyos, al que consideraban como el mayor genio del momento; ser erasmiano era signo de prestigio intelectual; lo contrario lo era de cerrazón mental y anquilosamiento. Alcalá se presenta así como la vanguardia del erasmismo español.

En esta Universidad nuestro teólogo comenzó una intensa actividad académica que apenas le dejará tiempo para ninguna otra cosa. El propio Cano en el *De locis theologicis* (X,1) recuerda su intensa actividad académica que no le permitía trabajar en su proyecto favorito. Un testimonio elocuente de un profesor entregado a fondo a su tarea docente, en lo que ahora llamaríamos dedicación exclusiva. Las palabras de Cano en ese texto escrito bastante después, hacia 1552 ó 1523, apuntan sin duda a tres años de una intensidad de trabajo poco común, que se continuarían en Salamanca.

En opinión de Beltrán de Heredia el profesorado complutense sirvió a Cano de pedestal para darse a conocer al mundo científico culto, en un centro universitario moderno y de gran renombre, en donde se daban cita los más destacados representantes del humanismo español y europeo. En esos tres intensos cursos Cano logró atraerse la

admiración y la simpatía de alumnos y profesores, comenzando así una carrera académica en rápido ascenso.

Allí se distinguió por sus grandes cualidades como profesor, teólogo, y escriturista. Así es reconocido de manera elogiosa por el humanista y cronista oficial de la Universidad Alvar Gómez de Castro (o de Toledo); en una carta de bella factura latina, dirigida a Cano en respuesta a una consulta técnica de este último, Gómez de Castro reconoce la gran diligencia del taranconense en investigar a fondo la Sagrada Escritura: «Es tanta tu diligencia, oh Cano doctísimo, en investigar los sentidos de la Sagrada Escritura, que no desprecias ni el más mínimo detalle, aunque frecuentemente te apartes de los estudios más llevaderos, y con el mismo cuidado con que los gramáticos (filólogos) explican con todo detalle sus obras, así tu revuelves los libros Sagrados» .

Catedrático de «Prima» en Salamanca (1546-1551). El 12 de agosto de 1546 muere en Salamanca su ilustre maestro Francisco de Vitoria, quedando vacante la cátedra que ocupaba. Era tal el prestigio ya alcanzado por Melchor Cano que fue designado por sus superiores para opositar a esta prestigiosa cátedra. Domingo de Soto, catedrático de Vísperas de Salamanca se hallaba en el Concilio de Trento.

La oposición se presentaba muy problemática para Cano porque su principal oponente era el Maestro Juan Gil de Nava, quien era catedrático en aquel momento de Filosofía Moral y colegial del Colegio Mayor de San Bartolomé; por lo tanto bien conocido por todos los de allí —recuérdese que eran los alumnos quienes votaban al candidato—. Por otro lado la rivalidad entre Salamanca y Alcalá no favorecía nada a Cano. Tuvo lugar dicha oposición en octubre de 1546 y el resultado fue favorable a Cano por gran número de votos. Todos los cronistas ponderan la excelente actuación del dominico que causó

asombro a propios y extraños. La provisión de la cátedra se hizo el 23 de octubre de 1546 y al día siguiente Cano comenzó las clases en la Facultad teológica salmantina.

Melchor Cano explicó regularmente los cursos de la cátedra de Prima, con alguna pequeña interrupción, desde el curso 1546-47 hasta el 1550-51, pues a fines de enero del 1551 hubo de partir hacia Trento por orden del Emperador, para participar en el Concilio Ecu­ménico reanudado, en calidad de «teólogo imperial». Es decir, su docencia salmantina duró cuatro cursos. En los dos primeros cursos Cano explicó el cuarto libro de las Sentencias (sobre materia sacramentaria). Esto explica que las Relecciones de estos cursos versasen sobre idéntica materia, ya que se solía elegir algún tema relacionado con lo tratado en el curso ordinario. Según esto el curso 1546-47 pronunció su primera Relección salmantina, titulada *De sacramentis in genere*. El curso siguiente 1547-48 tuvo lugar la segunda: *De poenitentiae sacramento*, materia acorde también con el cuarto libro de las Sentencias. Ambas se publicaron poco después en Salamanca (1550).

Por las fechas en que Cano está en Salamanca se produce la famosa controversia entre el P. Las Casas OP y el humanista Juan Ginés de Sepúlveda, cronista y confesor del Emperador Carlos V. Esta desembocará en las Juntas de Teólogos de Valladolid o Junta de los Catorce (por el número de sus integrantes)(1550-51) a las que Carlos V encarga el esclarecimiento del asunto. En efecto, la componían los miembros del Consejo de Indias, algunos miembros de otros Consejos Reales, y cuatro teólogos: tres dominicos (Domingo de Soto, Melchor Cano y Bartolomé de Carranza) y un franciscano (el P. Bernardino de Arévalo) . El objetivo principal de las Juntas no era zanjar el pleito personal entre Las Casas y Sepúlveda, sino saber si en conciencia podían seguir adelante las conquistas americanas en la forma

en que se estaban llevando hasta ahora. Es decir, el propio Emperador Carlos V somete a un tribunal teológico-jurídico superior su propia política americana. Más aún, mientras se llevan a cabo las deliberaciones, se ordena suspender toda acción bélica en el Continente Americano. Un hecho éste sin precedentes en la historia; por eso se le ha calificado como «uno de los acontecimientos más trascendentales de los tiempos modernos» .

Hubo dos series de Juntas: la primera reunión fue en agosto de 1550 y la segunda en abril de 1551. Se conserva un extenso resumen que hizo Soto, a petición de la Junta, de lo expuesto por Sepúlveda en una sesión y por Las Casas en cinco. Cada uno intervenía exponiendo su postura ante la Junta estando ausente el otro contendiente. Como el asunto era grave y complejo se llegó al fin de la primera reunión y se aplazó la votación para enero del año siguiente (1551), aunque luego se difirió la reunión para el mes de abril de 1551. Pero para entonces ya Cano había partido al Concilio de Trento, no pudiendo asistir personalmente a dicha segunda convocatoria de las Juntas de Valladolid.

Por esta causa se le encarga que no parta a Trento sin dejar por escrito su parecer sobre el tema, que debería enviar al Marqués de Mondejar, Presidente del Consejo de Indias. Este informe no fue escrito por Cano. Más aún, en 1557, transcurridos más de cinco años desde su vuelta de Trento, todavía se le reclama dicho parecer, pues las Juntas de Valladolid de abril del 1551 todavía no se habían zanjado. Tampoco en este caso sabemos que Melchor Cano haya escrito el informe reclamado.

Mientras tanto en abril de 1550 fue convocado el Capítulo Provincial de los Dominicos en Segovia. Melchor Cano interrumpió sus actividades académicas en Salamanca para asistir. Era por aquel tiempo Definidor dentro de la Provincia dominica. En aquel Capítulo

fue elegido Provincial de la Provincia de Castilla fray Bartolomé de Carranza. Entre las facultades del Definidor se hallaba la de aconsejar al electo para el buen gobierno de la Provincia, así como la de corregir cualquier defecto que se percibiese. Consta que Cano hizo alguna corrección al confirmar a Carranza como Provincial, aunque no sabemos ni los motivos ni el contenido. Según todos los indicios fue esta otra nueva ocasión de fricciones entre los dos personajes .

Durante su magisterio universitario salmantino tuvo también que intervenir en diversos encargos de la Universidad meramente administrativos. Pero en general Cano se muestra reticente a intervenir en la política universitaria. Las Actas de los Claustros universitarios reflejan pocas asistencias e intervenciones de nuestro teólogo .

Coinciden casi todos los autores en señalar que fue en su período salmantino (1546-51) cuando Cano alcanzó el cenit de su madurez teológica y de su prestigio intelectual. Tenía alrededor de los 38 años cuando sucedió al Maestro Vitoria en la cátedra de Prima. Habían transcurrido 23 años desde que comenzó su formación intelectual en San Esteban (1523), hasta comenzar su magisterio salmantino (1546); pasando por San Gregorio de Valladolid (10 años) y su docencia complutense (3 años más). Los cuatro años largos de docencia salmantina sin duda fueron muy intensos. En ellos su ocupación principal fue el estudio y la docencia universitaria en la cátedra de teología. Comentó gran parte de la Summa de Santo Tomás, y publicó dos Relecciones, que fueron verdaderos tratados, sobre materia sacramentaria. Sin olvidar que durante este período muy probablemente se escribió la mayor parte de su obra cumbre: el tratado *De locis theologicis*. La mayor parte de los nueve primeros libros debieron trabajarse en este período salmantino de su vida, y si ello es así evidentemente estamos ante el período más fecundo y maduro de la vida de nuestro teólogo. San Esteban y la Universidad Salmantina

serán el ámbito más rico y fecundo de su actividad intelectual. Y todo ello dentro de un clima académico salmantino de estudio y sosiego en líneas generales

Teólogo imperial en Trento (1551-1552). El Papa Julio III desde su elección (febrero 1550) se preocupó de tomar las medidas necesarias para la reapertura del Concilio de Trento, del cual él había sido uno de los legados pontificios, siendo cardenal Del Monte. El 14 de noviembre de 1550, por la Bula Cum ad tollenda, Julio III convoca la reapertura del Concilio de Trento para el 1 de mayo de 1551. Esta segunda etapa habría de ser la más breve de las tres pues duró desde el 1 de mayo del 1551 hasta el 28 de abril de 1552, es decir ni siquiera un año. Pero además, el tiempo real de trabajo eficaz solo fue desde septiembre del 51 hasta febrero del 52. En todo caso se celebraron seis sesiones solemnes (desde la XI a la XVI), de las cuales solo tres tuvieron un contenido doctrinal y disciplinar significativo. En el aspecto doctrinal las materias versaban sobre sacramentaria: Eucaristía, Penitencia, Unción, Santa Misa y Orden .

El Emperador Carlos V recibió con gran complacencia la comunicación del Papa y se mostró dispuesto a dar toda clase de facilidades. No ocurrió lo mismo con Enrique II, rey de Francia, adversario del Concilio por las consecuencias favorables para el Emperador en orden al robustecimiento de su poder en Alemania. Por ello respondió al Papa que Francia no necesitaba Concilio, y si en algo fuera preciso reforma la harían sus propios Prelados. A pesar de todas las dificultades tanto el Papa como el Emperador fueron poniendo los medios necesarios para la efectiva reapertura del Concilio.

Estando así las cosas Carlos V comunicó a los obispos de los Reinos de Castilla y Aragón la Bula papal, ordenándoles la asistencia al Concilio (23 de diciembre de 1550). Entre ellos los más famosos

eran: Martín Pérez de Ayala, obispo de Guadix, Pedro de Acuña y Avellaneda, obispo de Astorga, Juan Temiño, obispo de León, y el famoso Pedro Guerrero, arzobispo de Granada, que se había distinguido ya en la primera etapa. Por otra parte, el Emperador debería designar a algunos teólogos «imperiales», así llamados, como había hecho ya en 1545, para que colaborasen en la tarea de los obispos. En este caso los convocados fueron: los dominicos Bartolomé de Carranza y Melchor Cano; los franciscanos Alfonso de Castro y Juan de Ortega, más los sacerdotes seculares, Pedro de Maluenda, capellán y predicador de Carlos V, el Maestro Gregorio Gallo, catedrático de Escritura de Salamanca, y Juan Arce, canónigo de Palencia .

Pero centrémonos en nuestro personaje. En la designación de Cano como teólogo imperial influyó no poco la intervención de D. Fernando Cano, padre del dominico, que por entonces ya se había hecho fraile franciscano, después de enviudar, y era confesor de la hija de Carlos V, María, casada con el príncipe Maximiliano, más tarde Emperador de Alemania. Por tanto un personaje influyente en la Corte española. Así pues, llevado por su amor paterno y por el claro conocimiento de la valía personal de su hijo, escribió sendas cartas al Príncipe Felipe, recomendándole vivamente la candidatura del catedrático de Prima de Salamanca. Sin embargo la razón principal, a nuestro juicio, para la designación de Cano fue el gran prestigio alcanzado en Alcalá y Salamanca, y más en concreto su profunda preparación teológica en materia de sacramentos, la que se iba a dilucidar en Trento, pues no olvidemos sus dos Relecciones pronunciadas en Salamanca *De sacramentis in genere* (curso 1546-47) y *De poenitentiae sacramento* (curso 47-48), publicadas poco después en Salamanca (1550) en forma más ampliada, a las que Beltrán de Heredia califica como «verdaderos tratados». De esta manera Cano aparecía

como una de las grandes autoridades teológicas sobre la materia en España.

Carlos V, en consecuencia, comunica a Cano su nombramiento como teólogo del Emperador (30 de diciembre 1550), aludiendo a sus letras y experiencia, y le manifiesta que esté en Trento en abril de 1551, ya que la asamblea comenzará el 1 de mayo. También se le indica que lleve un compañero idóneo. El maestro salmantino, por su parte contesta al Emperador aceptando el nombramiento (25 de enero 1551) y al mismo tiempo sabemos que lo comunicó a sus alumnos, con gran regocijo de estos . Por su parte el Claustro de la Universidad salmantina acuerda dar el permiso conveniente para asistir a Trento al Maestro Gallo y al Maestro fray Melchor Cano, y que puedan disponer de dicha licencia a partir de la fecha del acuerdo para que preparen su partida inmediata a la ciudad tridentina (26 de enero 1551).

Poco después de esta última fecha Cano eligió como compañero suyo para ir a Trento al dominico fray Diego de Chaves, colega suyo en Salamanca. Solventados todos los preparativos inherentes a tan largo viaje, salieron para Trento ambos dominicos el 20 de marzo de 1551. Sabemos que para la apertura de la nueva etapa, Sesión XI (1 de mayo 1551), ambos estaban presentes en Trento, junto con Juan Arce, y los franciscanos Alfonso de Castro y Juan Ortega .

En efecto, el Concilio retomó su andadura en la Sesión XI (1 de mayo de 1551), según lo previsto. Pero allí mismo ya se decidió que la próxima sesión sería en septiembre próximo, como así sucedió, a causa de los protestantes que debían participar en él. El 1 de septiembre tuvo lugar la Sesión XII, en la que se intentaba encaminar ya eficazmente los trabajos conciliares sobre los temas programados.

Ante las dificultades puestas por el rey de Francia para mandar a los obispos franceses, cosa que suscitaba la duda acerca de la univer-

salidad de Concilio, el embajador imperial Toledo, para estar seguro de pisar terreno firme, pidió un dictamen a tres especialistas: el arzobispo de Sassari (Alepús), el fiscal imperial Vargas, y Melchor Cano. La respuesta fue clara: el Concilio debía declarar formalmente la invalidez de los motivos de incomparecencia alegados por Francia, haciendo constar así su contumacia. Solo de esta forma sería incontestable la ecumenicidad del Concilio y sus decretos quedarían a salvo de toda impugnación. Es decir, Francia perdería su derecho a participar en el Concilio y no podría rechazar como inválidas las actas conciliares decididas sin su presencia .

Melchor Cano por este tiempo ya había tratado de temas relacionados en su tratado *De locis*; concretamente en el libro quinto sobre la autoridad de los Concilios (4º lugar teológico). En dicho lugar ya expresa su postura de que un Concilio General convocado por el Papa no pierde su universalidad por el hecho de que algunos obispos o algunas provincias eclesiásticas rehusasen asistir «por malicia»; y contempla expresamente el caso del Príncipe Cristiano que obstaculiza el Concilio con falsas razones . No sería extraño, pues, que la intervención de Cano en este dictamen fuese sustancial y decisiva.

A partir de este momento entramos de lleno en las intervenciones de Cano en el aula conciliar. Fueron tres: a) discurso sobre la Sagrada Eucaristía (9 de septiembre de 1551); dentro de los trabajos preparatorios de la Sesión XIII (11-X-1551): Decreto sobre el sacramento de la Eucaristía; b) discurso sobre el sacramento de la Penitencia (24 de octubre de 1551); en torno a la preparación de la Sesión XIV (25-XI-1551): Doctrina sobre los sacramentos de la Penitencia y Extremaunción; y c) discurso sobre el sacrificio de la Misa (9 de diciembre de 1551); en preparación de la Sesión XV (25-I-1552): donde se prorrogó a la siguiente sesión la materia tratada.

En ocho congregaciones de teólogos, del 8 al 16 de septiembre, 25 teólogos expusieron su parecer sobre los artículos referentes a la Eucaristía. Primero los dos teólogos pontificios: Laínez y Salmerón, jesuitas. A continuación los teólogos del Emperador: Arce, Cano y Ortega. Por último intervinieron los restantes teólogos, consejeros de los obispos. El día 9 de septiembre le tocó su turno a Melchor Cano. En su discurso tocó principalmente los temas de la transustanciación, la comunión bajo dos especies y la necesidad de la confesión antes de recibir la comunión. Acerca de la transustanciación fue el que más profundizó en la discusión teológica. Las Actas conciliares nos dejan un precioso testimonio de su intervención, que Jedin resume así: «Los adversarios objetan (habla Cano) que *transubstantiatio* es una 'palabra nueva' en el vocabulario eclesiástico. Hay que concederles que parece ser un término nuevo; pero su contenido corresponde a la fe constante de la Iglesia. 'Es absolutamente conveniente utilizar palabras nuevas para refutar nuevas herejías', como advirtió ya Agustín en la disputa con los donatistas. Esta palabra, sin embargo, no parece que pertenezca a la fe, si bien ya fue utilizada por un Concilio Universal (el Lateranense IV); no pertenece por lo menos en el sentido de que el que la rechace deba ser considerado como hereje. Hereje es el que enseña que el pan no se convierte en el Cuerpo de Cristo. Esta propuesta de Cano fue la que se seguiría luego en la formulación del canon» .

La segunda intervención de Melchor Cano tuvo lugar en la Congregación de teólogos preparatoria de la Sesión XIV, sobre los sacramentos de la Penitencia y Extremaunción. Su discurso tuvo lugar el 24 de octubre de 1551 y versó sobre el sacramento de la Penitencia. Siguiendo el mismo procedimiento anterior se entregaron a los teólogos (15 de octubre 1551) doce artículos sobre la materia tomados de las obras protestantes, para ser examinados y discutidos. El

20 de octubre tuvo su intervención Diego Laínez quien, como teólogo pontificio, tenía preferencia en el turno de oradores. Después el canciller y decano de Lovaina, Ruard Tapper, y a continuación intervenirían los restantes teólogos imperiales, entre ellos Cano. En los primeros compases de las intervenciones de los teólogos no se señaló límite de tiempo en las intervenciones, cosa que luego sí se hizo (una vez hubieron intervenido los teólogos de mayor renombre). La intervención de Cano fue de los primeros y debió durar varias horas.

A los ojos del mundo teológico de la época Melchor Cano pasaba por ser uno de los mejores especialistas en materia sacramentaria, especialmente en el sacramento de la Penitencia. En efecto, el curso 47-48 había explicado esta materia en las aulas salmantinas y había pronunciado la famosa Relección De Paenitentiae sacramento, que fue publicada dos años después (1550) en Salamanca. Lo publicado, sin embargo, excedía con mucho la extensión propia de una Relección ordinaria dando lugar a un verdadero tratado sobre la Penitencia, de donde se deduce que Cano tenía el tema muy trabajado. Esta obra, que fue muy aplaudida, le acreditaba como uno de los teólogos más entendidos en la materia. Por ello no es de extrañar que en su intervención tridentina llamase poderosamente la atención. El embajador imperial en Trento destaca especialmente entre los más de 50 teólogos que intervinieron a Tapper (canciller de Lovaina), Cano y Gropper (teólogo de Colonia). «El doctor Melchor Cano ha destacado grandemente» dirá también el embajador Vargas . El propio secretario del Concilio Massarelli dedica al extracto de la intervención de Cano 114 líneas impresas, solo superado por Gropper con 136, señal de que fue una de las intervenciones más importantes y aplaudidas .

La tercera y última intervención de Cano en Trento fue el 9 de diciembre de 1551, en la Congregación de teólogos preparatoria de la Sesión XV (que no tendría a la postre lugar en este período, por la

suspensión del Concilio), y versó sobre el Sacrificio de la Misa. En efecto, el tema de discusión propuesto ahora fue el Sacrificio de la Misa y el sacramento del Orden. Como anteriormente, se recogieron las doctrinas de los reformadores en diez artículos sobre la Misa y en otros seis sobre el Orden, que fueron entregados a los teólogos para su estudio y discusión.

Del 7 al 29 de diciembre tuvieron lugar 26 Congregaciones de teólogos en las que intervinieron 41 teólogos (de un total de alrededor de 70 presentes en Trento) en sesiones de mañana y tarde. A pesar de la indicación de que fueran breves en lo posible, los teólogos de mayor fama llegaron emplear tres y cuatro horas en su intervención (fue el caso de Laínez, Cano, Carranza, Tapper, Gropper, entre otros) . El desarrollo de estas sesiones así como las opiniones de los teólogos más relevantes, en cuyo contexto hay que situar la aportación de Cano, está bien resumido por H. Jedin . Quizá el dato más relevante a tener en cuenta sea que el Concilio se enfrentó a los reformadores cuando todavía no existía una teología demasiado elaborada sobre el Sacrificio de la Misa; esta teología hubo de improvisarse en el transcurso de las propias Congregaciones de teólogos.

Cano actuó el día 9 de diciembre, después de Laínez, Tapper y Carranza, y lo hizo durante toda la mañana en una larga sesión de unas cuatro horas. Su discurso se centró principalmente en torno al carácter sacrificial de la Misa. Detengámonos brevemente en su intervención. Como ocurría a menudo Cano tuvo sus originalidades. Expuso con particular detenimiento, a diferencia de los que le precedieron y siguieron, todos y cada uno de los argumentos de los reformadores contra el carácter sacrificial de la Misa, para luego refutarlos al final. Dándose cuenta de que el punto central de la cuestión estaba en el concepto equivocado de sacrificio (tanto en Lutero como en Cal-

vino), se detendrá a continuación en desarrollar el concepto correcto de sacrificio .

El contenido esencial de esta intervención de Cano está recogido, más perfilado y con todo lujo de detalles, en el *De locis theologicis* . Aquí, al tratar del uso de los lugares teológicos en la argumentación teológica, propone varios ejemplos prácticos en los que va a poner en ejercicio su teoría de los loci. El primero de ellos trata de la cuestión teológica sobre el carácter sacrificial de la Misa. En dicha controversia sigue un esquema lineal, parecido al de su intervención en Trento: primero expone once argumentos de los reformadores; después desarrolla su noción de sacrificio; para aplicar la teoría al caso de la Misa en dos conclusiones, que demuestra con diversos argumentos; al final contesta pormenorizadamente a los once argumentos contrarios.

Aquí Cano presenta ya un texto muy aquilatado y pulido, que bien pudo tener origen en los papeles de Trento, pero sin duda hay que admitir que después lo retocó y alargó: se trata de 41 apretadas páginas latinas (y de un latín ciceroniano) de la editio princeps en folio y a dos columnas, con unas cuatrocientas citas de fuentes teológicas y autores diversos. Es impensable que pudiera pronunciar un discurso tan rico y complejo, aunque eliminemos las citas que aquí aparecen, en Trento. El propio Cano, en este lugar de su obra *De locis*, hace una interesante alusión a su actuación en Trento, en la que se trasluce tanto las dificultades que se dieron, como su satisfacción por el resultado obtenido. Así escribía: «Aunque no fue un juego sino un verdadero combate (*verum certamen*) el que luchamos en el Concilio de Trento ante la mirada expectante del Mundo. Allí entonces encendimos una gran luz para los Padres, dispersamos las tinieblas de los adversarios y fuimos apreciados como teólogos» .

Por otros muchos testimonios podemos colegir que efectivamente el prestigio alcanzado por Cano en Trento fue realmente elevado. También ahora el maestro dominico hacía presente ante el mundo teológico europeo la Teología Escolástica renovada salmantina, y ello en boca de un representante excepcional, sin duda; discípulo directo de Vitoria y dotado de talentos naturales nada comunes. Así todos hubieron de reconocer el alto valor e interés indudable de la teología salmantina, en momentos tan difíciles para la causa católica, en los que se apreciaba como nunca la buena teología y a sus representantes más destacados. Es claro, pues, que para Cano supuso la consagración definitiva como teólogo de primera categoría y el cenit de su carrera teológica.

En enero de 1552 comenzaron las congregaciones de los Padres tridentinos, una vez finalizado el trabajo de los teólogos. El texto sobre la Misa y el Orden quedó listo para su aprobación en la Sesión XV, pero al llegar los protestantes al Concilio en este mismo mes de enero, comenzaron a surgir dificultades diversas. Así, al llegar la fecha de la Sesión XV (25-I-1552) los Padres conciliares decidieron dilatar la aprobación de tales materias para la siguiente sesión. Por otro lado, ante la situación de un inminente peligro de guerra creado por la traición de Mauricio de Sajonia, los Padres conciliares habían empezado a abandonar Trento en febrero de 1552. Poco después, con autorización de Julio III, el Concilio reunido en la Sesión XVI (28-IV-52) publicó la suspensión del mismo por dos años. Con lo cual los documentos preparados nunca fueron aprobados. Hubo que esperar a la tercera etapa del Concilio, comenzada en enero de 1562, para retomar de nuevo toda esta temática del sacramento del Orden y del sacrificio de la Misa (Sesión XXI: 16-VII-1562; y Sesión XXII: 17-IX-1562). Pero entonces Cano ya no estuvo presente.

Después de la suspensión del Concilio en abril del 1552 todos los obispos y teólogos comenzaron a regresar a sus países, cosa que no fue fácil en el caso de los españoles por la guerra de Francia con el Emperador. Cano debió trasladarse a Italia pues escribe al Emperador desde Milán con fecha 23 de julio de 1552 . Pero posteriormente, en octubre, de nuevo está en Trento desde donde viaja a España en una nave fletada por varios obispos españoles (salieron de Trento por San Lucas, es decir, en torno al 18 de octubre). El viaje debió ser muy afortunado porque el 6 de noviembre ya está Cano en España .

Obispo de Canarias y retiro en Piedrahita (1552-53). Uno de los episodios mas enigmáticos y desconcertantes de la vida del tarancense es, sin duda, todo lo relacionado con el episcopado de Canarias . La secuencia escueta de los hechos, según el estado actual de la investigación, es como sigue. Al quedar vacante la sede episcopal de Canarias por la muerte de su titular (14 de noviembre de 1551) Carlos V ofreció la mitra a Bartolomé de Carranza que se hallaba por entonces en el Concilio de Trento, pero este no aceptó el ofrecimiento. Fue entonces, cuando complacido por la brillante actuación de Cano en Trento, le ofreció el obispado a él; Cano acepta el ofrecimiento en carta dirigida al Emperador desde Milán (23 de julio de 1552) y es propuesto su nombramiento al Papa. Es nombrado obispo el 1 de septiembre de 1552 por Julio III. Fue consagrado efectivamente obispo poco tiempo después, aunque no se conoce la fecha ni el lugar exactos (probablemente por diciembre en Segovia). Posteriormente presentó la renuncia a la Sede canaria en septiembre de 1553 . Durante ese año estuvo expectante para viajar a Canarias, se interesó vivamente por sus feligreses e incluso administró las rentas del Obispado por medio de un primo suyo, aunque no viajó nunca de hecho a las Islas. Finalmente, tras insistir en su renuncia, logró que se nom-

brara un sustituto en abril de 1554. No podemos aquí desarrollar in extenso este intrincado episodio. En nuestro libro *La Escuela de Salamanca* podrá el lector interesado encontrar más datos al respecto.

Mientras tanto, como consecuencia de su nombramiento episcopal, Cano renunció a la cátedra de Prima de la Facultad de Teología salmantina, renuncia que le fue admitida inmediatamente. Esto sucedía en el mismo mes de septiembre de 1552, por tanto antes de su llegada a España desde Trento, puesto que su sucesor en la cátedra, Domingo de Soto, fue nombrado para dicha cátedra el 27 de septiembre de 1552. A partir de este momento ya no volverá a aparecer en las listas de los catedráticos salmantinos. Solo años más tarde, siendo prior del Convento de San Esteban, le veremos en algunos claustros universitarios o recibiendo algún encargo de la Universidad.

Poco después de su vuelta a España, y tras su renuncia a la cátedra y al obispado de Canarias, se abre un nuevo período de su vida de gran densidad y actividad, en el que los mismos acontecimientos le irán arrastrando por derroteros no previstos, hasta verse envuelto en graves problemas y dificultades, que ya no cesarán hasta el fin de su vida.

En un principio su proyecto consistió en retirarse al apartado convento de Santo Domingo de Piedrahita, en la sierra avulense, buscando así el necesario sosiego para acabar su gran proyecto, la obra *De locis theologicis*, en el que venía trabajando desde hacía tiempo sin lograr concluirlo debido a sus múltiples ocupaciones. Sin embargo no parece que lograra su empeño pues pronto le sobrevinieron múltiples encargos y consultas de la Corte, así como negocios de la Orden, que le sacaban de su apetecido retiro. Tan pronto le encontramos en Valladolid, como en Toledo, Tarancón o Piedrahita.

El interés de Cano por perseverar en su tarea científica parece avalado por su rechazo a presiones diversas para trasladarse a Sala-

manca, donde sin duda se le echaba de menos. Ante su Provincial, P. Alonso de Ontiveros que había sido compañero suyo en Valladolid, manifestó con claridad que solo en el retiro de Piedrahita podría terminar su obra *De locis*, la cual serviría para formar teólogos profundos y de buen gusto literario, como sin duda se requerían en la Iglesia para los tiempos presentes.

De hecho, la elaboración del tratado *De Locis* sufrió de nuevo retrasos y dilaciones, estando Cano como veremos rebasado por asuntos graves. Sirva de referencia estos datos: en el año 1553 acaba el libro 10; y en los años siguientes (1554-1558), la época más azarosa de su vida, trabaja en los libros 11 y 12, que no terminó del todo, dejando en este punto inconclusa la obra que debía constar de varios libros más.

En octubre de 1553, estando en Tarancón, recibió Cano la triste noticia de la muerte de su queridísimo padre, Fernando Cano, que tras enviudar se hizo franciscano, y a la sazón se encontraba en Viena como confesor de la hermana de Felipe II, la reina María, esposa de Maximiliano II de Austria. Este suceso también le influyó en su trabajo de elaboración del *De locis*, como él mismo testimonia de manera emocionada .

Ante la grave crisis políticoreligiosa de los años 1555-60. Esta etapa final de la vida de Cano fue sin duda la más difícil y borrascosa. Esta caracterizada por dos ejes fundamentales: a) las graves dificultades surgidas en Roma ante Paulo IV (el anciano Papa Caraffa) como consecuencia de las denuncias que allí presentaron los Cabildos catedralicios hispanos; b) las disputas habidas en torno a las corrientes místicas y de espiritualidad (entre espirituales y profesores universitarios), que se hicieron particularmente fuertes dentro de la Orden Dominicana, agravadas además por la aparición de focos protestantes

en España. Es necesario conocer este marco histórico y sus complejas circunstancias políticoreligiosas, para no malinterpretar algunos episodios claves de la vida de nuestro personaje .

Esquemáticamente señalemos tan solo algunos elementos decisivos. La progresiva y rápida abdicación de Carlos V de todos sus dominios en Europa. El fracaso de la política del Cesar Carlos de mano tendida a los protestantes alemanes: el ajuste religioso definitivo de Alemania se hizo en la Paz de Augsburgo (3 de octubre de 1555), donde se reconocía oficialmente la división religiosa de Alemania y se establecía el derecho de cada Príncipe a escoger la confesión religiosa (protestante o católica), debiendo ser aceptada por los súbditos la religión elegida por la autoridad política. Especialmente en los Reinos Españoles se produjo una fuerte sacudida interior, propiciando una puesta en guardia general del sector católico; a partir de este año 1555 se observa cada vez más un cambio de rumbo en el gobierno político de España: se pasa a una política de mano dura y de represión de los protestantes. La experiencia sufrida en Alemania había sido una dolorosa lección que no debía repetirse.

Subsiguientemente en el plano de las corrientes de espiritualidad en España, después de una gran efervescencia mística durante la primera mitad del siglo XVI: alumbrados, evangelismo erasmiano, mística del recogimiento, jesuitas, que dio lugar a discusiones apasionadas e incluso a procesos inquisitoriales, se va a producir ahora un fuerte movimiento antimístico en los círculos teológicos y eclesiásticos, caracterizado por la búsqueda de una situación de seguridad y defensa a ultranza de la fe católica. Esto llevará, entre otras cosas, a una actitud de suspicacia y prevención ante todo lo que sea sospechoso de heterodoxia o herejía, cuando no a una persecución abierta.

En este preciso momento y dentro de este clima políticoreligioso cargado de tensiones, con asombro de propios y extraños, comienzan

a surgir algunos focos protestantes en España que actúan eficazmente en la clandestinidad. El primero se localiza en Valladolid y Zamora desde 1555: Carlos Seso (un italiano afincado en la Península) es su primer impulsor; la conocida familia Cazalla está de lleno comprometida: su representante más significado será el Dr. Agustín Cazalla, canónigo de Valladolid y antiguo capellán de Carlos V. El segundo es el de Sevilla; allí el Dr. Juan Gil (Egidio), canónigo magistral y antiguo profesor de la Universidad cisneriana de Alcalá, es el primer representante cualificado del luteranismo sevillano. Pero quizá el más importante sea el Dr. Constantino Ponce, de ascendencia judía, formado en Alcalá también, y canónigo magistral desde 1557. Anteriormente había sido predicador real y había pasado largas temporadas en Alemania hasta 1555. Había sido denunciado a la Inquisición ya en 1553 pero no había terminado de sustanciarse su proceso. Bajo el influjo de estos dos importantes personajes se había ido extendiendo el luteranismo en Sevilla.

A principios de 1558 fueron descubiertos los primeros protestantes y rápidamente saltó la alarma en toda España. En Zamora fue detenido Cristóbal de Padilla (abril 1558) y poco después lo fue el Dr. Cazalla. En Sevilla es detenido el Dr. Constantino Ponce y detrás de él se descubre toda la trama. Estos hechos contribuyeron a crear un clima todavía más tenso y enrarecido en España. Carlos V que seguía los acontecimientos con atención desde Yuste, y que ya había puesto en guardia a su hijo Felipe II, rey de España desde enero de 1556 y en Inglaterra en estos momentos, influyó para que la Inquisición substanciara los procesos urgentemente. De hecho ya en mayo de 1559 tiene lugar el primer Auto de Fe en Valladolid con toda solemnidad. A este seguirán dos más en los meses sucesivos. Toda España se puso repentinamente en pie de guerra.

Aportemos, por fin, otro dato importante para completar el abigarrado y sombrío cuadro que nos ocupa. En marzo de 1555 muere el Papa Julio III, y en mayo es elegido Paulo IV (el cardenal Juan Pedro Caraffa). Este anciano Papa, fue elegido a los 79 años de edad, pertenecía a una noble familia napolitana, era antiespañol y representante del movimiento radical de reforma eclesiástica; duro e inflexible, de espíritu absolutista, chocaba frecuentemente con la realidad por su rigidez y falta de comprensión con las personas y circunstancias. En medio de la confusa y agitada situación europea y española, Felipe II hubo de habérselas con un Papa un tanto autoritario y antiespañol. La obsesión de Paulo IV era expulsar a toda costa a los españoles de Italia, para lo cual no ahorró medios aliándose con Francia y Ferrara contra España (diciembre 1555). Tras múltiples tensiones el Duque de Guisa entra en Italia por el norte con el ejército francés, mientras el Duque de Alba invade los Estados Pontificios por el sur. En agosto de 1557 se produce la derrota francesa de San Quintín y el Duque de Guisa ha de volver a Francia con toda urgencia.

Pocos días después llega a las puertas de Roma el Duque de Alba en donde se teme un nuevo «Sacco de Roma». Sin embargo el Duque de Alba pide la reconciliación al Papa y se firma la Paz de Cave (septiembre de 1557). Felipe II, una vez asegurados sus territorios, presenta su más filial adhesión al Papa, hasta ahora hostil a España, sin exigir contraprestación. Pero no se puede pasar por alto que durante todo este tiempo (diciembre 1555 a septiembre 1557) las relaciones entre España y el Papa fueron muy duras, a causa de la hostilidad política del Papa que repercutía en todos los demás ámbitos religiosos y eclesiásticos. Cuando la Iglesia se encontraba en momentos críticos en Europa, el Papa Caraffa se sitúa como enemigo de España, la nación más poderosa del momento y al mismo tiempo una de las más católicas, prescindiendo así de una ayuda que necesitaba y contribu-

yendo a crear focos de tensión y de división dentro de la misma Iglesia española.

En este marco histórico hay que situar los diversos problemas de la España de la época y, en relación con ello, algunos capítulos importantes de la biografía de Cano. La política de mano dura con el protestantismo; la desconfianza ante los movimientos místicos novedosos; el proceso del Arzobispo Carranza; determinadas actitudes como consultor teológico de la Corte; la defensa de los obispos frente a los cabildos; el apoyo al Rey Felipe frente a actitudes hostiles del Papa; las confrontaciones personales con el Papa; la lucha por el provincialato de los dominicos, entre otros temas.

Consultor teológico de la Corte Española. Tras su renuncia al obispado de Canarias (1553) hasta su establecimiento en Valladolid, sede de la Corte (octubre 1556), Cano pretendía sobre todo concluir la obra de su vida: el tratado *De locis theologicis*. Sin embargo este objetivo científico, apenas lo pudo llevar a cabo pues cada vez más fueron recayendo sobre él múltiples negocios y consultas de la Corte española, de tal manera que apenas dispuso ya del tiempo y sosiego necesarios para trabajar en dicha obra.

En este tramo de su biografía no podemos seguir con excesiva precisión sus andanzas: lo encontramos en lugares diversos y cada vez más ocupado en los mencionados encargos de la Corte. Es evidente sin embargo que la confianza depositada en él por Felipe II (en Inglaterra y Países Bajos desde junio de 1554) y su hermana, la Princesa Juana (gobernadora de Castilla desde esa fecha hasta 1559) fue creciendo hasta convertirse en uno de los consultores teológicos de más prestigio ante la Corte. ¿Porqué ello fue así? Una personalidad fuerte e independiente como la de Cano no parece que fuese fácilmente maleable en pro de una política regalista sin más. Más bien fue

el valor y la calidad misma de su trabajo teológico la causa principal de esta confianza en ascenso por parte de la Corte española, y junto a ello también la difícil situación religiosa de España inclinó a Cano a colaborar con todo el ardor de su temperamento.

Entre las actuaciones importantes de Cano como consultor de la Corte española, caben señalarse: Participación en la Junta de los siete de Valladolid (agosto 1553) para asesorar a la Corona sobre la venta de bienes y vasallos pertenecientes a la Iglesia española. El Parecer emitido fue negativo a las pretensiones del Rey. Lo firman conjuntamente los siete letrados. Según afirma Caballero parece que el autor principal fue Melchor Cano . El Príncipe Felipe consulta a Cano (octubre de 1553) sobre las personas aptas para el cargo de confesor de su hermana María, esposa de Maximiliano II, reina de Bohemia, de quien había sido confesor el padre de Cano fray Fernando. Desde Tarancón contesta por carta al Príncipe (26 de octubre) sugiriéndole cinco religiosos que, a su parecer, podrían ser dignos de dicho cargo .

Otro Parecer teológico de gran importancia fue el que suscribió a principios de 1555, a petición del Consejo Real, sobre la licitud de la ejecución de los decretos tridentinos de reforma referentes a los cabildos catedralicios; cuestión delicada que había producido gran revuelo en todas partes, por los numerosos intereses en juego. Este fue una de las actuaciones de Cano que mayor repercusión tendría en el futuro, causándole importantes enemigos y graves inconvenientes en Roma.

En octubre de 1556 la reina María de Hungría, viuda de Luis II, y hermana de Carlos V, le escoge como confesor. Este hecho será decisivo para que Cano traslade su residencia a la Corte en Valladolid; dicho cargo lo desempeñará hasta la muerte de la reina María, que fue asistida por Cano en sus últimos momentos (octubre de 1558).

Poco tiempo después Felipe II pide su parecer a diversos teólogos sobre la licitud de la guerra con el Papa Paulo IV. Cano dará también su famoso Parecer sobre esta inquietante cuestión en noviembre de 1556. De todos los dictámenes que se dieron el de nuestro teólogo fue el de mayor peso y el que más influencia tuvo en la Corte.

Enemistad del Papa Paulo IV (1555-59). Uno de los episodios importantes de la vida de Cano está constituido por las graves dificultades que tuvo con el Papa Paulo IV, y su relación con la campaña de ataques que los canónigos españoles emprendieron contra él. El tema se inserta dentro de la aplicación de la reforma eclesiástica establecida por Trento en su segunda etapa. La corte española decidió urgir dicha aplicación a los obispos, sobre todo en relación a los cabildos catedralicios y sus privilegios. Ello suscitó tensiones importantes, siendo el caso de Segovia uno de los más extremos: allí hubo de intervenir el brazo secular para reducir las protestas de los canónigos contra el obispo. Cuando el asunto llegó a Roma (agosto 1554), la Corte española pidió Pareceres a diversos teólogos sobre la ejecución de los decretos tridentinos. El de Cano fue dado a principios de 1555 y tuvo asimismo notable influencia.

Poco después se desató otra polémica esta vez entre los Cabildos y el Consejo Real sobre el impuesto de la «Cuarta», acerca de su vigencia una vez muerto el Papa Julio III (marzo 1555). También ahora Cano se verá involucrado y denunciado ante el Papa Paulo IV. La «Cuarta» era un impuesto sobre las rentas eclesiásticas que los Papas concedieron a los Reyes españoles como contribución a la Cruzada contra los turcos y moros. La Princesa gobernadora Juana, hermana de Felipe II, mandó suspender el cobro de la «Cuarta» mientras se pedía pareceres teológicos a diversos letrados, entre otros a Do-

mingo de Soto y Melchor Cano. Desgraciadamente estos Pareceres no se conservan.

Viniendo al hilo central de nuestro discurso se puede afirmar, concluyendo, que con ocasión de las luchas Cabildos-Obispos, y también Cabildos-Consejo Real, fueron presentadas en Roma algunas denuncias que desfiguraban la realidad, como si el taranconense hablase contra la autoridad legítima del Papa. Estas denuncias procedían principalmente —según muchos indicios— de los Cabildos y sus agentes en Roma; pudieron influir también la opinión contenida en algunas cartas informativas de los jesuitas Tablares y Araoz escritas desde España y que perjudicaban a Cano. En cualquier caso estos ataques fueron produciendo su efecto negativo en el ánimo de Paulo IV, creando una verdadera animadversión en contra de Cano, que ya no cesaría hasta el final.

Uno de los puntos álgidos de esta triste historia fue el Breve monitorio de Paulo IV (21 abril de 1556) citando a Cano a comparecer en Roma para ser juzgado allí de ciertas doctrinas suyas. El documento causa asombro por la dureza con que trata al taranconense, llamándole, por ejemplo, «hijo de perdición, olvidado de su propia salvación y movido por sugerencias diabólicas», como si se tratara de un heresiarca contumaz. Conociendo, sin embargo, el talante del Paulo IV y su enemiga contra España, se puede comprender que saliera de su pluma un escrito tan áspero contra un teólogo acreditado en todo el Orbe católico, catedrático de Salamanca, Maestro de su Orden y que tan brillantemente había actuado en Trento. Los cargos de este Monitorio destemplado contra Cano coinciden en lo sustancial con lo reseñado sobre la actuación de los Cabildos españoles: predicación en Segovia contra la autoridad del Papa y negar el poder del Papa en la revocación de la «Cuarta»; su influencia en la indignación del anciano Paulo IV contra Melchor Cano parece clara. Algunas de

estas denuncias coinciden en parte también con lo manifestado por los padres Mendoza, Tablares y Araoz.

Por fortuna para nuestro teólogo el Breve fue retenido por el Consejo Real y no se le comunicó en el momento. Más tarde incluso se le llegó a prohibir que saliera de España. Sin embargo, Cano lo conoció pasado un tiempo y se quejó amargamente de los términos en que fue redactado. Al final todo quedó en nada porque los acontecimientos se precipitaron: pronto comienzan las hostilidades entre Felipe II y Paulo IV, hasta que en septiembre de 1556 se produce ya la lucha abierta. Cuando un año más tarde se firma la «Paz de Cave» entre el Rey español y el Papa, éste ya no tuvo inconveniente en conceder de nuevo los subsidios de la «Cuarta» que tanto necesitaba Felipe II, y el problema pasó a segundo plano. Lo que no cesó, en cambio, fue la animadversión de Paulo IV hacia Cano.

En estos años, según sabemos, lejos de disfrutar de la paz de Piedrahita, Cano es solicitado cada vez más para que intervenga en graves asuntos politicoeclesiásticos, pasando bastante tiempo en Valladolid, sede de la Corte española. Contemporáneamente Cano fue designado para ocupar diversos cargos de gobierno de la Orden Dominicana. Fue designado primero para Regente de Estudios del Convento de San Gregorio de Valladolid (octubre 1556), importante centro de estudios de la Provincia, donde ya había estado como alumno y con posterioridad como profesor. Según parece en este nombramiento influyó la Corte, ya que así resultaría más fácil acudir a sus servicios. De su actividad en dicho Convento tenemos pocas noticias seguras. No parece que explicara cursos regulares de teología. Cabe suponer que continuó trabajando en su obra preferida *De Locis*, en el tiempo que le dejaba libre sus encargos en la Corte. El biógrafo Cabañero sitúa aquí unas famosas lecciones sobre las Epístolas de San Pablo a Timoteo que pronunció con gran éxito de público; en ellas al

parecer hizo Cano fuertes alusiones a las doctrinas luteranas, cuyos aires empezaban a respirarse por España; según algunos también se refirió veladamente a la nueva institución de la Compañía de Jesús en tono crítico , aunque todo ello está envuelto en cierta oscuridad.

Desde septiembre de este año 1556 las tensas relaciones entre Felipe II y Paulo IV han degenerado ya en guerra abierta. Por estas fechas el Consejo Real pide pareceres a diversos letrados del Reino acerca de la licitud de llevar adelante esta guerra con el Papa. Cano fue uno de los muchos consultados entregando su Parecer sobre el tema a principios de noviembre de 1556, dictamen que se haría famoso. Es, pues, durante su estancia en Valladolid cuando se ocupa en este trabajo teológico, firmado en el Convento de San Gregorio .

Poco después fue nombrado para otro importante cargo de gobierno de la Orden: prior del convento de San Esteban de Salamanca, al que Cano había estado ligado tan profundamente. Esto sucedía en enero o febrero de 1557. Así pues su permanencia en San Gregorio de Valladolid fue muy fugaz; en cambio en el convento salmantino habría de quedarse ya hasta el fin de sus días, si bien tuvo frecuentes ausencias. No disponemos tampoco de muchos datos acerca de este nuevo nombramiento. ¿Qué razones actuaron? ¿Cuál es su significado? Sin duda que esto suponía un afianzamiento de su autoridad dentro de la Orden: había sido promovido a un cargo superior y de influencia. No podemos olvidar la importancia y el prestigio del convento de San Esteban dentro de la Provincia dominicana, lugar de residencia de los grandes intelectuales dominicos en España cuya influencia había sido notoria en todos los ámbitos. Significaba, pues, que Cano gozaba de la confianza de sus superiores en momentos duros para él, las acusaciones habidas en Roma y la enemiga del Papa Paulo IV. Este nombramiento suponía que lejos de retirarle su apoyo los dominicos españoles le apoyaban claramente. Se comprueba en-

tonces que a los ojos de sus hermanos dominicos lo ocurrido en Roma no era sino una cierta campaña de personajes interesados. También conocemos que no pudo desempeñar adecuadamente sus obligaciones de Prior de San Esteban debido a los múltiples asuntos en los que se vio forzado a intervenir, en época tan borrascosa y difícil. Como confesor de la Reina María de Hungría, debía acudir a Valladolid con cierta frecuencia, hasta asistirle en su muerte (octubre 1558).

Por esta misma fecha es requerido por la Inquisición para que intervenga en diversos asuntos: proceso del Arzobispo Carranza, Autos de Fe; para lo cual debía viajar o permanecer en Valladolid cierto tiempo. También debió trasladarse a Palencia (octubre 1557) y Segovia (abril 1559) para participar en el Capítulo Provincial del que saldría elegido Provincial de Castilla; finalmente hubo de marchar a Roma (noviembre 1559) para gestionar allí la confirmación de su provincialato, denegado dos veces por el Papa Paulo IV. Durante estos últimos años la vida de Cano no conoció sosiego y estuvo llena de empeños y viajes continuos. Todo lo cual, puede suponerse, no le dejó parar mucho tiempo en su convento de San Esteban, ni tampoco obviamente podría trabajar en su magna obra *De locis theologicis*.

Las disputas sobre las «corrientes de espiritualidad». Entramos así en el segundo eje interpretativo de esta última época de la vida de Cano: las disputas en torno a las corrientes de espiritualidad en este momento; o dicho con otras palabras, la actitud de grave prevención antimística de un sector eclesiástico importante al que Cano pertenecía de lleno. En este contexto hay que exponer sin duda hechos tan importantes como la censura a los Comentarios sobre el Catecismo de Carranza, la actitud antijesuita, o el denodado esfuerzo en sacar adelante su elección como Provincial de los Dominicos, que

de otra manera quedarían descolocados y expuestos a una interpretación poco objetiva.

Ya apuntábamos más arriba la gran efervescencia mística de la primera mitad del siglo XVI. Van apareciendo casi simultáneamente una serie de movimientos espirituales distintos entre sí, aunque con ciertos puntos de contacto: los alumbrados, el evangelismo erasmiano, la mística del recogimiento; por otro lado, aparece también como un fenómeno espiritual novedoso la nueva espiritualidad jesuítica. Por si fuera poco, mediado el mismo siglo surgen ciertos focos de luteranismo con algunas concomitancias de erasmismo que fue causa de gran temor en la sociedad española. Todo ello dio lugar a mediados del XVI a serias luchas en el plano eclesiástico y teológico, no exentas de un cierto elemento pasional, y que se fueron agravando por las circunstancias político-religiosas señaladas arriba, sobre todo por la aparición de los focos luteranos en la Península; y todo ello en el momento de mayor caos religioso europeo.

En general se puede afirmar que las disputas en España sobre la espiritualidad cristiana en estos momentos se centraban en una fuerte pugna entre dos concepciones de fondo antitéticas: 1) por un lado la facción partidaria de la espiritualidad tradicional, esto es, aquella que concebía la vida cristiana como adquisición de virtudes y desarraigo de los vicios; la cual daba mucha importancia a las ceremonias exteriores, a la oración vocal, y otros elementos parecidos como el rechazo de la lengua vernácula para la teología o la Sagrada Escritura, o también la concepción de la perfección cristiana ligada al estado religioso. 2) Y por otro, la facción más novedosa partidaria de una espiritualidad afectiva o mística, en la que se da más importancia a la unión personal e inmediata del alma con Dios, a la oración mental, así como la defensa de posturas más abiertas referentes a la perfección cristiana en relación a los fieles laicos, o la aceptación de la

lengua vulgar como vehículo de acceso a la teología y la Escritura. En particular surgieron diversas disputas teológicas que dividieron fuertemente los espíritus. Tres fueron las principales: la disputa en torno a la universalización de la llamada a la perfección cristiana; la referente a la generalización de la oración mental metódica (temas relacionados fueron la confrontación oración mental-oración vocal, oración interior-obras exteriores, y oración de unión afectiva sin mediación de conocimiento); y, por último, la disputa en torno a los libros de espiritualidad en lengua vulgar. En una época de gran fervor religioso y de gran riqueza teológica en España, y en medio de circunstancias históricas complejas, se comprende que paulatinamente se fueran formando dos bandos enfrentados, cuyo apasionamiento y complejidad no permite a veces ver con claridad las cosas a distancia de siglos.

En el seno de la Orden de Santo Domingo estas diferencias y divisiones se hicieron presentes desde comienzos del siglo XVI. Aun a riesgo de simplificar un tanto las cosas, se podría decir que la corriente tradicional fue mayoritaria y se asentó fuertemente de la mano de fray Juan Hurtado de Mendoza y su obra reformadora; en ella se inserta plenamente Melchor Cano. Pero en el segundo tercio del siglo XVI comenzó a surgir otra corriente novedosa, en la línea de la espiritualidad afectiva, cuyo principal fautor fue fray Bartolomé de Carranza, con sede principal en el convento de San Gregorio de Valladolid. Pronto las dos facciones estuvieron encabezadas por los dos representantes de personalidad más acusada: Melchor Cano, de una lado; y Bartolomé de Carranza, por otro. Con frecuencia se ha presentado una especie de enemistad irreconciliable entre ambos personajes, ya desde su convivencia en San Gregorio en 1531 y años sucesivos.

La relación entre ambos dominicos ha sido revisada y más precisada por el P. Beltrán de Heredia, quién afirma que, aún existiendo

disparidad de opiniones en cuanto a las corrientes de espiritualidad, no se dio enemistad ni propiamente confrontación hostil hasta más tarde. La tensión grave, que desembocará en lucha abierta, comienza —en opinión de Beltrán de Heredia— cuando Cano se encuentra en aquella mala situación ante Paulo IV, propiciada por los cabildos eclesiásticos en Roma, y el Papa rechaza el nombramiento de Provincial en favor de Cano (octubre 1557). Fue poco después cuando Cano pide ayuda a Carranza ya arzobispo de Toledo (diciembre 1557) para que interceda en su favor en Roma. Sorprendentemente Carranza guarda silencio y no responde a la ayuda solicitada. El taranconense manifiesta abiertamente su dolor ante la actitud de Carranza. Hasta octubre de 1558 la relación epistolar entre ambos dominicos está dentro de los límites de la normalidad .

Mientras tanto ocurren en poco tiempo hechos de la mayor importancia: nombramiento de Carranza como Arzobispo de Toledo (diciembre 1557); publicación en Amberes de la obra de Carranza Comentarios sobre el Catecismo Cristiano (febrero 1558); viaje fallido de Cano a Roma para defenderse de las acusaciones que pesaban sobre él (febrero 1558); detención del Dr. Agustín Cazalla en Valladolid con cargos de luteranismo (abril 1558); detención por la misma causa del Dr. Constantino Ponce en Sevilla (agosto 1558); muerte de Carlos V en Yuste poco después (septiembre 1558). En octubre de 1558 el Inquisidor General Fernando de Valdés, Arzobispo de Sevilla, llama a Cano a Valladolid y le encarga la censura de la obra de Carranza (Comentarios sobre el Catecismo Cristiano), junto con otros letrados a los que hace el mismo encargo. El conuense demora siete meses la entrega de dicha censura; finalmente, tras larga maduración y algunas presiones de la Inquisición, concluye y entrega su trabajo al arzobispo Valdés en abril de 1559.

A principios de abril (1559) Carranza conoce el contenido de dicha censura de Cano. A partir de aquí la disparidad de criterios, que siempre existió entre los dos dominicos en la línea señalada arriba, se transforma ahora en enemistad abierta. Carranza actúa contra Cano utilizando toda su influencia para que no sea elegido Provincial por segunda vez en el Capítulo Provincial de Segovia (16 abril de 1559), y cuando es elegido trata de influir en Roma para que no sea confirmado por el Papa, cosa que consigue efectivamente. Teniendo en cuenta este complejo cúmulo de circunstancias hemos de abordar ahora los últimos episodios importantes de la vida de Cano, en relación a los cuales no ha brillado siempre la ponderación y ecuanimidad necesarias.

Actuación en el proceso de Carranza (1558-59). Cuando Felipe II viajó a Inglaterra para casarse con María Tudor (junio 1554) llevó consigo, entre otros, a fray Bartolomé de Carranza, quién tuvo una actuación amplia y eficaz en la restauración católica de Inglaterra. Poco después (1557) es llamado por Felipe II a Flandes donde llevó a cabo investigaciones en torno a las infiltraciones luteranas en España. Antes de marchar a Inglaterra, residiendo en San Gregorio de Valladolid, había sido predicador real en la Corte. Asimismo fue uno de los consultores asiduos de la Corte en la mayor parte de las cuestiones político-eclesiásticas que se planteaban. Se puede decir que llegó a ser uno de los eclesiásticos de confianza de Felipe II. Solo así se explica que fuese designado para la Sede Primada de Toledo (diciembre 1557), y más en momentos tan comprometidos. Sin duda que este nombramiento de un simple fraile dominico, aunque prestigioso, para el más alto cargo eclesiástico de España sorprendió a todos. Especialmente se suscitaron suspicacias en algunos eclesiásticos que aspi-

raban a tal prebenda, como el Arzobispo de Sevilla e Inquisidor General Fernando de Valdés, o el Obispo de Cuenca Pedro de Castro.

Carranza es consagrado obispo en Bruselas por el cardenal Granvela en febrero y llega a Valladolid en agosto de 1558, en el preciso momento en que se acababan de descubrir los focos protestantes de Valladolid y Sevilla, y la Inquisición estaba actuando de lleno (se habían detenido a los cabecillas Dr. Cazalla y Dr. Constantino Ponce). A principios de 1558 (febrero?) Carranza había publicado sus Comentarios al Catecismo Christiano en Amberes. Por el mes de marzo ya habían llegado ejemplares a España. Debieron circular pronto algunas críticas hacia este libro, en medio de un ambiente enrarecido y lleno de prevenciones antiluteranas.

Denunciado a la Inquisición por el obispo de Cuenca, el Inquisidor General Fernando de Valdés se decidió a investigar el espinoso asunto. Pidió pareceres teológicos a diversos altos letrados del momento, Domingo de Soto y Melchor Cano, entre otros . Quizá lo más grave del caso fue el sistema impuesto por Valdés al hacer las censuras: se debían hacer con rigor y objetivamente (*in rigore ut iacent*), examinando las expresiones independientemente del contexto. Lo cual resulta manifiestamente injusto. No responde a la verdad histórica, a nuestro entender, afirmar que Cano recibió complacido el desagradable encargo, o que en su realización volcó toda su animadversión contra Carranza confabulándose con Valdés para perder a Carranza, como se ha presentado a veces. El mismo Cano afirma expresamente lo contrario en cartas dirigidas a Carranza y a fray Bernardo de Fresneda, confesor de Felipe II; tampoco se compone con esta actitud el que Cano pretendiese dar una censura en común con Domingo de Soto, sabiendo la amistad de Soto con Carranza y cual era su forma de pensar; era el menos indicado para colaborar en una actitud condenatoria a ultranza.

A lo largo del tiempo se han hecho diversas interpretaciones sobre este episodio de la vida de Cano; el P. Beltrán de Heredia achaca el rigorismo de Cano principalmente a la metodología impuesta por Valdés y a la misma cualidad de la doctrina contenida en la obra de Carranza, tratando así de dejar en buen lugar al taranconense . Por su parte, el historiador y especialista en Carranza, Tellechea Idigoras, presenta a Cano como gran teólogo dogmático pero pésimo maestro de espiritualidad, situándose en la postura contraria a la de Beltrán de Heredia: más que al rigorismo de Valdés su actuación desafortunada en el proceso Carranza habría que atribuirla al carácter de Cano .

La censura fue encargada por Valdés a Cano en octubre de 1558. Este pidió hacerla en común con Domingo de Soto, pero al rechazar la proposición Soto hubo de hacerla en solitario; aunque la firmara también Domingo de Cuevas OP, parece que es obra personal de Cano. Tardó siete meses en hacer su trabajo y por fin la entregó en abril de 1559. Durante este tiempo la conducta de Carranza y sus partidarios agravó la situación; entre otras cosas escribió al General de la Orden para que inhabilitase a Cano en el provincialato de Castilla que había de elegirse en el próximo Capítulo Provincial de Segovia (16 de abril de 1559) . Añadamos ahora solamente que éste fue uno de los escasos trabajos escritos por Cano como consultor de la Inquisición, al que fue solicitado junto con otros teólogos de su tiempo; no sería exacto históricamente afirmar que Cano fue un teólogo al servicio de la Inquisición, ni siquiera en esta difícil época que nos ocupa.

Provincial de los Dominicos de Castilla (1557-60). El tema de la elección de Cano como Provincial de Castilla es otro de los asuntos complejos e intrincados de su vida, en el que intervinieron multitud de factores en su contra (sobre todo la enemistad de Paulo IV y de

Carranza). Dos veces fue elegido Provincial (1557 y 1559) y las dos fue anulada la elección por el Papa Paulo IV. Finalmente, viajando Cano a Roma y elegido el nuevo Papa Pío IV, fue confirmado como Provincial en febrero de 1560. No fue, pues empresa fácil ni exenta de intrigas.

¿Qué había detrás de un interés tan grande por el Provincialato? Sin duda hay que apuntar de nuevo aquí a las luchas en torno a las corrientes de espiritualidad y la división que existía por tal motivo en el seno de la Orden dominicana; era el predominio de una u otra tendencia en el gobierno de la Orden lo que estaba en juego. En la segunda elección de 1559 esto cobraba especial importancia.

La primera elección tuvo lugar el 21 de octubre de 1557. El Capítulo Provincial se reunió en el convento de San Vicente de Plasencia y allí eligieron como Provincial a Melchor Cano. Sin embargo esta elección no fue aprobada por el Papa Paulo IV, sin que se conozcan muy bien las causas precisas. En la correspondencia de la Corte se atribuye a la enemistad del Papa con Cano. Tras este episodio Cano es designado por la Orden para asistir al Capítulo General en Roma que debía celebrarse en mayo de 1558. Prevenido ante la malquerencia de Paulo IV y temiendo ser mal tratado en Roma, acudió a Felipe II pidiéndole cartas de recomendación. Una vez ya en viaje cerca de la localidad de Rosas tuvo noticias directas de lo que se pensaba en la Curia de él, hasta el punto de que le hicieron desistir de su propósito volviendo a Castilla. Pasando por Valladolid, donde asistió a bien morir a la Reina María de Hungría (8 de octubre 1558), regresó a su convento de San Esteban de Salamanca.

Al año siguiente se celebró de nuevo Capítulo Provincial en el convento de Santa Cruz de Segovia para elegir Provincial (16 de abril 1559). A pesar de las diferencias de posturas en algunos temas concretos, el Capítulo se celebró con gran acuerdo eligiendo de nuevo a

fray Melchor Cano, señal del gran prestigio que tenía dentro de la Orden en Castilla y de que los que seguían las orientaciones de Cano eran mayoría. Ya en el Capítulo de Segovia se hicieron presentes las presiones e intrigas de Carranza en contra del provincialato de Cano, sabedor de las grandes posibilidades que tenía su candidatura. En este momento Carranza había tomado posesión de su arzobispado de Toledo (octubre 1558), y, ante las medidas que la Inquisición estaba llevando ya a cabo para procesarle, él movía todos los resortes posibles para evitarlo. Sin embargo, en esta situación quizá fue una imprudencia por parte de Carranza tratar de intervenir en el gobierno de la Provincia dominica, estando como Arzobispo al margen de los asuntos de la Orden. Según afirma Beltrán de Heredia parece que Carranza quiso mantener a toda costa su influencia en la orientación de la espiritualidad de la Orden, como hiciera antes desde San Gregorio de Valladolid y siendo Provincial de Castilla .

Antes de la elección de Cano envió Carranza a Segovia a fray Diego Jiménez de Velasco con cartas para el Vicario General y los Definidores del Capítulo Provincial, en las que mostraba su oposición a la candidatura de Cano y se presentaban graves quejas contra él; éstas eran sobre todo la acusación de que presuntamente Cano había manifestado ante el Almirante de Castilla, D. Enrique Enríquez, que Carranza «era más hereje que Lutero» y que favorecía al Dr. Cazalla y otros, presos en las cárceles de la Inquisición. Con estos argumentos se amenazaba al Capítulo de llevar el asunto ante otros tribunales si allí no se daba satisfacción. Efectivamente se le pidieron explicaciones a Cano de tales cargos; y debió defenderse muy satisfactoriamente pues a pesar de todo los Padres dominicos reunidos le eligieron de nuevo, como queda dicho. Desde el mismo momento y en espera de su confirmación de Roma Cano empezó a ejercer la Vicaría de Castilla .

Como señalábamos antes, después de la elección de Cano Carranza trató de impedir en Roma la confirmación del Papa; allí envió a fray Hernando de San Ambrosio, un hombre de su confianza; en la correspondencia del Cardenal de Sigüenza, D. Pedro Pacheco, quedan reflejadas algunas de las actuaciones, bastante turbias por cierto, del emisario carranciano. Fray Hernando llegó a Roma a fines de junio de 1559, allí se hospedó en el palacio del Cardenal Alessandrino (futuro Papa Pío V), quien —según todos los indicios— trató de influir sobre el General de los Dominicos (P. Justiniani) y sobre el Papa (Paulo IV) para que no se confirmase a Cano como Provincial. En realidad no era muy difícil este objetivo porque la enemistad del Papa contra Cano había crecido aún más con el famoso Parecer sobre la guerra con Felipe II; el terreno estaba bien abonado.

No obstante, la autoridad moral de Cano debía ser grande y el apoyo de la Corte Española firme; además era la segunda vez que se le elegía como Provincial. En tal situación, la sutileza italiana encontró una solución sibilina para conseguir el objetivo deseado de una manera indirecta. Efectivamente el Papa publicó un Breve el 19 de julio de 1559 en el que se exponía que los religiosos que fuesen o hubiesen sido Obispos no podían tener ningún cargo dentro de sus respectivas Órdenes Religiosas, por depender directamente de la autoridad de la Santa Sede. Evidentemente era un golpe mortal para el taranconense pues no solo se anulaba la segunda elección como Provincial sino también cualquier otro cargo dentro de la Orden; en esos momentos era prior de San Esteban. Téngase en cuenta que Cano había dimitido de su obispado canario hacía ya 6 años (septiembre de 1553).

Al conocer las maniobras urdidas contra él, decidió viajar a Roma para deshacer todos estos ataques contra su persona. Necesitaba todo el apoyo de Felipe II y así escribió cartas en tal sentido. El taran-

conense presentaba todos estos ataques no solo como maquinaciones contra él mismo, sino como una causa del Monarca y de España, ya que las raíces de la enemiga del Papa en su contra eran los dictámenes que la Corte le había pedido en asuntos político-eclesiásticos. Esta gran ayuda no le habría de faltar nunca. Pero el asunto era mucho más complejo. Cano —según Caballero— pretendía hacer ver la gran injusticia que se le hacía al contravenir la libertad de los electores de la Provincia de Castilla, y también desvanecer algunos cargos que se le hacían (acusador del Arzobispo Carranza —su Censura es de abril de 1559—, defensor de doctrinas contrarias a la autoridad del Papa, o enemigo de los jesuitas) .

El desenlace de esta difícil cuestión sufrió un importante vuelco repentino porque Paulo IV moría el 18 de agosto de 1559. Estando la Sede vacante emprendió Cano su postrer viaje a Roma en noviembre de 1559 con menor inquietud que antes. Llegó a Roma a mediados de diciembre y el 25 de diciembre era elegido Papa Pío IV (cardenal Juan Angel Médicis), el cual no tenía ninguna prevención especial contra Cano, antes bien conocía su fama teológica ganada en Trento y su gran recomendación por parte de Felipe II. Alojado en el convento dominicano de la Minerva en Roma, allí ganó para su causa al General P. Justiniani y presentó sus reclamaciones ante la Santa Sede. Pío IV nombró una Congregación de Cardenales que examinase el asunto con el General de la Orden y oyese la defensa del propio interesado. Un buen resumen de su apología se puede leer en Caballero, según el cual la actuación de Cano fue de todo punto eficaz y convincente .

Así debió ser a tenor de lo sucedido en breve espacio de tiempo. En efecto en febrero de 1560, a propuesta de la Congregación especial de Cardenales, el Papa confirmó a Cano en su cargo de Provincial de Castilla. En primavera inició el regreso a España y en junio llegaba al Levante español, dirigiéndose a Toledo donde se encontraba Felipe

II y toda la Corte por aquel tiempo, entrando en la ciudad imperial a principios de septiembre de 1560, sin que nadie pudiese sospechar que le quedaban pocas semanas de vida.

El ocaso de su vida. Estamos ante los últimos pasos de la vida de Cano. Llegado a España en junio de 1560, desde Levante fue haciendo la visita de los conventos de su Provincia hasta llegar a Toledo, donde residía la Corte desde hacía meses. Allí encontró a Felipe II, quien, tras enviudar de María Tudor, se había vuelto a casar con Isabel de Valois (enero 1560). Estando la ciudad en plena efervescencia, pues se habían tenido Cortes Generales para jurar la sucesión del Príncipe Don Carlos, fue notable el recibimiento que le hizo Felipe II y su Corte al Provincial fray Melchor Cano recién llegado a Toledo, que tantos servicios había prestado a la Iglesia española y a España, muchos de ellos a requerimientos del Rey y en tiempos especialmente difíciles, poniendo en grave riesgo su reputación y carrera.

Cuando todo parecía augurar tiempos mejores para nuestro personaje, enfermó gravemente y en pocos días fallecía en el Convento de San Pedro Mártir de Toledo, el 30 de septiembre de 1560. Tenía apenas 52 años, pero se hallaba ya avejentado, con diversos achaques, y muy fatigado de los trabajos, viajes y sufrimientos que había tenido que soportar, sobre todo en la última etapa de su vida. Fue enterrado al parecer en el cementerio del propio Convento de San Pedro Mártir. Hoy día, con las transformaciones sufridas a través del tiempo en el lugar, no queda rastro de su sepultura, cosa en verdad lamentable .

II. EL TRATADO *DE LOCIS THEOLOGICIS*

Esta obra metodológica clásica supone -a nuestro juicio- una de las cimas más altas de la historia de la teología, con una influencia posterior de amplísimo alcance. Es indudable que obras como las Exaplas de Orígenes, la Ciudad de Dios de San Agustín, las Sentencias del Lombardo o la Suma Teológica de Santo Tomás, marcaron un hito sustancial en el desarrollo de la teología hasta el siglo XVI. No sería exagerado, según nuestro criterio, comparar el tratado *De locis theologicis* con cualquiera de ellas, en cuanto a importancia e influencia en la teología posterior, y también por su misma calidad científico literaria, según vamos a mostrar a continuación. En el propio siglo XVI, en que se escribió la obra de Cano, no se encuentran muchas obras que se le puedan parangonar. Y desde luego está a la altura de las grandes obras como las Relecciones De Indis de Francisco de Vitoria, *De natura et gratia* de Soto, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* de Driedo, *Enchiridion christianae institutionis* de Gropper, o el *De disciplinis* de Vives, por señalar solo algunas de las aportaciones señeras de esa época.

Nos parece muy acertado, en tal sentido, el juicio que hace Menéndez y Pelayo sobre la portada y la significación del *De locis* en los albores de la Edad Moderna: «Melchor Cano trazó, en estilo digno de Marco Tulio, el plan de una enciclopedia teológica, remontándose al análisis de nuestras facultades de conocer, y buscando en ellas el "organon" para la nueva disciplina, que, merced a sus esfuerzos, alcanzó carácter plenamente científico y positivo antes que ninguna otra ciencia»

Por otro lado, es comúnmente admitido que la Suma Teológica de Santo Tomás supuso un hito fundamental en el avance del quehacer teológico, como síntesis excelente de toda la tradición patristica y

teológica anterior, con una disposición sistemática de un alto valor científico; dicha obra aporta además un componente de creatividad muy amplio y valioso, propio de un gran genio de la teología. De modo semejante se podría afirmar que la significación histórica del tratado *De locis theologicis* supone un nuevo e importante paso adelante en el progreso de la teología. Efectivamente, en una época de evolución y cambio generalizado esta obra marca una de las cimas más altas de la historia teológica. Al igual que la *Suma* de Santo Tomás, también el *De locis* constituye una magnífica síntesis y ordenamiento de la tradición patristica anterior; recoge y utiliza en su construcción teológica la gran tradición escolástica medieval; y además añade las buenas aportaciones de dicha teología desde Santo Tomás hasta mediados del siglo XVI. Pero, sobre todo, se hace presente en su trabajo teológico el elemento cultural aportado por el Humanismo renacentista, que supone un importantísimo avance en casi todos los campos científicos, también en teología; Cano es un consumado humanista y se sirve a fondo de toda la aportación humanista en su novedosa construcción teológica, lo cual comunica a su obra una frescura y modernidad encomiables; ya no estamos ante una teología escolástica rancia, sino ante una nueva teología acorde con los nuevos tiempos.

Por lo demás, en el siglo XVI se plantean toda una serie de cuestiones teológicas y antropológicas profundas, que reflejan bien el nuevo espíritu de la modernidad. Se produce así una clara confrontación dialéctica entre la teología académica del momento, de inspiración inicial escolástica, con el mundo cultural humanista, y, sobre todo, con la nueva teología luterana y sus enfoques peculiares, que rompían con la tradición anterior. Esa tensión y discusión nueva contribuirá de manera fundamental a centrar algunas cuestiones que

hasta ahora no se habían planteado a fondo, o bien estaban todavía poco maduras para propiciar una solución de largo alcance.

Si a ello añadimos la genialidad propia de un talento privilegiado como el de Cano, abonado por una excelente formación de base escriturística, patristica y escolástica, así como también humanística, que propugna con frecuencia soluciones del todo originales y creativas, estaremos en condiciones de valorar el hondo calado histórico del tratado *De locis theologicis*.

Por último, nos parece interesante hacer una observación más. Para entender adecuadamente una obra de gran envergadura y novedad como esta, es imprescindible, a nuestro juicio, preguntarse con quién (o quiénes) está dialogando su autor al escribirla; qué obras tiene ante la vista, qué debates influyen en sus planteamientos y soluciones. En este caso importa mucho tener en cuenta que Cano, al escribir su *De locis*, tiene siempre presente las obras de Cayetano, de entre los escolásticos clásicos; asimismo, las obras de Lutero y Calvino, de entre los protestantes; y todavía, en un lugar no menos importante, las obras de Erasmo, de entre los humanistas. Naturalmente, al señalar estos nombres nos referimos a aquellos personajes que condicionan generalmente los planteamientos y discusiones que aparecen en el *De locis*. Hay muchos otros que eventualmente son tenidos también en cuenta. Pero los indicados están siempre y en toda ocasión presentes en el trabajo teológico del tarraconense. Igualmente, para completar el cuadro, cabe preguntarse: ¿qué autores son los preferidos a la hora de buscar soluciones e inspiración? Entre los Santos Padres claramente destacan dos: San Agustín y San Jerónimo; entre los escolásticos Santo Tomás, con diferencia, y también Cayetano; entre sus contemporáneos Francisco de Vitoria, sin duda, pero también los lovanienses Juan Driedo y Francisco Titelmans, éste último en tema escriturístico especialmente.

Y si dirigimos la encuesta al mundo grecolatino, deberíamos citar por encima de todos los demás a Aristóteles y a Cicerón. Sea suficiente lo dicho hasta aquí, para no alargarnos en exceso en una introducción a la obra de Cano

Antecedentes y contexto histórico. La obra magna de Cano hay que situarla de lleno en el marco histórico de la preocupación generacional básica por la reforma de la teología, inmersa en la crisis profunda de la Escolástica verbosista y decadente, inservible ya en los nuevos tiempos, atacada por propios y extraños . La conciencia de este problema fundamental era muy viva a comienzos del siglo XVI; cada teólogo abordaba la tarea reformatoria a su modo y con la capacidad de que disponía. En general la cuestión se enfocó hacia el campo de la metodología teológica en el que diversos autores hacen sus aportaciones con desigual fortuna. Quizá uno de los más importantes sea el franciscano Luis de Carvajal con su obra *De restituta theologia* (1545) ; pero también en el campo humanista e incluso protestante se abordó este tema con decisión (Erasmus o Melanchton, sobre todo) . Dentro de la Escuela de Salamanca se siente como una cuestión capital y acuciante. Ya el propio fundador Francisco de Vitoria dedicó sus mejores esfuerzos a solucionar esta cuestión que pasará a ser paradigmática de la Escuela.

Pero este problema esencial se planteó con especial crudeza en la polémica con los protestantes sobre las cuestiones capitales de la fe. Pronto se vio con claridad que no había posibilidad alguna de entendimiento ni de acuerdo, porque la concepción de la teología y del método teológico eran radicalmente distintos, y en consecuencia la argumentación empleada para apoyar las propias concepciones era poco menos que irreconciliable; basta señalar el principio de la sola Scriptura y el libre examen, o el rechazo de la Tradición Divina y el

Magisterio Conciliar y Pontificio, para comprender que no era posible una discusión teológica seria. Se imponía pues, ante todo, clarificar los métodos de argumentación teológica, y esto es lo que los teólogos católicos intentaban una y otra vez sin lograr un fruto acabado.

Estas breves consideraciones preliminares son las que nos ponen en condiciones de valorar en su justa medida la significación general del tratado *De locis theologicis* del que vamos a tratar. La aportación de la obra de Cano es trascendental para la teología de la época y también de cara a su desarrollo futuro. Él tuvo la perspicacia y la genialidad de recoger con toda seriedad esa preocupación generacional acerca de la reforma y del método de la teología y darle una solución científica profunda y acabada. En efecto, partiendo de una base escolástica tomista, así como de las concepciones dialécticas humanistas, recogió los diversos elementos que estaban dispersos aquí y allá, como flotando en el ambiente teológico del momento, sobre todo la concepción metodológica profunda de Vitoria, que ya venía siendo una realidad práctica desde algunos años atrás, y se propuso teorizarla científicamente en un tratado especial: este fue el *De locis theologicis*.

La idea original se encontraba ya esbozada en el propio Santo Tomás, el cual en la *Summa Theologiae* ya había señalado algunos lugares propios de la argumentación teológica ; esto había sido recogido sobre todo por el Maestro Vitoria, pero también por Domingo de Soto, Carranza y otros . Sin embargo nadie hasta el momento se había propuesto escribir un tratado científico completo y reflejo sobre los loci theologici, entendido como el método propio de argumentación en teología; esta idea el primero que la concibe y emprende su desarrollo completo es Melchor Cano, como él mismo afirma: «Ningún teólogo hasta ahora, al menos que yo sepa, se propuso tratar esta clase de argumento» .

A todo ello aporta una luz importante el Prólogo general de la famosa obra de Cano. Escrito en un bello latín clásico, es una pieza literaria de enorme interés para entender el *De locis*, junto con otros excursus que aparecerán después, cuando la obra este avanzada. Aquí se plantea el sentido de fondo del tratado y lo hace en pura teoría, como en abstracto, casi desligado de las duras circunstancias históricas que le rodeaban, que daban un interés adicional al tema.

Comienza comparando la aportación hecha por los antiguos (los grandes teólogos escolásticos) y los modernos (como se les llamaba a los humanistas recientes) a la ciencia teológica. De los primeros pondera su enorme erudición, la abundancia de material con que han hecho avanzar la ciencia teológica; de los segundos el método científico, su facilidad para enseñar y transmitir los conocimientos, de un modo más ingenioso, detallado y preciso que los antiguos —orden, disposición, claridad—; en esto son superiores los modernos, pero en lo demás inferiores, según su criterio.

A Cano sin embargo le preocupa seriamente la renovación y la mejora de la teología del momento, por eso afirma: «Por consiguiente, el teólogo mediante la lectura de unos y otros volverá más plena la discusión escolástica, pues tomando de unos como la materia y de otros como la forma de la disertación será verdaderamente capaz de exhortar en la sana doctrina y de argüir a quienes la contradigan, lo que es el principal cometido del doctor cristiano» .

El siguiente texto, también del Prólogo, nos proporciona una idea tan escueta como precisa acerca de cual sea su intención programática, así como de las circunstancias que la rodean: «El deseo de explicar esto (aunar la erudición de los clásicos con el método de los modernos) me movió enteramente a proponerme una discusión (*disputatio*) sobre los lugares teológicos, [...]. Esto lo hice tanto más gustosamente porque ningún teólogo hasta ahora, al menos que yo sepa,

se propuso tratar esta clase de argumento, siendo así que además de aquel método común de disputa que recibimos de los dialécticos, resulta necesario que el teólogo tenga otro método así como también otros lugares para disputar, de donde pueda tomar argumentos no por así decir comunes y extraños sino como propios, tanto para confirmar sus doctrinas como para refutar las opiniones de los contrarios. Pero esta obra, ardua ciertamente, al punto la emprendo no sin antes con ánimo rendido y humilde acogerme suplicante y postrado a la ayuda de Jesucristo. Llevaré a cabo, como espero, algo que valga no poco la pena para los teólogos, en cuyo beneficio principalmente sale a la luz esta obra» .

Bastará un breve comentario a este denso texto para poner de relieve algunos extremos de interés particular. Cano acomete su obra planteándola como una gran disputa o discusión escolástica: hay una importante cuestión planteada (la del método y los lugares teológicos), veamos cuales sean estos, su orden, su valor argumentativo; discutamos los pros y los contras, saquemos conclusiones, parece decirnos; es la «discusión sobre los lugares teológicos». Segunda idea: esta es una cuestión original, todavía no desarrollada teóricamente por nadie, «que yo sepa», dice el taranconense, y pocos tan informados como él en el mundo teológico europeo. No se trata de estudiar el método general de disputa o argumentación, propio de la Dialéctica; esto es bien conocido ya; el estudio original consiste en teorizar el método especial de la teología, es decir, cuales sean los lugares propios (no los comunes y ajenos), específicos de la Ciencia Sagrada a partir de los cuales pueda argumentar eficazmente. Por último, señalar que aquí, como en otros muchos momentos, Cano manifiesta sin retórica la extrema dificultad de la empresa («opus arduum quidem illud»), cosa que se verá confirmada ampliamente por la realidad.

Desde el punto de vista formal la idea es tomada de los ambientes humanistas, y más concretamente del campo de la Dialéctica y de la Retórica. Su inspirador principal es el humanista alemán Rodolfo Agrícola (1443-1485) con su obra *De inventione dialéctica* (editada en 1515), obra bastante difundida en los ambientes humanistas españoles, que a su vez se inspira en Cicerón y Aristóteles. Cano conoció el libro de Agrícola y lo tuvo en cuenta, pero su genialidad consistió precisamente en adaptar y aplicar los «loci» humanistas a la teología según su naturaleza y necesidades.

De la trascendencia de su obra para el futuro de la teología tenía plena conciencia el conuense; esto sin duda fue uno de los resortes que le dio energía para llevarla a cabo en medio de tantas interrupciones y dificultades, desesperando a veces de salir airoso de su empeño. Así cuando en 1554 el Provincial fray Alonso de Ontiveros, recogiendo el sentir de muchos de sus admiradores y quizá de la propia Universidad Salmantina, le animó a que volviese a la docencia universitaria, Cano rehusó alegando que solo en el retiro de Piedrahita podría concluir su obra *De locis theologicis*, la cual aun después de su muerte serviría para formar teólogos tan profundos y de buen gusto literario como los mejores que él había conocido en Trento.

Génesis de la obra. Acerca del origen y la génesis concreta de esta obra tenemos algunos datos seguros en torno a los cuales se han elaborado diversas hipótesis más congruentes con los hechos. En el Prólogo de la obra Cano deja entrever una larga maduración personal acerca del problema del método teológico; frases como «saepe mecum cogitavi» o «me diu cogitantem» («muchas veces me he parado a pensar»; «a mí, que llevo mucho tiempo pensando sobre ello»), son sin duda significativas. Así pues, no es infundado pensar que desde bastante atrás Cano andaba dándole vueltas a la idea del

método teológico; quizás en el ambiente joven y renovador del convento de San Gregorio de Valladolid, donde pasó once intensos años de estudio y docencia teológica (1531-42), o incluso en su etapa de profesor complutense, inmerso en un clima universitario donde los valores culturales del Humanismo eran el humus de todo trabajo intelectual.

Pero el verdadero problema no es éste, sino más bien este otro: ¿cuándo se decidió a escribir una obra científica de esta envergadura sobre el método y los lugares teológicos? Algunos afirmaron sin demasiado fundamento concreto que fue en San Gregorio de Valladolid hacia 1540, esto es, cuando era profesor de teología y llevaba ya algunos años en la docencia teológica. No hay, que sepamos, ningún testimonio explícito que apoye esta hipótesis, y además resulta muy extraño, como señala el P. Beltrán de Heredia, que Cano emplease 20 años en escribir su obra y aún así la dejase inacabada. Un plazo tan largo no se explica bien aunque nuestro autor fuese persona que no trabajase con celeridad y buen rendimiento, o no supiese compaginar bien el empeño literario con sus demás ocupaciones, cosa que con mucha probabilidad sucedía.

La obra, pues, debió escribirse en menos tiempo, y por tanto empezarse después de 1540. El mismo Beltrán de Heredia aventura otra hipótesis: las Relecciones dadas en Salamanca por Cano — siendo catedrático de Prima— los dos últimos cursos, es decir, 1548-49 y 1549-50, que versaron sobre la materia de la Prima Pars de la Suma theologiae, muy probablemente sobre cuestiones «de locis» (a partir de la q. 1, a. 8), y que no se tiene noticia de ellas, aunque si parece que se dieron. Estas dos Relecciones serían la base del tratado De Locis, y no se sabe nada de ellas, ni se publicaron porque Cano reservó el texto para su gran obra, la cual estaría redactando. Según esto el comienzo de la obra habría que situarlo en Salamanca y en

torno a estas fechas (1546). Pero en este caso el inconveniente es el contrario, pues sabemos que en octubre de 1553 había terminado el libro diez , y desde febrero de 1551 a octubre de 1552 Cano estuvo ocupado en la grave tarea del Concilio de Trento. Con lo cual en cuatro años, más o menos, es casi imposible que tuviese redactados nueve libros completos.

A nuestro entender la hipótesis más probable sería la siguiente: Cano empezaría la redacción de su tratado durante su profesorado en Alcalá (1443-46); el clima humanista y joven de la Universidad Complutense era sin duda un ambiente propicio para iniciar obras originales y audaces. Sin embargo, se puede aventurar que en el período complutense la obra avanzase lentamente; en parte por los muchos trabajos derivados de la tarea universitaria, en la que se estrenaba por entonces, y en parte porque los primeros libros son los más extensos y difíciles, sobre todo el de la Sagrada Escritura (libro segundo), uno de los más prolijos y variados, dejando aparte el libro doce y último. Con lo cual, aunque empezó la obra, no pudo progresar mucho (sería un primer período poco productivo). Luego vendría la etapa de catedrático en Salamanca (1546-51), en la que explicó la Prima Pars —muy probablemente materia de locis— y pronunció las dos Relecciones de que habla Beltrán de Heredia sobre la misma materia, haciéndole avanzar notablemente. De donde podríamos afirmar que en estos cuatro años salmantinos fue donde escribió la mayor parte de los 9 libros primeros (sería un segundo periodo más productivo). Y, por fin, a la vuelta de Trento (octubre de 1552), alejado de la enseñanza y pronto enredado en múltiples asuntos de consultas sobre temas político-elesiásticos, la obra quedó muy ralentizada. En ocho años solamente pudo escribir tres libros y esto con muchas interrupciones.

A este propósito es significativo un amplio excursus que incluye al comenzar el libro décimo, primero que escribió a la vuelta de Trento y que ya tenía acabado en octubre de 1553. Parece como si al retomar la tarea, interrumpida por un cierto tiempo (alrededor de dos años: desde 1551 hasta 1553), quisiese hacer un cierto balance de la situación, a la vista de lo ya hecho y de lo que quedaba por hacer. Ante las nuevas circunstancias Cano da a conocer una especie de pequeña historia de la génesis y desarrollo de su plan, y de cómo se sitúa ante el futuro para llevarlo a buen término. Estas son sus palabras iniciales: «A continuación, abordaré las restantes cuestiones relacionadas con la autoridad de los filósofos y de la Historia Humana. De los lugares que fueron anunciados al comienzo de la obra, sólo quedan estos dos; y de ellos comenzaré a hablar, si bien diré antes unas pocas cosas sobre mi proyecto e intenciones (instituto ac iudicio meo)» . Lo que sigue será un desarrollo de esto.

Dicho excursus es realmente revelador, aunque requiere situarlo bien en el marco histórico general y en las vicisitudes de su intensa biografía, para poder hacer una exégesis inteligente y suficientemente significativa. La dificultad añadida deriva de su bello latín clásico que a veces vela tenuemente la claridad del contenido. El contexto general de fondo es la pugna (existente en ese tiempo) entre la Teología Escolástica y la Teología Humanista; esta última proponía una nueva teología en la línea del método filológico-bíblico. El iter de las ideas expresadas es el siguiente: 1) temor de incomprendiones humanistas; 2) retraimiento inicial de escribir el *De locis*; 3) decisión de escribirlo ante el cambio de circunstancias; 4) gran dificultad de la obra planeada y falta del tiempo necesario; 5) ponderación de la importancia de la obra.

Comienza manifestando su temor de que la extensión y complejidad de la discusión sobre los lugares teológicos retraiga al público

humanista, haciendo odioso el nombre de la Escuela, dado que gustan de discursos más breves, a pesar de que se tratan también en profundidad muchos temas relacionados con la investigación de las Humanidades .

Pero entrando más de lleno en materia, prosigue: «El caso es que, mientras la causa escolástica era gestionada por aquellos maestros que solían orientar a la juventud hacia la Teología de la Escuela, yo centraba todos mis pensamientos e inquietudes en liberarme de estos debates (conflictationibus) escolásticos por cualquier sistema o procedimiento, pues no creía que mi trabajo fuera en modo alguno útil a los teólogos de la Escuela. Mas, cuando la Universidad perdió sus más ilustres profesores y algunos de los que quedaron, que debían haber cerrado filas en la defensa de esta causa, abandonaron los estudios escolásticos por áridos y embrollados o los relegaron por fatigosos y molestos, cuando los luteranos por otra parte los tacharon incluso como perjudiciales, precisamente entonces consideré indigno entregarme a aquel ocio que con tantos y tan grandes deseos antes había anhelado» .

Cano parece hablarnos aquí como de dos situaciones históricas sucesivas en el ámbito universitario de la época: en un primer momento la actividad y la docencia de grandes maestros escolásticos (piénsese en Vitoria, Astudillo, Medina, etc) era suficiente para asegurar la pervivencia de la Teología Escolástica, así como para el recambio generacional (formar buenos teólogos escolásticos de cara al futuro). En esta situación no le parecía necesario entrar en las luchas entre Escolásticos y Humanistas, ni emprender formalmente la defensa de la Teología Escolástica escribiendo un tratado como el *De locis*, pues ya había quien lo hacía con gran éxito. Más bien ponía esfuerzo en retraerse de estas luchas o ahorrarse estos complicados trabajos. Se vislumbra también aquí el conflicto interior entre el humanista cul-

to de su tiempo (Cano humanista de gran talla), y el intelectual teólogo escolástico (Cano catedrático universitario) que tratan de no entrar en pugna; hasta que finalmente ese enfrentamiento, tantas veces rehuido, ya no puede evitarse plenamente.

En un segundo momento se da un cambio sustancial de circunstancias: los grandes maestros van desapareciendo de la Universidad, y sus sucesores rehúsan continuar la tarea de perpetuar la Teología Escolástica, defendiéndola de los ataques humanistas y luteranos, estos últimos la juzgaban como nociva incluso. Aquí es donde nuestro teólogo decide pasar a la acción saltando a la palestra pública, aun contra su inclinación primera.

¿Cuándo se produce este cambio decisivo? A nuestro juicio no se trataría de una fecha puntual sino de un breve período, que muy bien podría fijarse en torno a los años 1540-1545. En efecto, por esos años Cano desempeña su cátedra de teología en el colegio dominicano de San Gregorio de Valladolid, poco después viaja a Roma para participar en el Capítulo General de la Orden (mayo 1542), siendo nombrado «Maestro» en teología por sus superiores dominicos. Casi sin solución de continuidad alcanza el grado de doctor en teología en Bolonia (agosto 1542). Durante estos años conocería sin duda más a fondo el ambiente teológico europeo (teología de controversia, corrientes humanistas, luteranas y calvinistas).

Por otra parte, toda una generación de grandes Maestros Escolásticos iba desapareciendo; baste citar por ejemplo a Juan Eck (+1543) en Alemania, a J. Driedo (+1535) y J. Latomus (+1544) entre los lovanienses, a Cayetano (+ 1534) en Italia, a J. Fisher (+1535) en Inglaterra; y sobre todo, entre los más próximos, a Diego de Astudillo OP (+1536), Francisco De Vitoria OP (+1546) y Andrés Vega (+1549) en Salamanca, y a J. de Medina (+1546) en Alcalá. Todos ellos habían sido grandes controversistas contra los protestan-

tes y defensores de la Teología Escolástica frente a humanistas y luteranos. No olvidemos, por otra parte, que los grandes Maestros Escolásticos españoles como Francisco Vitoria y Juan de Medina, en sus últimos años estaban ya enfermos y apenas podían ejercer la docencia con normalidad (años 1543-46).

Así pues, es aquí cuando podemos apreciar un cambio importante en la actitud de Cano que le lleva a adoptar medidas trascendentales, quizá también animado por sus superiores (en Roma y en España), profesores y colegas. Es el momento en el que entra de lleno en el mundo universitario propiamente dicho ganando la cátedra teológica de «Santo Tomás» de la Universidad Complutense (1543), y presumiblemente se decide a escribir su gran tratado sobre la metodología teológica, en el cual venía pensando quizá desde tiempo atrás sin decidirse a acometerlo.

Prosiguiendo con el relato sumario de Cano, sigue diciendo: «Así, pues, ducho en estos estudios escolásticos desde mi temprana edad, estimé con toda honradez que podía servir a la República Cristiana si mantenía mi ánimo, a pesar de sus protestas, dentro (en pro) de la Escuela. Y, después de haber dedicado en mi adolescencia tanto tiempo a la Escuela como alumno, una vez que empecé a enseñar Teología en las aulas y me entregué en cuerpo y alma a mis discípulos, consumía casi todo mi tiempo en la enseñanza y apenas tenía un rato libre para escribir. En efecto, soportaba el enorme trabajo de formar a mis alumnos con lecciones y debates cotidianos así como de responder de palabra y por escrito a múltiples cuestiones; también se añadían frecuentes sermones ante el pueblo, a los que estaba atado, bien por obligación, bien por mi propia voluntad. En consecuencia, ni podía hacer muchas cosas al mismo tiempo, sobre todo importantes, pero ni siquiera podía pensar en ellas» .

¿Qué expresa Cano en estas interesantes confidencias? Es consciente en primer término de su excelente preparación teológica y cualidades personales, y en vista de la situación se decide firmemente a trabajar en pro de la Teología Escolástica, dentro de esa gran controversia con la teología innovadora de humanistas y protestantes. Y en segundo término nos pinta un elocuente cuadro de las dificultades con las que se encontró, derivadas de una intensísima labor universitaria y pastoral, de tal manera que no le quedaba demasiado tiempo para escribir. ¿Para escribir qué? cabe interrogarse. Sin duda que no se refiere a una tarea literaria circunstancial sino de amplia portada; es decir, Cano ha planeado ya escribir el *De Locis* y de hecho ha comenzado el trabajo, pero es tan intensa su dedicación a la docencia universitaria y a algunos empeños pastorales que se ve impedido para avanzar según desearía en un trabajo literario tan arduo como el que se ha propuesto.

A nuestro juicio este período de actividad universitaria, que comienza en Alcalá, habría que referirlo unitariamente a su docencia en Alcalá (1543-46) y Salamanca (1546-51), es decir unos 7 años. Según ello resultaría que Cano habría comenzado a escribir realmente el *De Locis* durante su profesorado complutense y continuado en Salamanca donde era catedrático de Prima en la Facultad de Teología. Lo que no sabemos con precisión es qué libros escribió en Alcalá y cuáles en Salamanca.

Efectivamente hay que afirmar con Beltrán de Heredia que la redacción del tratado estuvo muy ligada a su actividad académica, en el sentido de que determinadas materias de sus lecciones universitarias —por ejemplo los comentarios a la Prima Pars de la Suma— le facilitarían avanzar en la redacción del *De locis* al ser afines. Pero no se puede olvidar tampoco la dificultad que el mismo Cano señala: la tarea universitaria le absorbía mucho tiempo, aparte de las tareas

pastorales, y en ese sentido el período de docencia pública universitaria entrañó también sus dificultades para alcanzar la eficacia apetecida en la redacción de su obra magna. En cualquier caso se puede afirmar sin demasiada dificultad que durante estos años (1543-1551) se redactaron los primeros 9 libros del *De locis*, cosa nada despreciable pues supone más de dos tercios del total de los libros que componen el tratado.

Volviendo a la cuestión planteada: ¿qué libros se escribieron en Alcalá y cuáles en Salamanca? Habría que decir que con mucha probabilidad la mayor parte se escribieron en Salamanca, donde en torno a las explicaciones de la Prima Pars y Relecciones subsiguientes (años 1548-50) se pudo dar un fuerte impulso a la obra.

El excursus que analizábamos continua así: «Por todo lo anterior, abandoné totalmente más de una vez toda esperanza de concluir esta obra, que veíamos que entrañaba una dificultad tan grande que requería un varón singularmente docto y además liberado de toda otra ocupación. Sin embargo, instados en parte por las peticiones de los discípulos, en parte vencidos por los reproches de los amigos y, sobre todo, por tu mandato, padre óptimo, a cuyos vivos intereses, y máxime en un asunto tan justo, es no solo difícil resistirse sino incluso inicuo, decidimos dar forma a esta obra aprovechando los retales de tiempo, como se dice, para que, si acaso por algún avatar no podríamos concluirla, pareciéramos al menos haberla emprendido» .

En esta sección el taranconense parece confiarnos las graves dudas albergadas desde el principio de que pudiera terminar felizmente esta obra, habida cuenta de la gran dificultad de la obra misma y de la falta del tiempo necesario para un trabajo tan arduo. Por ello precisamente le asaltaba la indecisión de si comprometerse o no a escribirla. Fueron sus amigos, también sus discípulos, pero sobre todo el fuerte ánimo de su padre, lo que le influyó a comprometerse en la

elaboración de tamaño proyecto científico que, por su enorme magnitud, él consideraba poco menos que imposible de realizar. Es entonces cuando, una vez aceptado ese compromiso, decide ponerse manos a la obra, en el tiempo de que dispusiese, poco a poco hasta llegar a la conclusión de toda la obra. Y si se diera el caso (como realmente sucedió) de que no pudiera llegar a finalizar el proyecto emprendido, al menos quedará constancia de que lo había planeado con decisión.

Es conocido que a la vuelta de Trento Cano se propuso firmemente aislarse de toda otra actividad para concluir el *De locis*, cosa que desgraciadamente no consiguió, pues a partir de este momento de su vida los acontecimientos se precipitarán envolviéndole en un torbellino insospechado de enredos y dificultades graves, en gran parte derivadas de la dureza de los tiempos, impidiéndole continuar su trabajo teológico con el mínimo de sosiego necesario. De este modo habiendo concluido el libro décimo en octubre de 1553, en los seis años siguientes solo fue capaz de escribir dos libros más, dejando así inacabada su gran obra teológica. No obstante, la mayor parte de la obra fue escrita, cumpliendo así su propósito ampliamente: la influencia como veremos fue enorme.

Cano era consciente de la gran trascendencia de la obra que llevaba entre manos, por eso concluye así este interesante excursus: «En verdad, no me arrepiento en absoluto de mi propósito, porque aunque no consiga otra cosa compruebo que despierto en personas inteligentes el afán de investigar cuidadosamente en una cuestión de tanta trascendencia. Y, si no lo hemos conseguido, al menos hemos intentado exponer en estos libros unas cuestiones que por una parte no eran bastante conocidas para nuestra gente, y, por otra, eran de todo punto dignas de ser conocidas» .

En la génesis de esta gran obra de Cano se deben consignar aún algunos datos más de indudable interés. Uno de ellos es que nuestro autor, sea como fuere la concepción de la idea y el plan de redactar el *De locis*, comenzó a redactarlo a instancias de su padre D. Fernando Cano, del cual sabemos que poco después de enviudar se hizo religioso franciscano (1537), cuando su hijo estaba ejerciendo la docencia teológica en San Gregorio de Valladolid. Es muy verosímil que Melchor Cano comunicase con su padre el proyecto de escribir un gran tratado sobre los lugares teológicos y las graves dudas que le sobrevenían para comprometerse a hacerlo. Sin duda alguna, su padre, comprendiendo la importancia y utilidad de tal plan, así como las enormes capacidades de su hijo para realizarlo, le animaría vigorosamente a emprenderlo. Lo que no sabemos es cuándo y dónde se comunicaron padre e hijo acerca de la cuestión. En cualquier caso tenemos una deuda de gratitud con D. Fernando Cano. A él se debió, sin duda, el que Melchor Cano tomase la firme decisión de acometer la empresa.

Todo ello lo testimonia el propio Melchor Cano en el mismo tratado *De Locis* con ocasión de la muerte de su padre (octubre de 1553). Allí nos informa de que al recibir la luctuosa noticia acababa de terminar el libro diez, al mismo tiempo que nos deja un sentido elogio de la figura de su padre. En este contexto es donde escribe palabras muy significativas para nosotros: «Y, si alguien me pregunta para quién escribo esta obra, no dudaré en responderle: escribo para mi padre, que no quiso que le dedicara exclusivamente a él mis escritos, sino que los legara también a los demás. [...] Mi padre, sin duda, rezará para que, con su ayuda desde el Cielo, lleguemos ahora al final del camino que emprendimos con su impulso en la tierra». Y en el mismo sentido: «Y, como yo lo había hecho partícipe de estas elu-

cubraciones más, ni qué decir tiene que me aparté de estos trabajos, que había emprendido principalmente por su consejo» .

También aquí nos confiesa como el fatigoso trabajo de escribir la obra, le resultaba placentero pensando en su padre; y como le exigía que no decayese en su empeño, sino que trabajase duro. Ahora, una vez muerto, le sigue reclamando que finalice la obra, para no dejar inacabada por su muerte la obra comenzada provechosamente: «Y tan sólo llegó al último lugar teológico por obligación, para que la obra comenzada feliz y provechosamente, no se interrumpiera por la muerte de quien todavía desde el Cielo reclamaba el fruto de mis noches en vela» . En conclusión, la figura de su padre fue un elemento esencial no solo en el comienzo sino en todo el desarrollo y la realización del proyecto del *De locis*.

El otro dato interesante se refiere a los destinatarios de la obra. Según parece en un momento dado Cano pidió el parecer a su aventajado discípulo Domingo Bañez, más adelante sucesor suyo en la cátedra de Prima de Salamanca, acerca de la obra que estaba escribiendo. Este le manifestó como único reparo que el estilo literario era demasiado elegante y muy distinto del usado comúnmente en la Escuela. A lo cual, según testimonio del propio Bañez, respondió Cano que no lo escribía tanto para España como pensando en los países del Norte de Europa (Alemania, Francia, Países Bajos), más afectados por la herejía, y muy influidos por los ambientes cultos y literarios humanistas, en los que era condición necesaria para asegurar la difusión de la obra cuidar bien el pulimento humanístico .

Es bien conocido el cuidado estilo latino de esta obra de Cano, que seguía en esto las huellas de Cicerón. Pero esto lejos de ser un aspecto baladí de su trabajo, tenía enorme importancia, dado que el mundo culto de entonces seguía la moda humanista, y para ésta una exigencia fundamental era el cuidado y la elegancia de la forma lite-

ria latina. La acusación común de los humanistas a la Escolástica decadente a este propósito —también en los albores del siglo XVI— era su latín bárbaro, oscuro, impropio de hombres cultos. Precisamente por ello uno de los elementos de la renovación de la Teología Escolástica emprendida por la Escuela de Salamanca era cuidar el estilo literario latino, de lo cual es buena prueba Cano y su obra. No todos lograban un nivel tan alto. Al trabajar en su *De Locis* Cano pensaba en el mundo culto humanista del Norte de Europa, donde la Escolástica era despreciada por el simple hecho de su lenguaje bárbaro —además de otros aspectos más de fondo—. Si su obra debía ser una obra programática de la renovación teológica en toda Europa, debía sin duda esmerarse a fondo en el cuidado de la forma literaria latina.

Cronología de la obra. Después de lo dicho podríamos esquematizar lo referente a la cronología del *De Locis* como sigue. Comenzó a escribir el tratado a instancias de su padre, conector de su proyecto de tiempo atrás, muy probablemente en Alcalá mientras ejercía la docencia teológica como catedrático en esa Universidad (1543-46). No sabemos cual fue el fruto de su trabajo allí. Consta que sus ocupaciones académicas eran intensas y que no disponía de mucho tiempo para escribir. Por lo que diremos enseguida, si empezó la redacción del *De locis* en Alcalá no debió escribir mucho del texto definitivo. Más bien se puede pensar que es aquí donde hace una especie de boceto general de toda la obra, que luego le servirá de falsilla en la redacción del texto propiamente dicho, que tendrá una historia larga y azarosa.

Una vez trasladado a Salamanca, sucediendo a Vitoria en la cátedra de Prima (1546-51), y en medio de un trabajo universitario también muy intenso, siguió trabajando en su proyecto preferido. Durante el curso 1547-48 explicó en las aulas universitarias la Prima

Pars de la Summa de Santo Tomás. Es muy verosímil que este trabajo le sirviese para ahondar y seguir preparando el tratado *De locis*, sobre todo en relación con la cuestión 1, artículo 8. Las fuentes manuscritas de estas enseñanzas plantean algunos problemas críticos que no permiten seguir con seguridad y precisión el trabajo de Cano, aunque sí nos dan algunos datos aproximativos. En concreto hay dos fuentes manuscritas de estas Lecturas de la Prima Pars: el ms Ott lat 286 es breve y no habla casi de los loci; en cambio el ms 58 de Salamanca es muy extenso y expone el plan de los loci, explicando los lugares eclesiológicos en primer lugar, lo cual sería congruente con la explicación que venimos dando.

Es también muy verosímil que en las dos Relecciones de los cursos siguientes (1548 a 50), que dio con seguridad, pero cuyo tema y texto nos son desconocidos, continuase tratando la materia *De locis*, fruto de su hondo trabajo personal en el tratado que andaba componiendo. De ser esto cierto se explica bien que durante los cuatro años largos de catedrático en Salamanca (1546-51) fuera cuando dio un buen impulso a la obra de su vida. Es más, es de todo punto probable que fue en este período salmantino cuando realizó la redacción definitiva de los nueve primeros libros.

A esta conclusión nos lleva las referencias internas del *De locis* a lo largo de esos libros. Así, en el libro segundo, sobre la Sagrada Escritura, encontramos en el capítulo 4 una referencia explícita a la Relección *De sacramentis in genere* pronunciada en Salamanca en 1548. Así mismo, en el capítulo 11 y 18 hallamos sendas referencias explícitas también a la Relección *De poenitentiae sacramento*, pronunciadas igualmente en Salamanca en 1549. Añádase que en los capítulos 9 y 13 se cita directamente la sesión IV del Concilio de Trento de 1546. En el libro tercero, sobre la Tradición Divina, solamente encontramos una referencia expresa a la sesión IV de Trento

(1546). Lo mismo que en el libro cuarto, sobre la Iglesia Católica, en el capítulo 4.

En el libro quinto, sobre los Concilios, Cano da alguna referencia más a la primera etapa de Trento (1546). También aparecen dos referencias a la sesión XIII de Trento de 1551, en el capítulo 5, cuestiones 4ª y 5ª; aunque este dato es menos relevante porque, como es sabido, este capítulo 5 es fruto casi con toda seguridad de una revisión posterior que Cano haría tras su vuelta de Trento. Así mismo, en el libro sexto (capítulo 6), sobre la Iglesia Romana, encontramos una referencia a la sesión VII de Trento (1547), así como otra cita en el capítulo 7 del mismo libro, de la Relección De poenitentiae sacramento dada en Salamanca en 1549. Y por fin, en el capítulo 8, respondiendo a la objeción 7, cita sus comentarios académicos al IV Sententiarum (Tertia pars de la Summa), realizados en la Universidad de Salamanca los cursos 1546-47. Y en libro séptimo, sobre los Santos Padres, capítulo 3, conclusión 4ª, hace mención del Concilio de Trento bajo Paulo III y Julio III, por lo tanto ya en la segunda etapa de 1551. En los dos siguientes libros sobre los teólogos escolásticos (octavo) y sobre la Razón natural (noveno), no aparece ninguna referencia cronológica concreta que nos sea de utilidad.

Teniendo en cuenta el conjunto de todos estos datos internos que ofrece el propio Cano, parece claro que el trabajo de redacción definitiva de los nueve primeros libros se hizo en Salamanca en los años que van de 1546 a 1551. Sobre todo si a eso se añade que al volver Cano de Trento (1552) enseguida ha concluido ya el libro décimo sobre la autoridad de los filósofos en Teología. De ser correcta esta cronología redaccional del *De locis*, nos encontraríamos con que el primer gran bloque de libros fue redactado en muy poco tiempo, aproximadamente en 5 años.

El decurso de los acontecimientos nos señala que los años siguientes (1551-52) Cano los empleó en su estancia y trabajo en el Concilio de Trento, donde se trataba por entonces de materia sacramentaria (sesiones XIII y siguientes). Sin duda alguna este período tridentino le serviría en gran medida para conocer más a fondo y de primera mano la Teología europea y las doctrinas protestantes. Allí se reunió lo más selecto de la Iglesia Católica de entonces (Padres y teólogos de todo el orbe católico), con quienes nuestro teólogo intercambiaría ideas y opiniones. Así, aunque durante este tiempo es seguro que no pudo escribir casi nada referente a su tratado, sin embargo no fue un período en absoluto infructuoso para sus proyectos científicos. No solo fue un excelente banco de pruebas para el método teológico que estaba teorizando, sino que a la vuelta de Trento emprendió la tarea de revisar los primeros nueve libros ya redactados, a la luz de los debates tridentinos y de las corrientes teológicas que allí se hicieron presentes.

Poco después de regresar a España (noviembre de 1552) debió reemprender el trabajo del *De locis*. Comienza así la redacción del segundo bloque de libros (10, 11 y 12), que tuvo lugar a lo largo de los 8 últimos años de su vida, en los que las circunstancias político-eclesiásticas, y también personales, han cambiado sustancialmente. Cano se encuentra ahora apartado de la vida académica universitaria, creyendo así encontrar el sosiego necesario para dedicarse de lleno a la tarea literaria, pero en vez de mejorar su situación al respecto, de manera imprevista va empeorando por momentos, hasta el punto de que se ve envuelto en un torbellino de acontecimientos graves que le van a mantener plenamente ocupado en asuntos ajenos al trabajo científico que anhelaba. Es su actividad como consejero de la Corte, su relación con el contencioso obispos-cabildos españoles, o el no menos enojoso conflicto Corte-cabildos (el cobro del impuesto de la

«Cuarta»), con la fatal consecuencia de la enemiga del Papa Paulo IV contra él, y las concomitancias con la confirmación de su elección como Provincial de los dominicos de Castilla.

Todo ello conlleva un empeoramiento y una ralentización de su trabajo científico en relación el *De locis*. Los datos disponibles arrojan el siguiente resultado: en octubre de 1553 había terminado el libro 10 (sobre la autoridad de los filósofos), uno de los libros más breves del tratado.

Es de suponer que el año siguiente (1554) comenzaría la redacción del libro décimo primero (sobre la autoridad de la Historia humana), libro este bastante extenso (el más largo después del segundo y del décimo segundo), y de enorme interés sobre todo desde el punto de vista de la cultura humanista del momento. De hecho Cano trabaja primorosamente este libro y confiesa haberse extendido más de lo debido, porque ello era necesario dada la importancia y complejidad de la cuestión histórica en Teología. Esto constituye otro elemento de la originalidad de Cano en los temas que trata orientados a la metodología teológica.

¿Cuánto tiempo le ocupó la redacción de este libro décimo primero? No es fácil precisarlo, pero se puede aventurar que alrededor de dos años. Veamos porqué. Existen varios datos internos, el más importante de los cuales está en el capítulo 5, al responder a la objeción décimo cuarta. Allí, al tratar de la «donación de Constantino», el Emperador alemán era todavía Carlos V, que, como es sabido, abdicó del Imperio en favor de su hermano Fernando en agosto de 1556. El texto de este libro del *De locis* todavía continúa con un largo y complejo capítulo 6, al que se sumará el último capítulo (el séptimo), más breve. Habría que concluir, pues, que este interesante libro once se comienza a redactar en 1554 y le ocupa a Cano al menos hasta finales del año 1556.

El libro doce (sobre el uso de los lugares teológicos en la disputa escolástica) es el más largo y complicado de toda la obra; ocupa casi un tercio del total. Su redacción hay que situarla entre los años 1556 y 1560, aunque dadas las difíciles circunstancias de su vida, sobre todo en los dos últimos años 1559-1560, hay que suponer que avanzó lentamente y con bastantes interrupciones. Téngase en cuenta, por ejemplo, que en febrero de 1558 realiza un viaje fallido a Roma, y en octubre del mismo año el Inquisidor General Fernando de Valdés le involucra en el complicado y enojoso proceso del arzobispo toledano fray Bartolomé Carranza. A partir de aquí tendrá ya poco sosiego hasta su muerte. Por lo tanto, es muy probable que este libro fuese redactado casi todo él en solo dos años (1556-1557).

Estos tres últimos libros poseen características específicas que los distinguen del primer bloque, anterior a Trento. Una de ellas, y de gran interés por cierto, es que cada uno de los libros es introducido por un interesante Prólogo que refleja bien circunstancias y datos relacionados con el trabajo que se está llevando a cabo; cosa que no sucede en los libros anteriores, a excepción del segundo que va también precedido de un Prólogo, sin duda redactado muy al final de la obra, y que también proporciona algunos datos de interés. Parece como si Cano, que avanza fatigosamente en su trabajo en medio de circunstancias difíciles, quisiera dar noticia al lector de esas vicisitudes que rodean y explican de algún modo su tarea. Especialmente interesante es el excursus, a modo de prólogo, del libro décimo (primero redactado después de Trento), que incluye como capítulo 1 de ese libro, y que ya hemos comentado por extenso más arriba.

El libro doce, el más denso e interesante de toda la obra, es del todo peculiar y en muchos aspectos rompe el estilo general de los libros anteriores. Todo él está salpicado de comentarios y alusiones a las azarosas circunstancias de su vida y del ambiente que le rodea.

Por otra parte, al tratar de una materia compleja (el uso de los lugares en el trabajo teológico) y ser muy extenso, su esquema es menos lineal que los once libros anteriores. El capítulo segundo, por ejemplo, sobre la naturaleza de la Teología, es particularmente rico de contenido e incluye dentro de sí los desarrollos de los siete capítulos siguientes. El capítulo décimo, sobre cómo buscar y utilizar con eficacia los argumentos teológicos, es quizá el corazón de todo el libro (incluso de toda la obra), en el que Cano aplica las teorías dialécticas clásicas (*praeceptio* o normas teóricas, *exercitatio* o entrenamiento práctico, *imitatio* o seguimiento de un modelo), al método teológico, de donde resulta lo que se buscaba como objetivo principal de todo el tratado, a saber, crear un nuevo método teológico teórico-práctico que siga los mejores modelos teológicos de la historia (San Agustín y Santo Tomás de Aquino, según Cano), teniendo en cuenta la cultura y las necesidades de la época en la que se vive.

Por fin los tres últimos capítulos de este libro doce (del 11 al 13) consideran tres ejemplos prácticos de argumentación teológica según los diversos tipos de *quaestio theologica*: sobrenatural (o de Fe), natural (o de razón) y mixta (de Fe y de razón a la vez). De ellos, el primer ejemplo (capítulo 11), versa sobre el «sacrificio» de la Eucaristía o de la Misa; es decir Cano elige, como palestra de entrenamiento en el método teológico propuesto, uno de los temas más debatidos e importantes de la época, sobre todo en confrontación con la nueva teología protestante, que será el *sparring* con el que ejercitar el nuevo método. Ya en la segunda etapa de Trento (1551) el taranconense había tenido una actuación sobresaliente al tratar de este mismo tema allí (aunque al final no entrara en los documentos que se aprobaron); pero no será hasta la tercera etapa (sesión XXII, en 1562) cuando se definirá solemnemente la cuestión hasta entonces controvertida. Sin embargo, ya hacia el año 1558 Cano había elabo-

rado, y dejado por escrito, un magistral tratado sobre el carácter sacrificial de la Eucaristía, en un solo capítulo (el más extenso de toda la obra) del libro doce de su *De locis*.

Volviendo al hilo de la cuestión, este podría ser en síntesis el cuadro cronológico aproximado de la redacción del tratado *De locis*: un primer bloque de libros, que van desde el libro primero al libro noveno, redactados en los años de catedrático en Salamanca (1546 a 1551), con la posibilidad de que empezase a hacer algo en los años de catedrático de Alcalá (1543-1546); un segundo bloque de libros, décimo, undécimo y duodécimo, que redactaría durante los años 1553 a 1558. La tarea de revisión de los nueve primeros libros ya redactados, a la vuelta de Trento (1552), está todavía por determinar con precisión, aunque hallamos dos o tres textos que reflejan de manera inequívoca esta revisión.

Digamos, para terminar, que aunque ya disponemos de algunos puntos de apoyo firmes para establecer la cronología del *De locis*, sin embargo el trabajo dista mucho de estar concluido; se debe esperar todavía a un estudio más específico que analice críticamente todo el texto del tratado extrayendo de ahí nuevas precisiones y dataciones concretas.

Capas redaccionales del texto (historia de la redacción). Entre los tratadistas es común la opinión de que Cano al volver de Trento (1552) procedería a una revisión general del texto escrito anteriormente correspondiente a los libros primero a noveno. Efectivamente, resulta evidente en el texto que poseemos la existencia de, al menos, dos capas redaccionales sucesivas. Sólo la crítica interna del texto ya nos apunta inequívocamente a estas correcciones o añadidos. Otra cuestión es que toda esa tarea de revisión la realizara Cano a la vuelta de Trento. Esa afirmación global debe ser precisada, a nuestro jui-

cio. Hay casos en que eso se puede demostrar fácilmente, pero en otros momentos no tiene porqué ser así. Por ello convendrá primero señalar los textos que corresponderían a la segunda capa redaccional, así como su cualidad (es decir, correcciones, añadidos, u omisiones, etc). Y en un segundo momento, si fuera posible, señalar la cronología de estos cambios.

¿Hasta que punto alcanzó esta revisión al conjunto del trabajo ya realizado anteriormente? ¿Qué libros se vieron más afectados? ¿A qué materias afectó, o en base a qué criterios se realizó dicha revisión? Son algunos otros interrogantes planteados.

Contenido y división. En cuanto al contenido mismo, la obra versa directamente sobre el método teológico y la teoría de los «loci theologici». En el Prólogo a toda la obra lo expresa así: «El deseo de explicar estas cosas (aunar la erudición de los antiguos con el método de los modernos) me movió plenamente a emprender esta discusión (estudio) sobre los lugares teológicos. [...] Esto lo hice gustosamente por cuanto hasta el momento, al menos que yo sepa, ningún teólogo se propuso tratar de esta materia. En efecto, además de aquel arte común de disputar que aprendimos de los dialécticos, es necesario que el teólogo tenga otro (arte o método) especial para disputar, y también otros lugares, no como comunes y ajenos sino como propios, de donde pueda sacar los argumentos tanto para confirmar sus doctrinas como para rechazar las opiniones de los contrarios». Así pues, Cano se propone teorizar el método particular de la teología, según los loci theologici, a partir de los cuales se pueda argumentar eficazmente en teología; es decir, cuáles son estos lugares, qué fuerza argumentativa tienen, y cómo hay que usarlos en los diversos aspectos de la tarea teológica: en la discusión (debate/trabajo) teológica, en la

interpretación de la Sagrada Escritura y en apología de la fe ante herejes, judíos, mahometanos, y paganos en general .

Sin embargo se debe añadir que la obra cumbre del salmantino tiene un contenido extraordinariamente rico y complejo. No se limita a tratar del método teológico solamente (aunque éste sea su objetivo in recto considerado), sino que trata de infinidad de temas teológicos colaterales que van surgiendo al hilo del discurso (in obliquo). Lo mismo discute sobre el primado y la infalibilidad del Papa, de la canonización de los santos, o de la aprobación de las Órdenes Religiosas, que de la Teología Escolástica decadente de la Baja Edad Media, o de las nuevas traducciones latinas de la Sagrada Escritura y los humanistas, por poner algunos ejemplos. Se podría decir que el *De locis*, al tratar un tema tan complejo y que implica tantas otras cuestiones, es como un gran espejo en el que se refleja con nitidez toda la problemática teológica de la época (en cualquiera de sus aspectos concretos); sobre todo aquellas controversias más candentes con protestantes, humanistas, o entre los propios escolásticos. En tal sentido la obra de Cano constituye un testigo de primera magnitud del mundo teológico de la época: se trata de temas muy variados y se refleja el estado de la discusión teológica del momento; además valorado de modo global y enjuiciado por una de las mejores cabezas teológicas del momento. He ahí el interés añadido que tiene esta obra para cualquier profesional de la Teología.

Caballero alude a este propósito a las largas y frecuentes digresiones que contiene esta obra, que la hacen un tanto fatigosa de leer. Incluso en tal sentido la llega a comparar literariamente con *El Quijote* . Desde el punto de vista teológico, y desde luego histórico, a nuestro juicio este rasgo del *De Locis* lo hace todavía más interesante, si cabe.

El plan completo de la obra constaba de un total de 14 libros agrupados en tres bloques o secciones: 1) Introducción. Noción, enumeración y división de los lugares teológicos en general (libro 1); 2) Parte teórica. Exposición detallada de la naturaleza y valor probativo en la argumentación teológica de cada uno de los diez lugares teológicos, (libros 2 a 11); 3) Parte práctica. Exposición del uso de los lugares teológicos en la disputa escolástica, en la exposición de la Sagrada Escritura y en la controversia teológica con los herejes y paganos (libros 12 a 14) . De todo este plan solo se escribieron los 12 primeros libros, quedando así la obra *De Locis* incompleta, aunque bastante avanzada (solo faltaron dos libros de los 14 previstos: el décimo tercero y el décimo cuarto). El cuadro completo de los diez lugares teológicos queda como sigue: 1º La Sagrada Escritura; 2º las Tradiciones de Cristo y de los Apóstoles; 3º la Iglesia Católica; 4º los Concilios, especialmente los Generales o Universales; 5º la Iglesia Romana; 6º los Santos Padres; 7º los Teólogos Escolásticos y Canonistas; 8º la Razón natural; 9º los Filósofos y Juristas; 10º la Historia Humana .

Ahora bien, no todos los lugares tienen el mismo valor o fuerza argumentativa; Cano los clasifica así: 1) «lugares propios» son los siete primeros; 2) «lugares ajenos» (o extraños), son los tres últimos . Incluso dentro de los propios, distingue entre los dos primeros (Sagrada Escritura y Tradición Divina), que son los que contienen la Revelación, y en consecuencia tienen el máximo valor y fuerza argumentativa; y los cinco restantes (Iglesia Católica, Concilios, Iglesia Romana, Santos Padres y Teólogos Escolásticos), que son lugares que explican y desarrollan dicha Revelación, según criterios desiguales que les confieren también valor argumentativo desigual (desde la infalibilidad hasta la pura probabilidad).

Ediciones. La primera noticia acerca del plan de edición del *De Locis* nos la proporciona el propio Cano en una carta al Padre Arcos OP, provincial de Andalucía y buen amigo suyo; la carta es de 1556 ó 1557, y allí respondiendo a una consulta sobre la autoridad del Concilio General, afirma: «Yo creo que la opinión de Cayetano y Torquemada es más probable, y que para que aquel Concilio tenga cierta y firme autoridad es menester confirmación del Sumo Pontífice, quando per legatos celebratum est. Por esta sentencia tengo a mi parecer muchas y muy graves causas, y porque placiendo a Nuestro Señor este verano se imprimirá un volumen *De locis theologicis*, y en el 5º libro *De Auctoritate Conciliorum* trato esta cuestión difussamente y pruebo a mi parecer quod Concilium per legatos Pontificis congregatum errare potest, no lo escribo a V.P. pues Nuestro Señor dará vida a V.P. y lo podrá allí ver si fuere servido» .

El texto de la citada carta de Cano es desconcertante a primera vista. El taranconense parece indicar que su magna obra va a ver la luz finalmente, poniéndole plazo incluso, y lo hace con un aplomo aplastante. Sin embargo, todo queda en nada y la obra no se publica ni en ese verano del que habla Cano, ni en los años sucesivos; sino tras su muerte en 1563. ¿Qué ocurrió realmente? Todo está envuelto en cierta niebla, pero en medio de esa confusión al menos hay una luz que orienta algo. Veámoslo. En la citada carta Cano habla de que «este verano se imprimirá un volumen *De locis theologicis*». La pregunta es ¿porqué indica Cano “un volumen”? La respuesta la hallamos en la primera de las dos licencias reales, fechada el 27 de agosto de 1562, en la que recoge la petición de licencia del Procurador dominico para la publicación del *De locis*, y entre otras cosas se afirma que Cano legó la obra, en dos volúmenes, al monasterio de Santo Domingo de la ciudad de Salamanca (es decir, San Esteban).

Es decir, al parecer ese "volumen" que Cano indicaba en la carta al Padre Arcos y que se iba a publicar ese verano (1557), no se refería a toda la obra, en la cual estaba todavía trabajando, sino a un primer volumen ya acabado cuyo contenido no conocemos con precisión, pero que desde luego incluía el libro quinto sobre la autoridad de los Concilios. Cabe pensar que después de años y de muchas dificultades y trabajos, así como quizá atendiendo ruegos de muchos allegados, Cano decidiese no esperar más y publicar un primer volumen con la mitad de la obra aproximadamente. En otras palabras, se había creado una gran expectación, y el trabajo no era fácil de concluir aunque estuviese ya muy avanzado. ¿Porqué no se publicó ni siquiera esa primera entrega de la obra, de la que hablaba Cano? Es lo que no sabemos a ciencia cierta. Debieron surgir imprevistos que desconocemos.

El tratado *De locis* tuvo un éxito notable desde que salió la primera edición (*editio princeps*) en 1563 en Salamanca hasta nuestros días. En el siglo XVI se hicieron seis ediciones (entre 1563 y 1585), todas ellas fuera de España a excepción de la primera salmantina: Salamanca, Lovaina (2), Venecia y Colonia (2). Posteriormente se editó unas 25 veces más junto con las dos Relecciones publicadas en 1550 en Salamanca también, constituyendo las llamadas *Opera de Cano*: en Colonia 1605 (2), París, Lyon, Pádua (5), Venecia (2), Bassani (3), Viena, Madrid (8) entre 1760 y 1792, Roma (2). La última de la que tenemos noticia es la editada por T.M. Cucchi, ed. Forzani, 3 vols, Roma 1900. En total unas 31 ediciones. En la edición de Pádua de 1714 aparece un extenso Prólogo (14 capítulos) de H. Serry en el que se recogen y refutan una serie de objeciones teológico-literarias que se han hecho contra la obra de Cano. A partir de este momento todas las ediciones posteriores recogen este esmerado trabajo de Serry .

Sobre este punto llama la atención varias cosas. Ante todo que después de la editio princeps de Salamanca 1563 no se volvió a editar en España hasta 1760 en Madrid (aunque aquí en poco tiempo se hacen 8 ediciones). Es decir que hasta el siglo XVIII todas las ediciones se hacen fuera de España (a excepción de la primera): Italia, Alemania, Francia, Países Bajos . No aparecen nuevas ediciones en Lovaina, ni se hacen en Inglaterra, Países Nórdicos, ni Este de Europa; tampoco, según los datos actuales, en América.

La primera edición del *De locis* apareció, como hemos señalado, en Salamanca en 1563, es decir, tres años después de la muerte del autor, editada por el impresor salmantino Matías Gastio. Fue ésta una edición aparentemente muy cuidada, a dos columnas, con sendos índices bien elaborados de materias y de citas bíblicas . Sin embargo para un observador atento la editio princeps deja bastante que desear, sobre todo en cuanto su exactitud y rigor crítico: dejando a un lado la lista de las erratas de las que se da fe al final, hay muchos otros fallos, errores, equivocaciones referentes al mismo texto latino, citas mal dadas, etc. Todo lo cual lo señalamos a pie de página en nuestra edición. Al ser una edición que carece de tradición manuscrita, hecha y publicada después de la muerte del autor de la obra, el problema de alcanzar un texto crítico es ciertamente muy arduo. Por muchos indicios se nota que el manuscrito de Cano era muy difícil de pasar a imprenta, por la multitud de elementos, correcciones y citas de fuentes teológicas, literarias e históricas, y también por su latín rebuscado y de alta calidad literaria. Todo ello cabe suponer que creó serios problemas en su trabajo al impresor y a sus colaboradores.

Una hipótesis fiable sería atribuir en parte estas deficiencias de la editio princeps a una cierta prisa en su publicación. En este caso ¿a qué se debería dicha premura? Nos parece que la coincidencia temporal con la finalización del magno Concilio de Trento, que llegaba a su

conclusión en 1562, no es ajena a dicha circunstancia de acelerar la publicación del *De locis theologicis*. El mundo teológico y eclesiástico hispano de ese tiempo, encabezados por los dominicos de San Esteban, deseaban con interés dar a la luz ese importante trabajo teológico de Melchor Cano, que constituiría como el «buque insignia» de la moderna teología española, mostrando así el alto nivel y la gran aportación hispana a la renovación teológico eclesiástica de la nueva época. Por otro lado, los contenidos del *De locis*, junto a ser un instrumento inmejorable en la controversia antiprottestante, adelantaban en cierto modo algunos de los logros de Trento (el caso, por ejemplo, de la cuestión debatida del «sacrificio de la Misa» sería paradigmático).

No parece, por otro lado, que hubiese una corrección esmerada de las pruebas de imprenta, al menos por parte de alguien con alta cualificación teológica y humanística, ni tampoco latina. De haber existido dicho corrector o correctores cualificados, es casi imposible que aparecieran los errores y fallos que aparecen. De ahí se puede colegir que Matias Gastio hizo lo que pudo, un poco por su cuenta, y, naturalmente, en obra tan compleja y amplia se le escaparon bastantes fallos. Solamente una corrección hecha por el propio autor nos hubiera proporcionado un texto del todo limpio y fiel. Con estas limitaciones hay que contar en nuestro trabajo, al menos por el momento.

Finalmente, dado que esta edición fue la única disponible en España para los estudiosos hasta la de Madrid de 1760 (es decir, casi dos siglos después), es de suponer que sería más bien abundante en cuanto a número de ejemplares.

Pero ¿quién patrocinó y preparó la edición? ¿Quién era depositario del texto manuscrito de Cano? ¿Por qué se publicó tan pronto? Son algunas preguntas que surgen espontáneas. Para responder a

estas cuestiones solo contamos de momento, como apoyo documental, con los tres escritos que encabezan la editio princeps: una censura inquisitorial autorizando su publicación y dos licencias del Rey por el mismo motivo. De aquí obtenemos algunos datos valiosos, pero también una cierta oscuridad y confusión. La Censura inquisitorial se debe a fray Rodrigo Vadillo, OSB, censor de oficio, y es dada en Madrid el 15 de agosto de 1562. En ella se elogia de manera grandilocuente a Melchor Cano y su obra; se refiere al Inquisidor General Fernando de Valdés y al arzobispo de Compostela, Gaspar de Zúñiga, como impulsores de la edición; de Valdés se afirma además que el autor le dejó como heredero de la obra . Esto no es exacto como se verá seguidamente.

Las dos licencias reales, que siguen en la editio princeps, contradicen lo anterior en lo que se refiere al legado del *De locis* a Valdés. La primera Licencia es dirigida a fray Pedro Serrano, procurador de la Orden de los Dominicos, con fecha 27 de agosto de 1562; en ella se recoge la petición de licencia del procurador para la publicación del *De locis*, dado el interés y alto valor de la obra; asimismo se afirma que Cano legó la obra, en dos volúmenes, «al monasterio de Santo Domingo de la ciudad de Salamanca» (es decir, San Esteban) . La segunda Licencia real, dirigida al mismo fray Pedro Serrano y fechada el 22 de noviembre de 1562, afirma: «Nos suplicasteis se diese privilegio (para la publicación y venta) al monasterio de San Esteban de la ciudad de Salamanca que había heredado los dichos libros» .

Así pues, parece que también la Orden de Santo Domingo puso todo su interés en publicar la obra magna de Cano, siendo el convento de San Esteban el propietario directo y primario de dicha obra manuscrita. Esto es claro no sólo por el tenor de las palabras contenidas en las licencias reales, sino también por sentido común: Cano fue un hijo ilustre de San Esteban, allí ingresó en la Orden Dominicana, allí

se formó y allí vivió siendo catedrático de Prima; posteriormente fue prior de dicho Convento. Es bastante lógico que la obra literaria en la que trabajó toda su vida, en la que puso tanta ilusión y que pensaba dedicar a su padre, la dejase en legado a su Orden y a su querido Convento de San Esteban. Difícilmente se puede admitir que Valdés fuese quien acaparase todos estos afectos tan profundos. Así opina, entre otros, Caballero .

Lo que sí es probable es que Cano dejase también una copia del *De locis al Inquisidor General*, a lo cual aludiría la *Censura de Vadillo* , y que tanto los Dominicos como Valdés tuviesen interés en publicar dicha obra por el gran valor teológico y eclesial de la misma, según se desprende del tenor literal de los tres documentos citados y de lo que señalábamos arriba. Si hubo otros intereses en la publicación de la obra de Cano por parte de Valdés o de otros personajes del momento, no tenemos apoyos documentales para afirmarlo en el estado actual de la investigación.

Por fin, otro dato interesante. Caballero alude a que la obra fue censurada por la Inquisición con el paso del tiempo. Sin embargo no proporciona ningún dato concreto acerca del tiempo en que se hizo, o los autores. Solamente constata que entre la primera edición de Salamanca de 1563 y la de Madrid de 1792, hay alguna pequeña variante, «aunque de pocas palabras y adverbios; pero son bastantes las correcciones hechas en los textos y citas, que el autor aduce, y que se hallaron mancadas o incompletas» , lo cual atribuye a la labor de los censores, que completaron algunos textos de citas que estaban incompletos o menos redondeados, según el criterio de ellos; esto sucede especialmente en los libros 4º (sobre la Iglesia Católica) y 5º (sobre los Concilios). Afirma Caballero que se tomó el trabajo de co-tejar los textos de las dos ediciones señaladas arriba. No parece que el tema plantee ningún problema crítico serio, ya que se trata de ci-

tas de fuentes teológicas (bíblicas, patrísticas o magisteriales) que fueron completadas por los revisores, mejorando si cabe el texto de Cano.

Por nuestra parte, después de haber usado profusamente, para hacer la traducción española, tanto la editio princeps de Matias Gas-tio, Salamanca 1563, como la edición de Benito Cano, Madrid 1792, podemos afirmar con toda seguridad que el texto de la edición de Madrid 1792, es bastante defectuoso y presenta multitud de incorrec-ciones, respecto a la editio princeps de Salamanca 1563. Hay bastan-tes erratas, palabras latinas cambiadas y citas alteradas, entre otras cosas. En síntesis es un texto poco fiable y de poco valor crítico. Sen-timos desautorizar a D. Fermín Caballero en este punto concreto. Se-guramente Caballero solo cotejó los textos de ambas ediciones en aquellos puntos en que los inquisidores habían modificado algo.

Valoraciones. La importancia y la influencia fundamental que el tratado *De locis theologicis* ha tenido en la renovación de la teología moderna hasta principios del siglo XX, ha sido reconocida general-mente por historiadores y eruditos. M. Grabmann afirma: «La Escuela de Salamanca puede considerarse también como la cuna de la Teolo-gía Histórica, por el acierto con que supo conservar y desenvolver el sentido de armonía entre la erudición positiva y la especulación teo-lógica. [...] La obra clásica en este aspecto es la titulada *De locis theologicis* de Melchor Cano. En esta famosa obra expone su autor las fuentes de las pruebas y razonamientos que se han de emplear en el estudio de la Teología, [...] de modo que presenta una verdadera metodología de la Ciencia Divina y un modelo acabado de Teología Fundamental, en el que alcanzan su mejor realización los anhelos de Vitoria por armonizar del mejor modo posible el Humanismo y la Es-colástica». Para A. Humbert la obra de M. Cano no es simplemente

una reconstrucción, sino una verdadera renovación doctrinal; él tuvo conciencia clara de que formulaba una idea nueva con su tratado *De locis*; y añade: «Era efectivamente la primera vez que se expresaba formalmente la independencia del método teológico, y que se proclamaba la necesidad de clasificar y de estudiar en su valor lógico las fuentes de la doctrina cristiana. Esta concepción de un Tópica especial de la Teología y de una crítica previa de las autoridades en materia de fe es una creación del siglo XVI» .

Uno de los grandes especialistas en Melchor Cano, Albert Lang, ve así la cuestión al concluir su obra sobre el *De locis*: «Los loci theologici de Cano son una teoría de la argumentación teológica explícitamente propuesta. [...] Las grandes líneas del método de Cano no son nuevas sino las mismas que siempre se han seguido en la Teología. Pero Cano las adapta de manera adecuada a las necesidades y exigencias de la nueva época, con una reflexión consciente, con una argumentación profunda y con una compilación sistemática. El método de Cano es conservador y progresista al mismo tiempo, ambas cosas en el mejor sentido de las palabras. Se funda sobre las bases de la buena tradición antigua e indica el camino para tareas nuevas. Cano no destruyó, ni derrumbó; construyó más hondo, más ancho y más alto. El método de Cano es conservador porque son ideas tomistas que él adopta y desarrolla, es el espíritu de Santo Tomás el que aletea a través de ello. Es progresista: su obra es un escrito programático genial para la nueva teología. En un tiempo en el que una turbación general se había apoderado de las inteligencias, cuando un espíritu demasiado crítico y escéptico estaba llamando a las puertas de la Teología, cuando olas gigantescas de nuevas herejías y las primeras tormentas de la época liberal intentaban sacudir los fundamentos de la Teología, Cano dirigía la Teología hacia una teorización general de sus principios y una salvaguardia refleja de los mismos. Él

realiza el gran comienzo de los trabajos de teología positiva de los siglos XVII y XVIII» . Estas ideas escritas en 1925, aunque sustancialmente válidas, requieren un complemento adicional.

Según el insigne historiador de la teología Melquiades Andrés: «La gloria de M. Cano en *De locis theologicis* consiste en haber codificado las preocupaciones metodológicas generacionales. Podía perfectamente haber llamado a su libro *Ars theologica*, como F. Bacon llamó *Ars inveniendi* a la Lógica. Desde las primeras líneas repite (Cano) que el teólogo tiene que tener un arte peculiar, diverso del arte común o de la dialéctica. La recopilación de ese arte constituye la novedad y trascendencia de su obra. [...] M. Cano es el codificador de las preocupaciones epistemológicas generacionales y el autor de la metodología teológica más importante de la época moderna. Se distingue por su poderosa originalidad en el planteamiento general de la obra, por la riqueza de su erudición, la claridad y firmeza de su pensamiento, y la belleza de su forma literaria. Pocos latinistas igualan la perfección formal de Cano en el Renacimiento, y no es fácil encontrar a alguno que le supere» .

Es sin duda también interesante lo que afirma Menéndez y Pelayo, aunque por no ser teólogo de profesión sus juicios en materia tan específica deben ser valorados con cautela: «Cuanto más leo a Melchor Cano, más me convenzo de que no es escolástico, sino discípulo de Vives y escritor del Renacimiento. Cabalmente lo que caracteriza y da valor propio al libro de Melchor Cano es lo que ni soñó Santo Tomás ni pudo soñarse en la Edad Media: la crítica de las fuentes de conocimiento, el criticismo aplicado a la teología. Idea esta que no podía brotar en tiempos de ignorancia filológica e histórica, como fueron los anteriores al siglo XVI; esta idea era tan nueva y peregrina, aún en ese mismo siglo, que el canciller Bacon contaba todavía entre los desiderata de las ciencias particulares el estudio de los respecti-

vos Tópicos, lugares o fuentes. [...] Porque supo escribir y porque trajo algo nuevo a la ciencia, dura hoy venerada su memoria» .

El contraste entre los juicios de Lang y de Menéndez y Pelayo, que acabamos de transcribir, es más bien aparente. Se podría afirmar, a nuestro juicio, que tienen razón tanto Albert Lang como Menéndez y Pelayo. Cano parte de algunas ideas básicas de Santo Tomás, en su planteamiento epistemológico, pero va mucho más allá que Santo Tomás, sobre todo en la consideración crítica de las fuentes de la Teología, elemento este definitorio del tratado *De locis*, al que Lang no parece prestarle suficiente atención.

En síntesis se puede afirmar que el *De locis theologicis* constituye quizá la obra metodológica más importante de la teología moderna, y que tuvo una influencia decisiva en la renovación de la Teología Escolástica decadente de entonces, dando lugar a una nueva Teología que, a nuestro juicio, no es propiamente y sin más «Teología Escolástica», sino una Teología renacentista y moderna, positiva, histórica y especulativa a un tiempo, muy poco abstracta o teórica, y en cambio muy ágil, viva y pegada a la vida.

Cano tuvo clara conciencia de la trascendencia de su obra y puso en ella todo su empeño, superando circunstancias personales muy adversas. En el origen de la idea están Santo Tomás y Francisco de Vitoria, en cuanto al contenido, y Rodolfo Agrícola con los humanistas, en cuanto al aspecto formal; pero la teorización y el desarrollo completo del método teológico según los *loci theologici* es del todo original de Cano.

La obra es primariamente un tratado de «tópica teológica», con las indicaciones de su uso práctico para la argumentación teológica. Pero en realidad rebasa con mucho este objetivo esencial; su contenido es complejo y amplio: trata de la mayoría de las cuestiones teológicas candentes en la época, que discurren ante la mirada atenta de

Cano, como indicábamos más arriba. El éxito que tuvo esta obra nada más publicarse fue europeo -lo que equivalía a mundial- y continuó durante los siglos siguientes, como se deduce de las numerosas ediciones de la obra en muy diversos países.

En definitiva, sintetizando el sentir común de los estudiosos, hay que decir que el *De locis theologicis* de Melchor Cano es un verdadero monumento cultural del siglo XVI español y europeo, que marca una cima espectacular en el conjunto de los grandes hitos del pensamiento humano. Esta obra marcó un antes y un después en la Teología. Supuso un fruto maduro del diálogo e interacción Fe-Cultura en una época histórica de cambios fundamentales en todos los órdenes.

Finalmente es de interés quizá, para entender mejor la trascendencia del *De locis*, transcribir un sabroso texto en el que Cano valora la Teología Escolástica anterior, basada por lo común en la famosa obra medieval de Pedro Lombardo (+1160) *Sententiarum libri quattuor*, obra gigantesca de recopilación del material patrístico, pero cuyo desorden y caos metodológico es casi infinito, en opinión del salmantino. Esta obra teológica clásica, que parecía obsoleta a las nuevas corrientes culturales y teológicas del siglo XVI, seguía utilizándose y comentándose en la docencia universitaria a comienzos del mismo siglo, y costó verdadero esfuerzo desplazarla. A ello contribuyó en gran medida la gran obra de Cano *De locis theologicis*, que de algún modo se proponía una profunda puesta a punto de la teología de la época, anquilosada ya con el paso del tiempo. Cualquiera que lea el capítulo segundo del libro décimo segundo del *De locis*, en el que Cano hace una encendida defensa de su nuevo método, deshaciendo las objeciones contrarias, se dará cuenta de la trascendencia de su trabajo. Pues bien, en este lugar se recoge una de las objeciones que se ponían en la época a la obra de Cano: los teólogos escolásticos anteriores ¿no hicieron verdadera teología sin este «Arte» (o

método) que ahora se propone?; pues parece que los teólogos antiguos no solo hallaron los argumentos sino que también, enlazando unas cosas con otras, elaboraron la ciencia teológica según un método, por lo demás eficaz.

Cano contesta largamente a esta dificultad que se opone a su obra *De locis*, pero el núcleo de su respuesta es este: «Me parece que los teólogos escolásticos -pues se debe confesar lo que pienso- han articulado con poca propiedad y orden las disertaciones de la Teología. Exceptúo siempre a Santo Tomás. [...] Pero los demás autores de la Escuela en general pecaron mucho de falta de rigor y de orden, siguiendo claro está al Maestro [Lombardo], en cuyos Cuatro libros de las Sentencias se hace patente ciertamente una abundante lectura de los Santos Padres y una erudición sin duda no mediocre para aquel tiempo; pero aparte de los títulos de las Distinciones, en los que están divididos aquellos libros, casi nada más podrías ver distinguido y distribuido rectamente y con orden. Hablarías más bien de un amontonamiento de testimonios que de disposición y rigor científico. Su primera disertación es acerca de la Trinidad. Aborda así antes lo relativo que lo absoluto. Sobre la justicia y misericordia de Dios disertó como de paso en el cuarto de las Sentencias; sobre las virtudes en el tercero; sobre algunos vicios asimismo en el cuarto. Son innumerables las cuestiones de este tipo tratadas por aquel de forma confusa y desordenada. Por eso, también en los escolásticos que siguieron sus huellas se encuentran casi todos los asuntos confusos y desordenados. Y no quiero yo birlar al Maestro [Pedro Lombardo] su vieja fama, que fue grande sin duda en aquella época, y al que con razón los posteriores veneraron. Ni tampoco quiero rebajar nada la alabanza en favor de los escolásticos, consolidada por el sentir de muchas generaciones. Pero sincera y francamente manifiesto lo que se echa de menos en aquellos y qué nos podrían haber proporcionado aquellos

hombres superdotados en talento y doctrina, si no hubieran descuidado el arte de la discusión. Pues, en lo que respecta al método de la invención de los argumentos, parecen incluso haber ignorado algunas fuentes; de hecho, al menos, no sacan ningún argumento de algunas de aquellas fuentes. En efecto, ¿cuánto argumenta cada uno a partir de las Tradiciones de Cristo y de los Apóstoles? Y aun de los Concilios rara vez; de las Sagradas Escrituras con poca frecuencia; de la Historia apenas una sola vez. En cambio, según mi sentir nadie podrá ser un teólogo perfecto, si no ha conseguido el conocimiento de todos esos lugares y si además no ha adquirido un uso pronto y expedito para argumentar a partir de ellos» .

Como se ve lo que Cano tiene in mente es un verdadero cambio, una renovación de la Escolástica de gran calado, que aunque conserve elementos esenciales, supone una novedad y un avance de enorme importancia. Así fue de hecho, porque a partir de esta obra la Teología Escolástica renovada superará la crisis anterior y saldrá airoso de todas las críticas negativas de los humanistas y protestantes. Aunque en realidad estamos ya ante una «nueva teología», como señalábamos antes, que, aunque parta de la gran tradición escolástica anterior, da lugar a un producto bastante distinto y mucho más enriquecido. Todo ello constituye la gran aportación de Melchor Cano a la Teología Moderna. Este sesgo que hace del taranconense un teólogo humanista, más que escolástico en el sentido clásico del término, quedará puesto de relieve con nitidez en lo que a continuación vamos a exponer.

III. MELCHOR CANO HUMANISTA

En la Universidad de París a principios del siglo XVI, el debate entre escolásticos y humanistas fue muy duro y persistente; los escolásticos representaban la tradición medieval, la filosofía aristotélica, las discusiones dialécticas, la forma literaria pesada y bárbara; los humanistas, en cambio, eran la novedad y la juventud, la gramática y los métodos filológicos, la sensibilidad estética en el hablar y en el escribir un latín refinado. Frente a un Noel Beda, Juan Mair o Celaya, estaban Erasmo, Aleandro o Budeus, representando un mundo muy distinto.

En España las cosas fueron diferentes; un pueblo que había alcanzado la paz tras haber guerreado contra los enemigos de la Fe durante siglos, donde la carrera de las Armas se contraponía a la de las Letras, y cuya tradición universitaria por tanto era menos floreciente hasta el siglo XV. Aquí el ambiente cultural humanista se fue imponiendo poco a poco, sobre todo con la influencia italiana importada por los españoles que iban a estudiar a Bolonia. De todas formas helenistas, poetas y gramáticos como Elio Antonio de Nebrija, Alonso de Herrera, Hernán Núñez y otros, dieron un alto nivel bien pronto. Y sobre todo la Universidad de Alcalá de nueva fundación (1508), donde el objetivo principal de Cisneros fue precisamente la buena colaboración entre las Humanidades y la Teología, siguiendo los aires culturales más modernos, pero tratando de evitar en lo posible los enfrentamientos.

En cualquier caso el mundo teológico escolástico no era completamente contrario a los aires humanistas; la mayoría trataba de aprovechar sus buenas iniciativas, aunque también rechazaban sus exageraciones o acusaciones injustificadas; solo algunos más extremistas se oponían de manera global. En general los humanistas eran

respetados siempre que se mantuviesen en su lugar propio: la gramática, la literatura, la poesía. Las dificultades comenzaban cuando se metían a «teólogos» y aquí pretendían cambiar todo con su agudo criticismo y sus propuestas novedosas desde una óptica puramente cultural; por eso eran vistos frecuentemente como intrusos o no profesionales en el campo teológico.

Por lo que se refiere a la Escuela de Salamanca la primera idea que cabe resaltar es que desde el primer momento se abrió a la cultura y a la ciencia humanista, y esto fue debido sin duda a la rica personalidad de Vitoria que fue el que dio el tono inicial. Pero a continuación hay que decir que esto lo hizo desde una concepción precisa de la naturaleza y de la función de la Teología, que no era otra sino la heredada de la mejor tradición escolástica. La Teología es ciencia de la fe, que estudia y profundiza racionalmente en sus principios procedentes de la Revelación, también los sistematiza y a partir de ellos deduce conclusiones, aplicándolos a las realidades humanas y terrenas. Este dato es importante, porque significaba que la Teología así entendida era la que mandaba, imponiendo su ley; la cultura y las propuestas humanistas eran instrumentos o medios más o menos útiles para conseguir unos objetivos teológicos concretos, pero no tenían un valor primario o absoluto.

Como es conocido el así llamado Humanismo Cristiano invadía también el campo teológico, presentando allí un programa de reforma teológica según una idea nueva y peculiar de lo que fuera la Teología. El jefe de filas en esto era indudablemente Erasmo, que escribió algunos opúsculos programáticos acerca de la reforma de la Teología. Para los humanistas la concepción de fondo de lo que fuese la Teología resultaba muy distinta de la propugnada por la Escolástica: para ellos era ante todo el estudio de la Sagrada Escritura en sus fuentes originales, mediante métodos crítico-filológicos exclusivamente.

Por eso dentro del complejo fenómeno humanista convendría distinguir entre lo que podríamos llamar el «Humanismo cultural» por un lado, y el «Humanismo teológico» por otro. Una cosa son los elementos culturales y científicos aportados por el Humanismo (amor por la Bellas Letras, por el Mundo Antiguo, por la dicción latina clásica, o los métodos gramaticales y críticos de estudio), y otra distinta las concepciones teológicas de ciertos sectores humanistas que cultivaron la Teología, sobre todo en cuanto a los métodos y a la reforma de la Teología, es decir, el positivismo bíblico y sus criterios de interpretación. Esto nos permite de algún modo matizar afirmaciones y deslindar campos. A mi juicio la Escuela Salmantina, abierta al reto de la cultura de la nueva época, acepta la mayor parte de las aportaciones y de las exigencias del Humanismo, así llamado, «cultural»; en cambio, no acepta el que hemos denominado Humanismo «teológico», al cual en el fondo descalifica como no válido, incluso como pernicioso, para la verdadera reforma de la Teología que era necesario realizar.

¿Cuales eran la principales aportaciones de la nueva cultura humanista? En primer término el gran aprecio por el hombre y los valores de la naturaleza humana (también en su aspecto social y comunicativo); después el amor y estudio de la Antigüedad Clásica grecorromana; la llamada por la vuelta a las fuentes originales de estudio; los métodos crítico-filológicos; el cuidado exquisito de la forma y elegancia literaria latina; la preocupación por la claridad expositiva y el método científico; el aprecio y el valor de las disciplinas históricas; el fino espíritu crítico aplicado a las materias y fuentes de estudio (ediciones críticas, autenticidad de obras y doctrinas, etc); la Lógica humanista de los «lugares», es decir el acercamiento entre Lógica y Retórica; los métodos prácticos de argumentación según los lugares

dialécticos. Y todavía se podría seguir señalando algunos otros elementos.

Se puede afirmar así, y lo veremos confirmado enseguida, que casi todas estas aportaciones culturales del mundo humanista (Humanismo cultural, como lo hemos llamado) son conocidas y aceptadas prudentemente por Vitoria y Cano. Además la aplicación inteligente y equilibrada de estos elementos a la Teología produjo una fuerte purificación de muchos defectos propios de la Escolástica decadente anterior, que aún estaba vigente, y por tanto ayudó en gran medida a la sana renovación de la Teología Escolástica. No solo eso, sino que contribuyó enormemente a la maduración y al rejuvenecimiento de una Teología ya envejecida y anquilosada en muchos de sus componentes. La «Teología humanista salmantina» será una Teología que hará gala de una gran erudición de fuentes positivas (Sagrada Escritura, Padres, Concilios), frente a la excesiva especulación racional de muchos teólogos escolásticos de la época; cuida la elegancia formal y literaria, frente al estilo latino bárbaro, o la rigidez y sequedad estilística anterior; se preocupa de los problemas vivos del hombre de su tiempo, tratando de iluminarlos desde la Revelación Cristiana, frente a una Teología Escolástica demasiado abstracta y desencarnada; conoce y usa gran variedad de autores del mundo clásico, así como la Historia humana y eclesiástica, cosa insólita en la Teología anterior; también es una Teología interesada por la cuestión de los métodos científicos, que se beneficia de la teoría de los «lugares dialécticos» humanistas para perfilar el propio método teológico.

Por el contrario, el «Humanismo teológico», que es como una aplicación particular y original de las concepciones culturales humanistas al campo teológico, protagonizado por algunos de los personajes más relevantes del Humanismo, no va a ser aceptado por la Escuela de Salamanca, sino que más bien va a ser sometido a una fuer-

te criba crítica que lo purifique y libere de una serie de deficiencias y lagunas graves que ponían en peligro el ser mismo de la Teología, según la concepción de las mejores esencias escolásticas medievales (armonía Fe-Razón; carácter científico de la Teología; equilibrio entre lo positivo y lo especulativo). El problema aquí no era tanto lo que el Humanismo aportaba positivamente, sino lo que negaba o lo que omitía, porque esta concepción nueva de la Teología afectaba a sus elementos esenciales. Se nota así una gran preocupación de los salmantinos por señalar y corregir esas deficiencias de la corriente teológica humanista, que daría al traste con la verdadera reforma de la Teología, pudiendo ayudar en gran medida muchos de sus elementos prudentemente manejados; y ello por no respetar la naturaleza misma de la Teología que sin duda era necesario conservar. Esta tarea de criba crítica de la Escuela de Salamanca es la que nos interesa reflejar aquí, y en concreto el papel de Melchor Cano, porque nos ayudará en gran manera a conocer más a fondo la renovación salmantina, surgida sin duda de una cierta confrontación dialéctica con las concepciones del «Humanismo teológico».

Se puede y se debe hablar del «Humanismo» de la Escuela Salmantina, pero con algunas precisiones importantes. Se trata de un humanismo específico que hemos denominado «Humanismo crítico» porque surge de una fuerte criba crítica, de acuerdo con criterios estrictamente teológicos, según la cual son aceptados en la tarea teológica un buen número de elementos de la cultura humanista del momento; pero, en cambio, son rechazados otros más propios del Humanismo teológico en cuya base había un concepto empobrecido y deficiente, con serias carencias y lagunas, de lo que fuera la Teología correctamente entendida. Resumiendo se podría decir que estos defectos son tres: 1) un positivismo bíblico que solo cuenta con la Biblia en sus textos originales; 2) un racionalismo filológico que prescinde

de la razón especulativa o filosófica; 3) un individualismo autosuficiente que no cuenta con la autoridad de la Iglesia como comunidad de Fe, ni con su Magisterio jerárquico.

Así pues, la deseada y fecunda unión de Escolástica y Humanismo, difícil de realizar y que requería una buena dosis de prudencia, produce como fruto final una «Nueva Teología», escolástica y humanista a un tiempo, que fue sedimentando y madurando poco a poco hasta imponerse de forma general en todo el mundo teológico católico. De este modo, como consecuencia de la fidelidad al ser mismo de la Teología, y al mismo tiempo de la apertura a las aportaciones de la nueva cultura humanista, resultó una Teología moderna, progresiva y eficaz para las difíciles tareas que tenía que desempeñar en un momento histórico crucial. Se trataba de una Teología que supo guardar el necesario equilibrio entre el elemento positivo de fuentes teológicas, y el elemento especulativo o racional-filosófico; y todo ello al servicio del hombre en perspectiva trascendente, envuelto en una forma literaria ágil, atractiva y al mismo tiempo elegante.

En este contexto histórico nos interesa presentar someramente la figura de Melchor Cano como un gran humanista de su tiempo. Es evidente que, ante todo y sobre todo, él fue un teólogo consumado que gozó de un predicamento importante como tal. Eso es ya bastante conocido . Pero lo que hasta ahora no se ha estudiado suficientemente ha sido su personalidad como «humanista» consumado, como hombre de su tiempo, de una amplia y profunda cultura humanista, que impregna e influye en todo su quehacer teológico, al que se entregó en alma y cuerpo. En otras palabras, Melchor Cano es un original y agudo teólogo del siglo XVI, pero al mismo tiempo es también

un intelectual de su tiempo que destaca por su extraordinaria cultura humanista.

El *De locis theologicis* contiene un arsenal inmenso de noticias y posicionamientos sobre el tema humanista, en donde se puede observar, mejor que en ningún otro sitio, la personalidad humanista del taranconense; la obra misma es un monumento admirable al Humanismo renacentista. Como es obvio se trata de un tema amplio cuyo estudio exhaustivo nos llevaría muy lejos. Por ello, dado el carácter sintético de esta reseña introductoria, no podremos sino ofrecer una visión de conjunto bien documentada. Por otro lado, estamos ante un importante tema que podría aportar mucha luz sobre el formidable debate del siglo XVI entre Escolástica y Humanismo del que Cano es un actor principal.

Es interesante, a mi juicio, conocer una vez más, la opinión del ilustre polígrafo Menéndez y Pelayo, para quien Melchor Cano, más que un escolástico, sería un representante genuino del Humanismo renacentista del siglo XVI. Pero oigamos lo que dice: «El autor de la obra *De locis theologicis* pertenece a la pléyade de escritores del Renacimiento. No es tomista en la forma, ni en el estilo, porque Santo Tomás escribió como se escribía en su tiempo, y Melchor Cano escribe maravillosamente. No es tomista en filosofía, porque entre Platón y Aristóteles no se atreve a decidir. (...) En filosofía no desprecia la autoridad de Santo Tomás, pero tampoco la sigue (...). En resumen, todo lo que en el libro *De locis* no es teología pura, procede de fuentes distintas del tomismo (...). Su gloria está en haber puesto al servicio de la teología la ciencia profana y el criticismo de Vives» .

Actitud abierta ante la cultura humanista. Si en Vitoria encontramos una buena formación humanística y una incipiente influencia humanista que envuelve suavemente toda su Teología, en Cano se da ya un Humanismo mucho más consciente y maduro que inspira a ra-

dice su plan de reforma teológica. Para el taranconense el ideal propuesto es lograr la síntesis entre la sabiduría de los antiguos (Padres y grandes escolásticos, sobre todo San Agustín y Santo Tomás, las dos cimas de la Teología según él), y la elocuencia de los modernos (cultura humanista); entre la riqueza de la materia y de los contenidos teológicos, y la elegancia formal, buena disposición y método correcto; si se lograra este ideal de manera equilibrada se habría conseguido la ansiada reforma de la Teología. Su proyecto teológico lo expresa al comienzo de su obra cuando compara la aportación de los antiguos y los modernos: aquellos han proporcionado abundancia de contenidos, erudición y un rico contenido doctrinal; estos, por su parte, elaboraron el método científico para enseñar esos contenidos de manera más ordenada, fácil y cómoda, un nuevo arte que proporciona múltiples ventajas. Los primeros son superiores en la investigación de contenidos, pero los segundos les aventajan en orden disposición y claridad. Dicho lo cual añado, y este es el corazón de su idea: «Por consiguiente, el teólogo mediante la lectura de unos y otros volverá más plena la discusión escolástica, pues tomando de unos como la materia y de otros como la forma de la disertación será verdaderamente capaz de exhortar en la sana doctrina y de argüir a quienes la contradigan, lo que es el principal cometido del doctor cristiano. (...) El deseo de explicar esto me movió enteramente a proponerme una discusión sobre los lugares teológicos» .

En otro lugar a propósito a las exigencias un tanto desorbitadas de la moda humanista de escribir siempre con un estilo elegante y refinado, con un cierto desdén subsiguiente para el que no la siga, señala la dificultad de tratar sobre temas elevados a la vez con profundidad de contenido y elegancia de forma; en Teología pocos lo han intentado y conseguido: «Nosotros ciertamente hemos intentado ambas cosas, pues nos desagrada un caudal de palabras vacías en quie-

nes carecen de ideas; y tampoco nos convence la agudeza de las ideas si hay sequedad en el estilo. Respecto a la elegancia de nuestro discurso...» . De nuevo aparece la idea de unir la agudeza o profundidad de contenido con la elegancia de estilo literario, al escribir su gran tratado metodológico.

Que el ideal de Teología reformada consistiese en buena parte en esa unión entre «sabiduría escolástica» y «elocuencia humanística», no solo lo indica Cano al principio de su obra *De locis*, en esos Prólogos programáticos citados, sino que curiosamente aparece de nuevo al final de la obra, en un interesantísimo texto. Está comparando allí el método dialéctico-escolástico y el método retórico-humanista en la discusión teológica, y al incidir en la aridez y monotonía del estilo escolástico, afirma a modo de conclusión (de hecho estas palabras cierran el capítulo): «Aunque yo pienso que no sólo Santo Tomás sino también algunos otros autores de la Escuela, si hubieran cultivado unas letras más elegantes y hubieran querido expresar así lo que habían aprendido en la Escuela, con todo ornato y brillantez (*ornatissime splendidissime*) hubieran podido hacerlo. Considero también que los hombres estudiosos de la elocuencia, si no se hubieran apartado con horror de la formación de la Escuela (*scholae instituto*), sino que hubieran aprendido esta Teología y hubieran querido cultivarla, hubieran podido hablar con toda profundidad y abundancia (*gravissime et copiosissime*). Sin embargo, o bien complacidos cada uno con su propio estudio despreciaron a los demás, o bien nada hay completamente feliz, de modo que siempre echamos algo en falta. Y en verdad si se ha de optar por una de las dos cosas, preferiría sin duda una ciencia poco elocuente a una ignorancia locuaz. Pues aquellos ejemplos de disputa teológica perfectos en todos sus extremos sólo es capaz de suministrarlos quien haya unido la elocuencia con la sabiduría» .

Por lo demás esta apertura se manifiesta también en el amplio conocimiento y familiaridad, demostrado por Cano por doquier, con el mundo humanista. Especialmente a lo largo del *De locis* se comprueba fehacientemente que el taranconense ha leído detenidamente las obras de los principales autores humanistas: Erasmo, sobre todo, pero también Vives, Juan de Vergara, Melanchton; asimismo a Lorenzo Valla, Rodolfo Agrícola, Nebrija y otros. A la mayoría de los cuales cita expresamente con cierta frecuencia, a algunos otros no los cita expresamente pero resulta evidente su influjo, como es el caso relevante de Rodolfo Agrícola y su obra *De inventione dialéctica*.

De todo ello sale en claro que Cano no solo manifiesta una franca apertura a los nuevos valores culturales del Humanismo, sino que yendo más allá, pretende pasar de un clima de contraste a otro de armonía y colaboración mutuas. Evidentemente esto se refiere, como indicamos más arriba, a las buenas aportaciones de la cultura humanística (Humanismo cultural), no así a otros aspectos más de contenido e innovadores en el campo teológico, lo que hemos llamado Humanismo teológico, respecto del cual ejerce un criticismo importante en muchos puntos.

Pero si hasta aquí hemos reflejado la actitud general de Cano respecto a este Humanismo cultural. Veamos ahora la aceptación de muchas de sus buenas aportaciones en concreto. ¿Qué elementos o rasgos principales de la cultura Humanista son aceptados y asimilados en la tarea teológica por Cano? Esquemáticamente se podría ofrecer el siguiente elenco: 1) Elocuencia y buen estilo literario; el valor de la expresión lingüística florida y elegante; 2) la preocupación metodológica según la nueva Lógica humanística (acercada a la Retórica), que lleva a replantearse en cierta medida el método teológico y su renovación según los nuevos cánones culturales de moda; 3) la vuelta a las fuentes genuinas de la Teología, es decir, la preponde-

rancia del elemento teológico positivo (bíblico, patrístico, magisterial, etc.); 4) el gran interés por las lenguas bíblicas (latín, griego y hebreo), consecuencia de lo anterior y de la exigencia crítico-filológica de la cultura imperante; 5) el amplio uso de la Historia y el criticismo histórico en todos los campos (profano o civil, eclesiástico); este aspecto, a diferencia de Vitoria, es enfatizado y teorizado ampliamente sobre todo por Cano; 6) por último, otra exigencia más bien formal de la cultura y del gusto moderno: la concisión y brevedad del discurso, así como la amenidad y viveza de la exposición literaria, su mayor agilidad o flexibilidad estructural, tema este en el que continúa la progresión en un Melchor Cano maestro consumado. Estos rasgos se tratarán después al hablar de los elementos del Humanismo de Cano.

Quizá podemos aportar ahora algún dato sobre la exigencia de brevedad en el discurso impuesta por la cultura humanista, y que Cano, tan meticuloso siempre, parece tener muy presente al redactar su *De locis*; es solo un pequeño botón de muestra de las influencias humanistas, pero significativo a nuestro juicio. En efecto, constituía un reproche frecuente de los humanistas a los teólogos escolásticos el vicio de la prolijidad, es decir, el que sus obras fueran excesivamente largas y complejas, resultando pesadas e indigeribles para una sensibilidad esteticista y literaria como la de ellos. Esto queda de manifiesto en el siguiente pasaje: «Pero los teólogos escolásticos son minuciosos y prolijos (*morosi y prolixi*), incluso angustiosamente supersticiosos (*superstitiosi*), si bien se mira. Pero estos son vicios del carácter particular de cada cual (de las costumbres de los hombres), no de la Escuela. No obstante, la minuciosidad y esos defectos que se censuran a los teólogos tienen cierta explicación justa o razonable. Y es que al tratar de muchos y variados temas, no solo de manera general sino también de forma particular, no han podido abarcar todo en un discurso breve. De ahí los miles de artículos que esos critican,

y que si fueran de «adagios» no criticarían sino que admirarían. Claridad y brevedad no suelen ir juntas. Los que se empeñan en ser breves resultan oscuros; y así los teólogos que quisieron ser claros resultaron demasiado extensos. A esto hay que añadir que los teólogos discutieron a fondo muchísimos temas difíciles y oscuros que no se pueden desarrollar en pocas palabras. (...) La Escuela, en fin, sigue la norma de que los teólogos debatan cada tesis y su contraria, por lo que precisan de un discurso más amplio para exponer sus enseñanzas» . Es interesante señalar la ironía de Cano al aludir a la famosa obra de Erasmo Adagia.

Por esta razón Cano, aun tratando de justificar esta excesiva extensión literaria de la que adolece con frecuencia la Teología Escolástica, intenta por todos los medios buscar la brevedad y la concisión, teniendo así muy en cuenta los gustos humanistas de la época, y cuando se excede en este propósito enseguida presenta sus disculpas. Así dirá: «Nos afanamos efectivamente por la brevedad y ojalá no nos falle ese afán de brevedad. Falló, en efecto, a muchos: a unos pensando que eran breves, fueron prolijísimos, a otros esforzándose por ser breves, fueron oscurísimos» . Y también al finalizar el libro sobre la autoridad de la Historia (libro undécimo), que resultó más largo que otros, se excusa: «Lo anterior quizá ha sido expuesto más ampliamente de lo que el propósito inicial exigía; pero, sin duda, con mayor brevedad de la que debía al exponer materias tan importantes. En la explicación de la autoridad de la Historia humana -lo confieso- la amplitud de mi disertación fue muy extensa; pero entre los lugares teológicos, no había ninguno donde se presentara una materia de discusión más amplia o donde conviniera que yo trabajara con especial cuidado, diligencia y celo» .

Crítica al Humanismo teológico. Junto a la apertura general a los valores culturales humanistas, Cano adopta un importante criticismo tanto ante algunas exageraciones y actitudes humanistas en sede teológica como, sobre todo, frente a los contenidos fundamentales del Humanismo teológico. Una lectura atenta del *De locis* bajo esta óptica presenta una serie de objeciones o enmiendas críticas a aspectos secundarios o parciales, en unos casos, y también a algunos planteamientos de fondo, en otros.

En cuanto a los puntos más secundarios se trata de una serie de rasgos bastante característicos del ambiente cultural humanista, que aplicados al campo teológico de manera imprudente o poco equilibrada resultan nocivos o menos aptos en opinión del maestro salmantino. Este sería un primer bloque de consideraciones críticas, podríamos decir, de tono menor. ¿Cuáles son estos? 1) El esteticismo o un culto excesivo a la belleza y elegancia del lenguaje que lo sitúa como un valor primario en cualquier ocasión; 2) el prurito por la novedad y originalidad que lleva a considerar lo tradicional o lo anterior en el tiempo como no válido -rechazable- por principio, e impulsa a una actitud siempre progresista que pretende hacer tabla rasa de todo lo anterior; 3) la hipercrítica como disposición de fondo en todo y para todo, que lleva muchas veces a desconfiar y a buscar «peros» con cualquier motivo, sin que realmente haya fundamento sólido que lo justifique; 4) y, por fin, la ironía y la burla desconsiderada e irrespetuosa, como sistema de descalificación del contrario, en este caso la Teología Escolástica, que manifiesta una autosuficiencia y una actitud orgullosa impropia cuando se trata de temas serios .

En cuanto a las objeciones o enmiendas críticas de fondo al Humanismo teológico de la época, Cano, siempre atento a las innovaciones humanistas, señala con rigor en diversas ocasiones algunas

deficiencias y carencias graves que, en su opinión, no pueden ser aceptadas en Teología.

En primer lugar alude a una cierta actitud general de arbitrariedad y libertinaje (rechazo de toda disciplina y norma seria) en el trabajo teológico: «Pero los teólogos escolásticos son minuciosos y prolijos, incluso angustiosamente supersticiosos, si bien se mira.(...) Por otra parte, la así llamada angustiosa superstición es exactitud, no superstición. Es decir, entre nosotros no vale que se trate todo de cualquier modo, sino que es norma y decreto de la Escuela que todos los que debatan o escriban sobre Teología lo deben hacer dentro de ciertos límites y líneas prescritas. De ahí sus lamentos. A ellos les gusta la libertad, más aún, la arbitrariedad al hablar y escribir. A nosotros, cuando tratamos de Teología, nos horroriza todo libertinaje y atrevimiento. Pero este modo escolástico de debatir es espinoso, y un pie clavado de espinas no puede luego dar un paso; sin duda los pies de estos son delicadísimos, y a estos no les punzan los errores, pero sí les pincha la disciplina. Esta disciplina -como antes decía- la combaten aquellos con odio, porque es un arte que enseña a defender la Fe y a rebatir las herejías» .

Y, en otro momento, tratando de la autoridad de los Santos Padres, critica Cano el uso indiscriminado y carente de toda norma por parte de algunos humanistas; está aclarando Cano en este texto que la autoridad de uno o dos Padres no constituye un argumento firme de por sí, sino solo probable. Así afirma: «En este punto ha de hacerse una advertencia a quienes no aceptando ninguna norma de la Teología, sin embargo después de las -así llamadas- Buenas Letras, inmediatamente se dedican a la lectura de los Santos antiguos. Pues no se debe aprobar todo lo que en ellos se lea. Y conviene que nadie caiga en el error de pensar que si Ambrosio o Jerónimo hicieron o

afirmaron algo contra las costumbres y la doctrina de aquel tiempo eso mismo le está permitido a él» . En esta misma línea alude algunas veces a Erasmo y su modo de hacer Teología, criticándolo; así por ejemplo, sobre un testimonio de San Jerónimo, explica: «Tampoco se me escapa que Erasmo retuerce ese texto de Jerónimo, pero lo hace según su costumbre confundiendo todo a su capricho» .

En segundo término Cano critica el positivismo bíblico de los humanistas, que no admiten más que la fuente positiva escriturística, y se esmeran en su estudio según los métodos criticofilológicos, pero no admiten otras fuentes positivas, ni tampoco la razón filosófica como instrumento útil también en el estudio teológico. Así, en el libro sobre la Tradición Divina, después de tratar la teoría luterana de la Sola Scriptura y del rechazo apodíctico de la Tradición, afirma: «También Erasmo, a menudo en diversos lugares pero sobre todo en la Epístola nuncupatoria a las obras de Hilario, afirma justamente que es propio de la verdadera erudición teológica el no definir nada fuera de lo que está publicado en los Libros Sagrados; que todos los demás problemas se deberían postergar hasta el momento en que, ya sin espejo, veremos a Dios cara a cara» .

Y en otro lugar, al tratar de la función especulativa de la Teología, afirma: «Ni se debe oír a quienes tachan de curiosas las cuestiones escolásticas y critican la temeridad de la Escuela por osar pronunciarse en temas que están muy alejados de nuestra captación, y a definir tantas cosas que podrían ser ignoradas o quedar en la duda sin riesgo para nuestra salvación. Ponen ejemplos como los siguientes: qué distingue al Padre del Hijo, qué al Espíritu Santo de ellos dos; o qué diferencia hay entre el nacimiento del Hijo y la procesión del Espíritu Santo; si hay sólo un principio del Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo, o son dos. Piensan que lo propio del teólogo grande e ilustre es definir sólo lo que está dicho en la Sagrada Es-

critura, es decir limitarse a los principios de la Teología, y apartar la mente de las cosas que se derivan y se oponen. Qué significa la opinión de estos, es algo que no comprendo. ¿Hay nada más absurdo que pretender definir sólo los principios de una disciplina y dejar en la ambigüedad o ignorar las conclusiones derivadas de aquellos con un cierto y evidente silogismo? Si esto lo hiciera alguien en Geometría, en Física o en Astrología, seguro que se le tendría con toda justicia por muy necio» .

Y también cuando trata de defender la sana Teología frente a aquellos que rechazan toda función racional, explica: «Quien construye la Teología de tal manera que no tenga ningún vínculo de unión con la Razón Natural y mide todos los dogmas de la egregia disciplina con la sola Fe de las Escrituras, si persiste en esta opinión, y en tanto no se deje vencer alguna vez por la bondad de la Naturaleza, no podrá cultivar y proteger ni la Teología, ni la Fe, ni la Humanidad» . Pero al rechazar el error contrario, del racionalismo teológico que da preponderancia a las razones humanas, señala: «Para que haya verdadera y legítima Teología es necesario que se parta de la Fe, que es donde residen los principios propios de esta ciencia. Y toda la Fe se contiene en la autoridad de las Escrituras y de la Iglesia. Por eso podemos dar por bien demostrado cuán malamente pueden escribir o disputar sobre Teología quienes ignoran o rechazan los Libros Sagrados, las Tradiciones Apostólicas, los dogmas de los Concilios, los decretos de los Papas y la doctrina de los Santos Padres» . Es decir Cano aquí ataca a los malos teólogos escolásticos que se dejan llevar ante todo por la especulación racional. Pero al señalar la Teología positiva y sus diversas fuentes, no se refiere solo a la Sagrada Escritura, como Erasmo y los humanistas, sino que completa el cuadro con una visión comprehensiva mucho más amplia; añade todos los demás

lugares de autoridad: Tradición Divina, Concilios, Papa y Santos Padres.

Otro tema central del criticismo de Cano se refiere a la interpretación de la Sagrada Escritura y el uso desordenado del método filológico humanista. Según Cano para la inteligencia de la Sagrada Escritura, y subsidiariamente para su traducción a partir de las lenguas originales, la filología (la gramática) y el conocimiento de las lenguas bíblicas constituyen un instrumento necesario, pero no bastan por sí solos, como pretenden los humanistas, incurriendo en un cierto racionalismo gramatical; hace falta el elemento sobrenatural de la inspiración del Espíritu Santo y también el testimonio de la Tradición de los Antiguos para poder acertar. Sobre estas cuestiones tan importantes giraban en gran parte los debates Escolástica-Humanismo del momento. El taranconense aborda de lleno todos estos temas, y sus soluciones generalmente son un buen varapalo a la postura humanista. Bastarán algunos textos paradigmáticos de lo que decimos.

«Es un error grande el de los que piensan que ellos pueden entender o traducir la Escritura Sagrada sin un don peculiar del Espíritu Santo. (...) Pues la diligencia de los hombres presta erudición, abundancia léxica, pericia en muchas lenguas; pero si, en cambio, faltara al traductor de los libros sagrados un cierto espíritu peculiar, donado por la gratuita misericordia de Dios, no tanto con vistas a la utilidad personal del que lo percibe cuanto para utilidad de Iglesia, todas las cosas serán secas y frías, por más que hayan sido encontradas después de un prolongado esfuerzo y meditación; más aún, en una traducción llevada a cabo según el humano sentir y entender la mayor parte de las cosas serán falsas». Y sigue diciendo: «Y si la inteligencia de las Escrituras es un don de Dios, pero por otra parte nadie puede traducir las Escrituras, sino quien las entiende, se concluye entonces sin duda que nadie puede hacer una versión de las Sagradas

Letras a otra lengua sin una gracia peculiar de Dios. De otro modo, si el divino Jerónimo pensara que la abundancia léxica, la elocuencia humana, la pericia en las tres lenguas, y el conocimiento multidisciplinar de la realidad fueran suficientes, ya que él mismo se sabía abundantemente dotado de todas esas cosas, ¿por qué en la epístola a Desiderio suplica la ayuda de las oraciones de otros, para poder traducir a la lengua latina aquellos libros con el mismo espíritu con el que fueron escritos? Y más adelante afirma (Jerónimo): Marción y Basíldes y las demás pestes de herejes, no tienen el Evangelio de Dios, porque no tienen al Espíritu Santo, sin el cual es humano el evangelio que se enseña. Y no pensemos que el Evangelio está en las palabras de las Escrituras, sino en el sentido, no en la superficie, sino en la médula, no en las hojas de las palabras, sino en la raíz de la razón. Hasta aquí Jerónimo. Y si dice la verdad, entonces realmente nos obliga a creer que o bien el antiguo traductor vertió las Sagradas Letras [la Vulgata] con un peculiar don del Espíritu Santo, o bien la Iglesia latina desde muchos siglos atrás no ha tenido el Evangelio de Dios, sino el de un hombre» .

Junto a ello afirma Cano, en una argumentación contundente y brillante, que el criterio fundamental en la interpretación de la Escritura reside en el testimonio de la Tradición Patrística: «En la exposición de las Sagradas Escrituras la inteligencia unánime de todos los Santos Antiguos ofrece un argumento segurísimo a los teólogos (...) como quiera que el sentir de todos los Santos es el mismo sentir del Espíritu Santo» ; y añade: «Manda Pablo que quien ha recibido este oficio en la Iglesia (...) profetice según la Fe; esto es, que al explicar las Sagradas Letras no siga la agudeza del ingenio humano, ni la fuerza de la razón natural, sino que las interprete de acuerdo con la Fe recibida de los mayores y con la razón proporcional a esa Fe. Pues quizá se pueda explicar a los filósofos según la razón científica, inclu-

so sin recurrir a la Fe, pero los Libros Sagrados no podrías explicarlos de manera prudente sin la Fe y la doctrina de los mayores. (...) Con muchísima mayor razón no hay por qué considerar razonable a quien imagina algunas nuevas opiniones en los libros de los Apóstoles, según su personal ingenio, contrarias a los discípulos de los Apóstoles y a todos los antiguos intérpretes» .

Y por fin, concluye Cano: «La Iglesia ahora no juzga del sentido de las Escrituras por adivinación, sino que las interpreta según la tradición de los mayores. Pues así como si surge una cuestión de Fe el juicio de la Iglesia no ofrece nada nuevo al Pueblo Cristiano, sino que busca y sigue la antigua Fe de los mayores en ese tema; de idéntica manera, cuando existe alguna controversia acerca del sentido de las Sagradas Letras, no debemos esperar del juicio de la Iglesia ninguna interpretación nueva, sino la que, tras una profunda investigación, quede claro que es la inteligencia común de nuestros Padres» .

Pero quizá la objeción más importante planteada al Humanismo teológico se refiera al rechazo de la Razón filosófica en Teología. Para los humanistas la Teología debería consistir en una explicación sencilla y práctica de la Sagrada Escritura (en sus fuentes puras y según métodos filológicos), y todo lo que pase de ahí surge de una curiosidad malsana y perniciosa. Las complicaciones dialécticas o metafísicas de la Teología Escolástica no sirven para nada y alejan del verdadero espíritu del Evangelio. Melchor Cano dedica todo un libro del *De locis* (el noveno) a precisar la función que corresponde a la razón natural en la tarea teológica; después de analizar y criticar la postura de los que exageran el papel de la razón, pasa a hacer lo propio con la postura contraria de los que rechazan por completo la Razón natural en Teología. «El segundo error es el de aquellos que establecen todo solo con los testimonios de las Sagradas Escrituras, o alguna vez también con los de los Escritores Antiguos, y se oponen con repug-

nancia a los argumentos de Razón Natural como si fueran adversarios y enemigos de la Teología» . Que se trate de la razón filosófica lo afirma expresamente muchas veces a lo largo de la exposición; por ejemplo al exponer uno de los argumentos favorables a esta teoría: «los Apóstoles no tuvieron Filosofía, luego no es necesaria para el teólogo. Y si el Espíritu Santo enseñó toda la verdad según la promesa del Señor -como indica Juan- y en cambio no enseñó esas disciplinas, se sigue que no son útiles para el doctor cristiano, o mejor ni siquiera versan sobre la verdad».

Cano aquí refiere en directo este error a Lutero y sus partidarios, a los que refuta brillantemente con toda clase de argumentos, quienes rechazan la necesidad de la Filosofía en la tarea teológica, al mismo tiempo que expone cuál sea el concepto correcto de Filosofía y cuáles los límites que se deben observar en su uso . Son conocidas sin embargo las concomitancias doctrinales entre luteranos y humanistas en esta materia, y aunque Cano quiere evitar citar expresamente aquí a los humanistas, no dejan de aparecer referencias inequívocas a ellos. Por ejemplo: «Es sorprendente que Lutero, Felipe Melanchton y otros -a quienes no quiero denigrar aquí citándolos nominalmente junto a los herejes, puesto que todavía son considerados entre los católicos- no reprueben la elocuencia y cualquier estilo sublime de hablar . Pues es absurdo que a quienes agradan las ciencias de las palabras, les desagrade el conocimiento de las cosas» ..Es evidente que se está refiriendo principalmente a los humanistas. Y además lo que está señalando aquí Cano es la incongruencia de aceptar la razón gramatical o filológica, mientras se rechaza la razón filosófica o especulativa.

En el mismo pasaje, sin citarlo, está interpelando duramente a un famoso humanista (que no es otro sino Erasmo): «Pero -dice al-

guien- la peligrosa curiosidad y la excesiva osadía en explicar con palabras las cosas ininteligibles nos ha nacido del afán por el estudio de la Filosofía. Y este mismo autor, intentando evitar una conducta odiosa con excusas de gran estupidez y desvergüenza, añade que él no estima que se deba rechazar la Filosofía por completo. ¿Pero quién no se da cuenta del alcance de esta clase de falsa acusación, y a qué clase de persona corresponde? Desde luego no a un varón abierto, sencillo, sincero, justo, honrado; sino más bien a alguien ambiguo, oscuro, astuto, falaz, malicioso, hábil, taimado, capcioso. No nacen -créeme- los vicios del afán por el estudio de la Filosofía, sino del error y de la ignorancia. (...) ¿Qué significa aquella frase de que él no estima que se deba rechazar la Filosofía en su totalidad? ¿Pues qué parte de la Filosofía condena? ¿Acaso, como Lutero, la que contempla y discierne? Que avive y escrute su inteligencia para ver qué idea, forma y noción de Filosofía hay en ella. (...) Finalmente, Agustín opina que debemos ser precavidos ante la investigación indiscreta de la naturaleza y cierto amor desmesurado a la sabiduría terrena, pero no ante la verdadera Filosofía que consiste en un amor moderado a la sabiduría». .

En otro lugar, apoyándose en la autoridad de San Agustín, afirma que hay muchas cuestiones filosóficas que son muy útiles para la Teología, mencionando en este caso expresamente a Erasmo y los humanistas como detractores de este tipo de disciplinas: «Agustín mismo afirma que quien ignora estas cosas tampoco puede indagar ni discutir nada rectamente ni sobre Dios ni sobre su alma. Por consiguiente, esas cuestiones físicas y metafísicas no deben ser expulsadas de nuestra Escuela, ni tampoco aquellas que a Erasmo y a los demás de su cuerda les parecieron vanas e incluso sofísticas» .

En diversas ocasiones ofrece Cano un testimonio del mayor interés sobre ciertos ambientes universitarios humanistas que eran refractarios al uso de la Filosofía: «Por eso veo con asombro que se haya introducido incluso en algunas Universidades católicas (Gymnasiis catholicorum) la norma de rechazar las razones humanas en la discusión teológica. Desde luego sería un gran perjuicio para la ciencia eclesiástica si tal costumbre prevalece. Pues, si el asunto progresa en esa dirección, habrá óptimos y brillantísimos teólogos que recuerden de memoria muchas citas, y se habrán convertido en elencos e índices de libros, como se reprocha a los jurisconsultos». De nuevo aquí le sale a Cano la vena irónica.

Por otro lado, con mucha intención Cano se complace en mostrar la contradicción en la que incurren los humanistas al rechazar la razón filosófica (o discursiva) en Teología, con una especie de fobia casi enfermiza, mientras defienden enfervorizadamente la razón gramatical o filológica. Citando a San Clemente afirma: «Además -dice- será necesario para el teólogo distinguir las palabras que en las Escrituras ofrecen dos significados, para que ni engañe ni sea engañado por el doble sentido. Pero esto no se podría llevar a cabo sin el auxilio de la ciencia gramatical. Y una vez admitida la Gramática, ¿por qué no la Dialéctica? ¿por qué no la Filosofía? ¿Acaso los gramáticos quieren reivindicar para sí solos la Teología, y excluir de su participación a todos los demás: dialécticos, físicos, astrónomos, geómetras? Ya que consta que esto es falsísimo, es necesario confesar que las disciplinas humanas son muy útiles para el teólogo» .

Y en otro lugar, recogiendo la objeción humanista contra el uso de la Filosofía de que los Apóstoles no se sirvieron de ella en su predicación, aludiendo sin duda al prurito, tan propio del ambiente humanista, de volver a la sencillez del Evangelio y de la Iglesia primitiva, afirma: «Los Apóstoles no estuvieron versados en ciencias huma-

nas. Lo reconozco. Cristo no les enseñó Geometría, Astrología o Física. Nuevamente lo concedo. El Espíritu Santo les enseñó toda la verdad, pero no les enseñó Filosofía, Aritmética o Geografía. Esto también es verdad. Cristo y los Apóstoles nos transmitieron no el Arte Dialéctico, sino el pensamiento desnudo que se protege con la Fe y las buenas obras. No lo niego. Por consiguiente estas ciencias no son provechosas para el doctor cristiano. Esto es, en verdad, lo que invariablemente niego» . Hasta aquí el planteamiento de la cuestión. La respuesta de Cano es por demás elocuente y astuta: «Ciertamente el Espíritu Santo, como dice Clemente, inspiraba plenamente a los Apóstoles todas las cosas que eran necesarias para entender la Sagrada Escritura y para enseñar a los hombres de cualquier condición. Nosotros, en cambio, los que no tenemos este peculiar don del Espíritu, si somos ignorantes o incultos en las letras humanas, ni siquiera podremos percibir con verdad las divinas, ni ser doctores perfectos en la Iglesia. Además Cristo y los Apóstoles no nos enseñaron las ciencias humanas para que nuestra Fe no se apoye en la sabiduría de los hombres, sino en la fuerza de Dios. Y no quisieron enseñar otra cosa que lo necesario para la salvación. Por lo demás, si gusta el ejemplo, ignoremos la Gramática, ya que los Apóstoles no fueron gramáticos. Seamos incultos, porque los Apóstoles no fueron elocuentes. No llevemos nada preparado expresamente y meditado con reflexión, ya que los Apóstoles hablaban muy sabiamente de modo espontáneo y sin preparación para vencer del todo a los herejes, a los filósofos y a los tiranos. (...) Pero sin duda, hay ciertas verdades humanas que, aunque no fueron enseñadas a los Apóstoles, sin embargo nosotros las aprenderemos muy útilmente» .

En definitiva Cano se esfuerza con la mayor diligencia en mostrar la necesidad de todas las disciplinas humanas, pero más en concreto del uso de la razón filosófica en Teología, poniendo de relieve así el

grave error del Humanismo teológico que la rechazaba de plano y admitía solo la Gramática. Se trata quizá de la objeción crítica de mayor calado que Cano y los salmantinos oponen al Humanismo, porque afecta a la concepción misma de la Teología y a su función dentro de la Iglesia. A demostrar este importante aspecto dedica Cano todo el interesante libro noveno del tratado De Locis.

Como muestra positiva del pensamiento de Cano, frente al anti-racionalismo filosófico de los humanistas podemos, por fin, proporcionar este magnífico texto: «Consideramos un gravísimo error cerrar los oídos a la Razón Natural, si alguna vez es aducida por los teólogos. Pues si en alguna ocasión el teólogo debe filosofar sobre asuntos humanos, lo que ciertamente ocurre -a no ser que pensemos que se le ha extirpado su humanidad-, pregunto yo ¿cúal es la causa de que en Teología rechacemos los argumentos racionales? ¿Quizá para que parezca que las cosas divinas no necesitan de la asistencia humana? Supongamos que no la necesitan, esto es, mientras se mantienen dentro de sus fronteras divinas. ¿Acaso queremos que el teólogo se limite a ser diestro solo de los asuntos divinos, y que se equivoque y vacile, o ande como ciego y alucinado en las cosas humanas? Una vez suprimida la razón del alma, ¿qué diferencia hay, no digo ya entre un aldeano y un teólogo, sino entre este y un animal, o incluso una piedra, un tronco u otra cosa parecida? ¿Qué mente será esta, o más bien, qué razón puede ser razón de hombre, si no tiene Filosofía, ni Dialéctica, ni ninguna clase de formación racional humana?» .

Una última objeción de fondo contra el Humanismo teológico, muy típica de su espíritu de autonomía e individualismo, es el rechazo de toda Autoridad Eclesiástica; o por lo menos, su omisión casi sistemática. Recojamos algunos casos significativos, en su mayor parte referidos a Erasmo. Sobre la autoridad del Papa, afirma:

«Erasmus de buena gana abraza esta opinión a propósito de una carta de Jerónimo a Dámaso. Es más, en el libro *De ratione verae theologiae* dice que abren una ventana para ruina (ad perniciem) de la verdadera piedad quienes enseñan que el Romano Pontífice no puede errar cuando define sobre la Fe o las costumbres». Y sobre el primado pontificio: «Comprendan ya los fieles desde ahora (...) las maquinaciones de aquellos que afirman que la monarquía del Obispo de Roma empezó después del tiempo de Jerónimo», afirmación que parece referirse a Erasmo, entre otros.

Y en otro lugar tratando de que los Concilios Provinciales confirmados por el Romano Pontífice no pueden errar en la Fe, aduce Cano la opinión equivocada de Erasmo: «Con esto se rebate la calumnia de Erasmo. Después de decir, en sus *Annotationes super Epistolam ad Romanos* que él no se sometía al Concilio de Milevi ni a otros Provinciales parecidos, añade: Si alguien insiste en que hay que guardar cuanto en ellos se decreta, citaré algunos de sus dogmas, que la Iglesia hoy tiene por heréticos. Hasta aquí Erasmo. Pero el Concilio de Milevi fue confirmado -como dijimos-, y por tanto el cristiano lo tiene que acatar. Pero aquellos a los que se les atribuyen doctrinas heréticas no fueron confirmados»; poniendo así de relieve la falta de precisión y disciplina típicas de los humanistas, que no tienen la suficiente perspicacia para distinguir bien las materias y los modos; en este caso para oponerse a la autoridad de la Iglesia y ejercer ese tipo de autosuficiencia y libertinaje que tanto les agradaba en materias teológicas.

Y, por último, también Erasmo pretende rechazar la fuerza del testimonio de los Santos Padres, esgrimiendo la razón de que la mayoría se oponen a la doctrina de la Inmaculada Concepción de la Virgen, que sin embargo tiene la Iglesia como más probable. Afirma Cano: «He aquí el argumento decisivo por el cual Erasmo estima que

no se le debe abrumar, ni siquiera por el testimonio de todos los Santos, si alguna vez estuviera en desacuerdo con todos. Avala su opinión también aquella razón de que todos los Santos, excepto los autores sagrados que escribieron los libros canónicos, produjeron sus libros con espíritu humano. Pues si ellos mismos hablaron también inspirados por el Espíritu Santo, nada parecería impedir que sus libros fueran considerados como canónicos. Así pues es poco firme este lugar donde se contiene la autoridad de los Santos; la verdad humana no puede ser firme y segura, pues todo hombre se puede engañar» . Dejando al margen otras consideraciones, lo que ahora nos interesa resaltar es que efectivamente para Erasmo ni siquiera la autoridad de los Santos Padres en su conjunto constituye una regla firme en la tarea teológica, buscando como siempre una escapatoria y acudiendo a un nivel de máximos para aceptar la autoridad; si no es infalible entonces puedo disentir cuando me parezca oportuno.

Todo ello es indicativo de que el Humanismo teológico en general rechazaba cualquier referencia objetiva de autoridad, fuera de la sola Sagrada Escritura. Se pone así de manifiesto que la Iglesia y su Magisterio autoritativo no es el instrumento divino que transmite, enseña y defiende la verdad de la Fe a través del tiempo, y por tanto constituye la norma segura de referencia para la Teología, sobre todo en las dudas y controversias de Fe y costumbres. La eclesiología de Erasmo se muestra así deficiente y superficial en puntos de importancia; en cambio, Cano se esforzará en fundamentar bien en sus «*loci theologici*» este aspecto eclesiológico, que sin duda está ausente en el Humanismo; esta constituirá otra de las objeciones críticas fundamentales de Cano y los salmantinos frente al Humanismo teológico del momento. Ciertamente es uno de los campos en el que la Teología católica del siglo XVI estaba poco madura, y donde las dudas y controversias en puntos importantes requerían todavía una clarifica-

ción. Los salmantinos espoleados por la controversia luterana se esforzarán denodadamente en elaborar este sector teológico que los protestantes explotaban y confundían más aún. Pero hay que decir que el Humanismo aquí no hizo ninguna aportación seria, sino más bien al contrario parecía hacer el juego a las teorías protestantes. Una vez más se ponía de relieve su falta de hondura y de profesionalidad teológicas. Es por ello que Cano y la Escuela de Salamanca no podían admitir los planteamientos insuficientes y débiles del Humanismo teológico, y así ejercen en este punto, como en los anteriormente señalados, una fuerte criba crítica para contrarrestar las importantes lagunas existentes en el campo humanista .

Concluyendo, podemos resumir esquemáticamente las objeciones de fondo que Cano alega al Humanismo Teológico: rechazo de su arbitrariedad y libertinaje desmesurados; rechazo del positivismo bíblico; insuficiencia de los métodos crítico-filológicos en la interpretación de la Sagrada Escritura; afirmación del papel de la razón filosófica o especulativa en el quehacer teológico; afirmación de la autoridad de la Iglesia en la transmisión de la fe común.

Elementos específicos del Humanismo de Cano. No obstante esa dura crítica a algunos aspectos del Humanismo que se entromete indebidamente en la Teología, hay que afirmar que Cano fue un gran «humanista» de su época. Podremos percibir en este apartado que la Teología de Cano no se puede entender en absoluto sin las importantes aportaciones de la corriente humanista que contribuyen de manera esencial a la verdadera renovación de la Teología de la época moderna. Pero, al mismo tiempo, podremos percibir también que dicha renovación, fecundada por el Humanismo, no se efectúa sin la genialidad y originalidad de unos teólogos de gran talla, que supieron asimilar los aires culturales del momento, pero no de una manera servil

o acrítica, sino integrándolos en un conjunto armónico y equilibrado, por tanto evitando algunos peligros y excesos que hubieran esterilizado de raíz esa buena semilla cultural para la reforma teológica que estaba en marcha. El secreto del éxito, indiscutible desde el punto de vista histórico, estuvo a mi juicio en esa prudente unión entre las mejores esencias teológicas medievales y las excelentes aportaciones de la cultura humanista, sin que por ello el producto resultante -la nueva Teología renovada- dejase de ser «verdadera Teología» en el sentido más profundo del término.

De este modo la reforma de la Teología se hizo desde dentro de la propia Teología, por sus mejores profesionales, y no por advenedizos bienintencionados que carecían por completo de la necesaria competencia y suficiente base teológica, y que por tanto ponían en entredicho el éxito de la operación al supeditar los verdaderos valores teológicos a otras consideraciones menos esenciales, e incluso perjudiciales a veces. La inexorable ley histórica del péndulo conducía fácilmente a exagerar ciertos elementos culturales como eran los métodos filológicos, el esteticismo formal, o las modas retóricas, en detrimento de una concepción seria y equilibrada de la Teología misma.

Sintéticamente los elementos de la Teología humanista de Cano son los siguientes: 1) Amplia erudición de fuentes y autores clásicos del mundo grecorromano; 2) cuidado esmerado de la forma latina clásica de corte ciceroniano; 3) conocimiento y recurso a las lenguas bíblicas; 4) estilo formal moderno que supera la aridez y sequedad de la estructura escolástica, en favor de una claridad y agilidad estilística mucho más adecuada a los tiempos; 5) Teología positiva que abunda en el recurso primario a las fuentes teológicas críticamente elaboradas; 6) preocupación esencial por el método teológico renovado según las sugerencias de la Lógica humanista (aproximación Dialéctica-

Retórica), dando lugar a una elaborada teoría de los «loci theologici»; 7) presencia de un auténtico sentido crítico histórico en todo el trabajo teológico.

Encontramos en Cano, en efecto, una amplísima erudición de autores clásicos grecorromanos que utiliza con profusión en toda su obra. Podemos ofrecer, a título de ejemplo, el siguiente cuadro tomado de las citas explícitas del *De locis* y de las *Relecciones*: los autores más citados son Aristóteles (79), Flavio Josefo (57), Cicerón (39), Platón (14), Herodoto (12). Siguen en frecuencia Plinio (7), Quintiliano (6), Tito Livio (6); Diógenes Laercio (3), Horacio (2), Cesar (2), Píndaro (2), Varrón (2), Porfirio (2), Galeno (2), Plutarco (2). Por fin, aparecen alguna vez citados entre los más conocidos: Séneca, Ovidio, Jamblico, Juvenal, Lucrecio, Salustio, Ausonio, Lactancio, Valerio Máximo, Pomponio Leto, Euclides, Demóstenes, Dionisio de Alicarnaso, Eurípides, Ptolomeo, Egesipo, Pitágoras y otros.

Pero no interesa tanto la cantidad como la cualidad. No ¿quienes cita? sino ¿cómo cita? ¿cómo o hasta que punto influye el humanismo clásico en Cano? Al hablar de las malas traducciones de la Escritura, por ejemplo, invoca aquel precepto horaciano (*De arte poética*, 133): «Procurarás no verter palabra por palabra, como fiel traductor»; o también a Cicerón: «¿Y cómo es que Cicerón, en el libro tercero *De finibus*, afirma que los traductores poco elegantes suelen traducir el texto palabra a palabra?». Y sobre el mismo tema: «En efecto, también en la traducción de las Sagradas Escrituras tuvieron en cuenta aquello que fue dicho por Cicerón sobre la norma de la traducción, a saber, que no deben ser contadas las palabras, sino sopesadas, y que se debe poner en correspondencia sentido con sentido de tal manera que, en la medida en que resulte posible y permitido, la inteligencia del lector se vea facilitada también con el abandono, a veces, del cuidado por las palabras». Y en otro lugar, hablando del sentido de la

Tradicón divina, en un momento de su plan de argumentación, utiliza con profusión citas clásicas: «Esa práctica, en efecto, de transmitir algunas cosas a los discípulos no por escrito sino de palabra sabemos que en la Antigüedad también fue observada por los filósofos. Desde luego Pitágoras formó de ese modo a sus discípulos. (...) Galeno afirma que los antiguos físicos conservaron sus artes transmitidas como de mano en mano de los antepasados. Cicerón en *De legibus* piensa que en la República se deben tener en consideración las costumbres y no todo debe ser sancionado por la escritura; y en el mismo libro estima asimismo que los ritos sagrados se conservan mejor en la República, si recibidos de los antepasados se comunicaran sin interrupción en el seno de las familias. César en *De bello galico* escribe que los druidas consideraron sacrílego el confiar a la escritura las reglas de su arte». Y un poco después: «¿Porqué, como dice Cicerón, se transmiten en la República más fácilmente las costumbres por tradición? Porque si todas las cosas se pusiesen por escrito, resultarían molestas y el código de leyes y de doctrina nos abrumaría por su tamaño y magnitud» .

Otros testimonios de Cicerón: «Los hombres doctos no suelen argumentar lo que está claro y en lo que no hay controversia. Pues -como dice Cicerón (*De natura Deorum*, 3,9)- la evidencia se atenúa con la argumentación». Asimismo: «Y si parece bien crearemos palabras nuevas, si es preciso. A las cosas nuevas, dice Cicerón, hay que ponerles nombres nuevos». También: «Pues un dialéctico agudo, como dice Cicerón, tiene que ver no lo que dice cada uno, sino lo que debe decir». Y refiriéndose a M.F. Quintiliano: «Pues ¿quién soportaría a aquellos que -como dice Quintiliano- mientras zahieren la impericia de los copistas ponen al descubierto la suya? .

En multitud de ocasiones utiliza citas de los grandes filósofos griegos: «Además, Platón en la República (2,19) afirma que se ha de luchar con todos los medios para que no se diga que Dios -siendo como es bueno- es causa de males; de otro modo, Dios entraría en contradicción consigo mismo, mandando creer cosas contrarias a sus leyes». Y la autoridad de Aristóteles es también utilizada con especial frecuencia; así por ejemplo: «A estos brevemente respondemos que nosotros con frecuencia no seguimos el orden de la naturaleza, sino que tenemos más bien en mente el orden del pensamiento humano. Es de todos conocido lo que Aristóteles siempre aconseja: que vayamos de las cosas más conocidas a aquellas que lo son menos». «Más aún, las pláticas morales no pueden ser perfectas si se hacen sólo en general y no en particular, como señala Aristóteles en su Ética a Nicómaco (2,7)». Sobre el estilo literario: «Hago uso con gusto de la lengua escolástica sin temer por ello la crítica de los gramáticos. Además, como dice Aristóteles, a veces se deforman asuntos muy importantes con el brillo de las palabras y el adorno de un cuidado excesivo».

En otros casos alude Cano a ejemplos de la mitología clásica para ornamentar su discurso, como la intrincada dificultad de dilucidar los años del reinado de Josué, dado los frecuentes errores numéricos que la rodean: «Esta argumentación es hasta tal punto difícil y obscura que de ningún modo, o con mucha dificultad, puede refutarse. En efecto, tanto en la Historia sagrada como en la profana han sido alterados tantas veces los números por error de los copistas, que el que quiera restituirlos a su verdadero cómputo no digo yo que anda por lugares arduos y escabrosos, sino que fatalmente entra en un laberinto inextricable de donde no podrá salir ni con el hilo de Teseo». Es conocido que Teseo fue un héroe griego, hijo de Egeo, quien para

matar al Minotauro que vivía en una morada laberíntica, se sirvió de un ovillo de hilo para guiar sus pasos y poder salir luego con éxito de los oscuros laberintos de aquella mansión .

Otro caso interesante de lo mismo. Habla Cano de la objeción de que los filósofos han sido siempre embaucadores y detractores de la doctrina cristiana, por tanto no se les deberá dar crédito en Teología. «En estos y otros argumentos parecidos se fundamenta aquel viejo error que, enterrado ya hace tiempo y sin ninguna base, intentó resucitar Lutero para así condenar a renglón seguido a los demás escolásticos y, sobre todo, a Santo Tomás, como si hubiera sido responsable de la preponderancia de Aristóteles, devastador de la sana doctrina, así se expresa contra Latio. Sin duda, a ejemplo de Domiciano, cree que los filósofos deben ser expulsados no solo de la Urbe, sino del Orbe» . Evidentemente con esta referencia al mundo Clásico Antiguo alude Cano al edicto por el que el emperador Domiciano (93-96) inició la persecución de los cristianos, no solo en Roma sino en todo el Imperio. Hemos procurado espigar solo algunos ejemplos significativos del tema que nos ocupa, pero sería superfluo insistir más en ello; las citas podrían multiplicarse hasta el infinito. Basta leer con detenimiento el tratado *De locis* para percatarse de la admirable cultura clásica de Cano, así como de la habilidad y buen tino con que la maneja para dar lustre a la labor teológica, de tal manera que podría afirmarse que constituye una cima señera del Humanismo renacentista español.

El segundo elemento del Humanismo de Melchor Cano lo constituye el cultivo esmerado de la forma latina clásica que destaca muy por encima de la media de los teólogos contemporáneos. En efecto, en sus obras se pone de manifiesto la excelente dicción latina de la que hace gala, respondiendo así con los hechos a la moda cultural humanista, que reprochaba duramente a los escolásticos su latín bár-

baro y desmañado. El mismo Cano testimonia que este obstáculo había supuesto en ocasiones el que algunas obras teológicas, por lo demás de profundo contenido, hubieran sido rechazadas por el público culto humanista: «Sobre este asunto (la autoridad del Romano Pontífice) Cayetano ha dicho muchas cosas en diversos lugares. (...) Sin embargo, consideramos conveniente tratar de nuevo esos mismos temas, dado que en la actualidad no ha convencido en absoluto a los varones doctos e inteligentes, ya sea por la oscuridad propia de su estilo, o bien porque quizá se lee con poco interés por la mayoría».

A este respecto ha habido siempre unanimidad entre los autores al reconocer el buen estilo latino de nuestro autor. Sirva de botón de muestra las aseveraciones de un Menéndez y Pelayo: «Por esto y por las formas elegantísimas de su libro, tan ciceroniano como los de Lactancio, y dechado de orden, de claridad y de concisión, han puesto siempre sobre su cabeza el libro *De locis* nuestros teólogos» .

Resultan clarificadores algunos pasajes sobre el particular en los que Cano declara cuál sea su mente; así por ejemplo hablando de la exagerada exigencia de algunos humanistas acerca de la elegancia del estilo literario, hasta el punto de descalificar cualquier escrito que no observase estrictamente sus normas, afirma: «Todo lo que he dicho no tiene como objeto el arrogarme la ciencia de las cosas, (...) sino el que ningún partidario del lenguaje más pulido me exija en la disputa escolástica un estilo puro, y menos aún embellecido con los adornos de los retóricos. Ciertamente lo que pretendo es suavizar a la Escuela, pero no me atrevo a suprimir sus propias palabras ni sus expresiones peculiares. Y aunque deseo disputar de una manera más elegante que los nuestros [los escolásticos] suelen hacerlo, no debo, sin embargo, acarrear a los teólogos un doble trabajo: uno en la comprensión de las ideas y otro en el de las palabras. A quienes me lean les confieso brevemente mi forma de pensar más íntima: no de-

seo que quien haya de conseguir por mi medio la forma de disputar en teología, entienda con dificultad mis escritos y requiera a un gramático (filólogo) como traductor para llegar a entender al teólogo» . Este prólogo introducido, muy probablemente con posterioridad, al comienzo del libro segundo del *De locis*, (después de un magnífico prólogo general al comienzo de todo el tratado), parece insinuar que intentaba salir al paso de un cierto reproche de sus mismos colegas relativo a su difícil latín; sin embargo esta declaración de intenciones es desmentida por los hechos en la mayoría de los casos: su lenguaje latino es elevado en general y presenta no pocas dificultades de interpretación.

Otro texto enormemente clarificador y directo sobre el tema es el siguiente: «Hago uso con gusto de la lengua escolástica sin temer por ello la crítica de los gramáticos. Además, como dice Aristóteles, a veces se deforman asuntos muy importantes con el brillo de las palabras y el adorno de un cuidado excesivo. Esta es la razón de que use a veces ese modo de hablar conocido en la Escuela, para que los teólogos de la misma no se mofen de mí con razón, como de algunos que hablan un latín exquisito. Yo sé, sin embargo, que ideas profundas dichas con palabras poco elegantes ofenden el oído, sobre todo de los más delicados, por eso procuro cuidar la pureza de mi dicción, sin hacerla ni odiosa ni demasiado exquisita, sólo que evite la rudeza inelegante de algunos» . Se observa claramente como Cano en la cuestión estilística se ve forzado a guardar un cierto equilibrio para no desagradar ni a unos ni a otros (humanistas remilgados, o escolásticos toscos); aunque se puede decir, en mi opinión, que se pasa más bien por ser demasiado estilista que por lo contrario. Y no deja de sorprender, digámoslo de pasada, que esta importante declaración de principios la hace Cano a modo de cuña (o de excursus), cuando

está tratando del uso del derecho canónico en Teología, materia con la que no tiene nada que ver.

Los humanistas, como es conocido, criticaban en general los tecnicismos del lenguaje escolástico, como algo que no se avenía bien con la lengua del Lacio, y además les parecía en la misma línea que todo lenguaje que no fuera inteligible de forma común era un fraude lingüístico. Como que, como acabamos de ver, confiesa su propósito de utilizar la terminología escolástica (en sus aspectos técnicos o especializados), en la práctica no siempre lo hace, y sobre todo se puede comprobar como siempre que entra en este terreno pide excusas al público humanista que le lea. He aquí algún ejemplo significativo; tratando de que la razón formal de la Fe no es la autoridad de la Iglesia, afirma: «Los contenidos escolásticos mismos arrastran consigo las formas de decir escolásticas, y los latinos deben disculparnos esos vocablos que una prolongada costumbre escolar ha vulgarizado, pues, en verdad, aquí no perseguimos tanto el belleza de la expresión como la claridad de la discusión». Y otro caso: «Quien dispone un fin, concede también los medios para lograrlo. Y como es este un axioma filosófico, muy usado también por los teólogos, ruego a los más latinos me permitan alguna vez hablar con los míos a mi modo; pues aunque solemos nosotros hablar con estilo más adornado, nos gusta a veces, para exponer sentencias que recibimos de los escolásticos, emplear sus mismas palabras, no vaya a parecer, si la forma de decir es muy distinta, que disentimos de la Escuela». Y discutiendo sobre la dificultad de los posibles errores del magisterio papal y su solución: «Más bien se debe afirmar que el error puede ser de dos tipos: uno personal y otro judicial. Y no debemos despreciar los vocablos propios de la Escuela, aunque sean menos latinos, sino que hemos de preferir utilizar las palabras claras, a las brillantes, como dice Agustín». Y por fin: «Hemos dicho más arriba que un pecado es in-

cluido de dos maneras en su género y especie; de un modo, formal y directamente; de otro modo, material y reductivamente. Suplico que me concedan la venia los latinos, si echara mano de términos poco latinos» .

El tercer elemento específico, muy significativo del talante humanista de Cano, sería el buen conocimiento del hebreo y griego, así como su uso frecuente, no solo en campo bíblico. No olvidemos que Cano recibió una excelente formación clásica, no solo en la Facultad de Artes Salmantina (1520-1525), donde ya reinaba un buen ambiente humanista, sino también y sobre todo en San Gregorio de Valladolid (1531-1542), que se distinguió ya en esta época por su acogida entusiasta de las nuevas corrientes humanistas y espirituales. Posteriormente ejerció la primera cátedra de «Santo Tomás» en la Universidad cisneriana de Alcalá (1543-1546), en la que el clima humanista general rayaba a gran altura, especialmente en su magnífica Facultad de Artes, donde enseñaban los mejores helenistas y hebraístas -muchos de ellos judíos- del momento. En este centro académico se dio una fecunda colaboración entre teólogos y humanistas, expresamente pretendida por Cisneros, que produjo la primera Biblia Políglota del mundo. Un talento superdotado e inquieto como el de Cano, con toda seguridad, no quedaría al margen de sus importantes influencias.

Pues bien, a lo largo de todo el libro segundo del *De locis* queda puesto de relieve su buen conocimiento de las lenguas bíblicas, con ocasión de múltiples problemas bíblicos y exegéticos concretos. Pero si queremos fijarnos en algún texto central sin duda deberíamos acudir al capítulo 15 de dicho libro, dedicado por entero a mostrar la utilidad de las lenguas bíblicas en la labor teológica. «Y para tratar de evitar la aversión de aquellos que pueden calumniarnos bien como pobrecillos y bárbaros, carentes de las Buenas Letras, bien incluso

como envidiosos reprensos de los trabajos ajenos, yo proclamo con toda sinceridad que en el conocimiento de las lenguas se encuentran muchas ventajas para entender las Sagradas Letras. ¡Tan lejos me hallo de perseguir la pericia de las lenguas!» . No es presumible que Cano descuidase este estudio después de una confesión tan paladina. Así en el citado capítulo quince examina detenidamente hasta ocho ventajas o usos concretos de las lenguas bíblicas en Teología. Al hacerlo hace gala de un manejo envidiable de estos subsidios bíblicos, descendiendo al detalle de los casos concretos en los que utiliza el griego y el hebreo con soltura .

Pero se pueden encontrar otros muchos textos en lo que aparece claro lo que indicamos. Así por ejemplo, en un momento dado parece corregir la Vulgata en base al texto griego de los LXX, apoyando a San Agustín que seguía la versión griega . También al afirmar la maldad intrínseca de la mentira, afirma: «Por lo que respecta a la tercera razón, esta es la respuesta: que allí la ironía es entendida por Aristóteles como cierta sutileza torpe y, además, disimulada y astutamente preparada para burlarse. En efecto, el verbo griego ἔιρωνεῖν / «eironeumai» (ironizar) a veces es lo mismo que burlarse sutilmente. Y Sócrates fue en todas sus palabras un simulador, al que los griegos denominaban εἰρωνεύων (fingidor), no sólo sin vicio sino incluso con alabanza» . Algo parecido ocurre al discutir sobre el significado de la palabra Testamentum y sus equivalencias en latín, griego y hebreo: «Entre los latinos la palabra “testamentum” (testamento) significa a veces pacto y promesa.(...) Consta también que entre los griegos la palabra διαθήκη (diazéke) a veces significa propiamente testamento, en otras ocasiones pacto, alianza y promesa, como prueba Budé (...). También el vocablo hebreo “Berith” , que figura en Éxodo 24 y Jeremías 31, aunque frecuentemente signifique pacto y alianza, de vez en cuando sin embargo deriva hacia la signifi-

cación de testamento, como hace Jerónimo, en el capítulo noveno de Zacarías, y también en el Salmo 44, que traduce la palabra "Berith" por "testamento". Más aún, aunque Aquila siempre traduce esa palabra por pacto, los Setenta sin embargo de ordinario lo hacen por testamento, como atestigua Jerónimo» .

No solo en el libro segundo, sobre la Sagrada Escritura, sino que la pericia de las lenguas bíblicas aparece a lo largo de todo el tratado De locis. Al tratar del Romano Pontífice como juez supremo de la Iglesia, aduce el texto veterotestamentario de Deuteronomio 17, 8-13, en el que se manda referir las causas difíciles al Juez Supremo o Sumo Sacerdote cuya sentencia tiene un valor absoluto; y añade: «Pero afirma Bucero que estas cosas serán verdaderas si las ha mostrado de acuerdo con la Ley. Así lo dice Moisés: Harás todas las cosas que te hayan enseñado según su Ley. Aquí, ante todo -como estos hacen frecuentemente contra nosotros- de buen grado los remitimos a la verdad hebrea. Los Setenta tradujeron de este modo: Harás según la palabra que te hayan dicho desde el lugar que eligió el Señor tu Dios. Y procurarás con esmero obrar según todo lo que hubiere sido establecido para ti; obrarás según la Ley y según el juicio que se te hubiere dicho. Y Santes Pagnino tradujo así: Obrarás según el discurso de la palabra que te anunciarán y cumplirás todas las cosas que te enseñarán. Obrarás según la palabra de la Ley que te enseñarán, y según el juicio que dictarán para ti. En donde se ve que Moisés no ordena que crean a los sacerdotes si han juzgado según la Ley, sino más bien que las cosas que han enseñado los sacerdotes, esas sean tenidas por ley» . Es decir, en la controversia con los protestantes sobre la cuestión del primado del Romano Pontífice señala Cano el texto bíblico defectuoso de Bucero y la consiguiente exégesis errónea, acudiendo en cambio a dos versiones distintas del texto original

hebreo: la griega de los LXX y la muy autorizada también de Santos Pagnino, dejando a un lado en este caso la traducción latina Vulgata; mostrando así una técnica exegética y una base crítica nada despreciable, y también una flexibilidad elogiada.

Y, por fin, otro ejemplo no menos interesante es el de la traducción y exégesis de la palabra «herejía»: «En primer lugar en griego la palabra “herejía»” se dice de “elección”, como asegura Jerónimo, Isidoro, Santo Tomás. Pero el traductor latino del Nuevo Testamento unas veces conserva esta voz griega y alguna vez la traduce por “secta”. (...) Y en Hechos 28, cuando los judíos dicen a Pablo: Pues sobre esta secta tenemos noticia de que se la contradice en todas partes, en griego Lucas dijo “herejía” . Por consiguiente, “secta” y “herejía” son la misma cosa, pero “secta” se dice a partir de “seguir” , en cambio “herejía” a partir de “elegir” , ἀπό τού αὐρῆοματι , que es “elijo” . En segundo lugar, se debe advertir también lo siguiente: que entre los autores antiguos griegos y latinos el nombre de “herejía” es genérico y designa una secta cualquiera, como la platónica, la estoica, la peripatética. Pero los escritores cristianos, en cambio, restringiendo esa palabra, llaman “herejía” a la secta y división por la que uno se desvincula de la Fe común de la Iglesia y eligiendo una opinión particular se aleja de la doctrina católica o universal» .

En cuarto lugar hay que señalar el estilo formal y literario, que supera brillantemente la aridez y sequedad de la estructura escolástica tradicional, en favor de una claridad y viveza estilística mucho más adecuada a los tiempos modernos. En términos generales sigue la línea trazada por Vitoria, pero se podría decir aquí también que en el discípulo la elocuencia y la brillantez formal, aunque es menos natural, está más elaborada y alcanza mayor madurez; quizá porque de Cano conservamos una pieza literaria inigualable para conocer este

elemento formal de su estilo y Teología. Asimismo la estructura metodológica clásica de exposición (según cuestiones, artículos, objeciones y respuestas) también se renueva agilizándose de manera importante. Uno tiene la impresión de que conservando algunos elementos esenciales del método dialéctico escolástico, casi todo lo demás ha cambiado sustancialmente. Es como una especie de producto híbrido en el que se descubren elementos de origen muy dispar pero cuyo resultado es algo nuevo, distinto, no asimilable ni a la rigidez y monotonía escolástica, ni tampoco a las florituras retóricas de los humanistas; se trataría de algo intermedio: serio y ameno al mismo tiempo; de profundo contenido pero con una forma brillante; que sigue una disciplina establecida pero que, sin embargo, es burlada cuando conviene con una enorme flexibilidad; se sigue un hilo argumental claro y ordenado, y súbitamente nos vemos sorprendidos por una digresión oportuna que rompe el discurso para volver a tomarlo poco después en el punto en que se dejó; asimismo, dentro de un género expositivo académico lleno de empaque, en un momento dado se pasa a un estilo dialógico lleno de viveza e interés, en el que se entabla una especie de torneo dialéctico entre varios interlocutores ficticios; en otros casos el discurso alcanza cotas retóricas sublimes de gran belleza, en el que los elementos racionales y los emocionales se entremezclan magistralmente, como en el caso de una interpelación a Cayetano que luego señalaremos en particular. Abundan alusiones a sucesos autobiográficos, anécdotas divertidas (como la del reo loco de la Inquisición); o frases gráficas tomadas del refranero español y traducidas a un latín clásico (contraste chocante y pintoresco). Y, por último, en otras ocasiones se enciende su fuerte carácter pasional, sobre todo en algunos momentos en que aparece Lutero o Calvino, y entonces el género de controversia es el que se impone, llegando a momentos de alta tensión, incluso adoptando un tono de discurso du-

ro y fuerte, en la línea del que solían utilizar los adversarios, aunque esto último es lo excepcional. El tema sería digno de un estudio específico porque nos encontramos ante un monumento literario originalísimo y variopinto fruto de un auténtico genio teológico y literario.

Empecemos por señalar la estructura lógico-formal que adopta Cano generalmente en su discurso, reminiscencia del método dialéctico escolástico de la «quaestio», al cual no renuncia pese a que a la postre queda bastante transformado para adaptarlo a los nuevos tiempos. Dicha estructura resulta bastante lineal en sus elementos fundamentales; así por ejemplo, se podría decir que cada libro del *De Locis* es como una gran «quaestio» a dilucidar. Esto se hace a lo largo de los diversos capítulos que lo componen. Por lo común hay un capítulo inicial en el que se recogen las objeciones contrarias y otro final en el que se resuelven detenidamente una tras otra. Sigue otro, breve, en el que se definen los conceptos básicos sobre la materia que se va a tratar, para no hacer divagar el discurso, tratando de conceptos equívocos o de cosas distintas. Se aborda a continuación el núcleo del estudio en el que se establece la doctrina u opiniones teológicas que se defienden; esto suele hacerse en forma de «conclusiones» o «proposiciones», que, tras enunciarse de forma breve, son demostradas según los distintos lugares teológicos: Sagrada Escritura, argumento patrístico, documentos conciliares o pontificios, con distinta amplitud. Finaliza la demostración con el recurso a los argumentos de especulación teológica, también según el tema de que se trate. Al final, como indicábamos, se resuelven las objeciones puestas al principio. Este esquema lineal, naturalmente a veces es complejo, puesto que no se plantea una sola «quaestio» a dilucidar, sino varias; a todas ellas se aplica el mismo esquema formal. Por ejemplo, en el libro segundo, sobre la autoridad de la Sagrada Escritura, en el que las cuestiones planteadas son cuatro distintas, con muchas dificulta-

des implicadas. O en el libro sexto, sobre la autoridad de la Iglesia Romana, en el que se abordan tanto la cuestión del «Primado petrino y romano», como la más compleja de la «infallibilidad pontificia»; en ellas, por su específica naturaleza, Cano debe elaborar una auténtica construcción teológica en la que se entrelaza la Teología positiva y la especulativa, de forma magistral por cierto.

Es curioso apreciar, de otra parte, como se dan casos en los que un solo capítulo de un libro, recoge hasta cinco cuestiones controvertidas cuya resolución requiere poner en juego todo el entramado demostrativo señalado. Es el caso singular del capítulo cinco del libro quinto, sobre la autoridad de los Concilios, que con mucha probabilidad fue introducido con posterioridad en una segunda capa redaccional del libro, con el fin de recoger todas estas cuestiones variopintas que era necesario solucionar. Caso especial también lo constituye el libro doce y último, en el que trata del uso de los lugares teológicos en la disputa escolástica. En él la estructura formal es muy variopinta dada la materia: lo mismo trata de la naturaleza y objeto de la Teología, que de su carácter especulativo y práctico a un tiempo; o desarrolla un verdadero tratado sobre las notas y censuras teológicas; o, por fin, pone varios ejemplos prácticos de argumentación teológica, como la cuestión controvertida con los protestantes del carácter sacrificial de la Eucaristía (libro XII, capítulo 11), en el que desarrolla por extenso la materia siguiendo el mismo esquema formal que indicábamos al principio dentro de un solo capítulo. En todos los casos destaca el orden, la disciplina y el rigor lógico que sigue en cada momento.

En resumen, por lo que se refiere a este primer punto, cabe concluir que Cano transforma el esquema formal tradicional escolástico (por ejemplo, de la Suma Teológica de Santo Tomás), según Partes, Quaestiones, y Artículos; y dentro de ellos: Objeciones, Cuerpo

(«responsio») y Soluciones a las objeciones, tan conocido; en una distribución formal más asequible a los gustos modernos. Esto es, en el De locis la materia es dividida en libros, y estos en capítulos sucesivos, a lo largo de los cuales se articula la exposición del modo indicado: objeciones contrarias, un «corpus» que ocupa a veces varios capítulos, para concluir con la solución a las objeciones del principio. Con lo cual nos encontramos con una especie de traducción moderna y, desde luego, más flexible y ágil, de la estructura lógico-formal de la Escolástica Medieval; dicho esquema presenta ventajas evidentes a la hora de disponer la materia, y sobre todo presenta un aspecto novedoso y original que lo diferencia de los tratados y Sumas medievales, ya un poco desacreditados en cuanto al estilo, frente a una cultura moderna y humanista que ponía trabas a todo lo tradicional. Por otro lado el método argumentativo y sus diversos elementos de contenido eran también muy diversos de los medievales .

Acerca del estilo vivo y ágil de Cano, podemos traer también algunos ejemplos. En el contexto de la controversia antiprottestante, hablando de la unción interior del Espíritu Santo y, por tanto de la inutilidad de un maestro exterior (los pastores de la Iglesia), afirma: «Y si también ahora la unción sin un maestro externo enseña acerca de todas las cosas, entonces que no enseñen los padres a sus hijos pequeños la doctrina de Cristo, y que tampoco el pueblo vaya a las iglesias para escuchar y aprender el Evangelio mismo, ni lea siquiera libro alguno ni escuche a otro hombre que lo lea y explique; espere, en cambio, a ser arrebatado hasta el tercer cielo y allí conozca todos los misterios de la doctrina cristiana» .

Sobre el argumento luterano de que la Escritura se interpreta por sí misma, sin necesidad de maestro exterior, dice Cano: «Como todas esas proposiciones no sólo son claramente falsas por sí mismas sino también fuertemente opuestas a las mismas Escrituras, si yo me

empeñara en refutarlas frontalmente el agua quedará estancada, como suele decirse. Pues, evidentemente, comprendo qué ridículo resulta pretender refutar opiniones vanas y fabulosas, quimeras no de teólogos que disputan, sino de hombres que sueñan; qué tonto es responder a las objeciones de un oponente vulgar, qué inútil llevar antorchas a la luz meridiana del sol, qué ocioso, en fin, correr un riesgo en un asunto manifiesto.(...) En suma -como dice Jerónimo- no puede aprenderse sin preceptor arte alguna; sólo la ciencia de las Escrituras es la que todos estos reclaman para sí por doquier, se la arrogan y la enseñan antes de aprenderla. Hay en los Libros Sagrados muchos lugares, en los que anida una dificultad y oscuridad tan grandes que, aun después de las vigiliias, estudios y esfuerzos de todos los antiguos intérpretes, a duras penas todavía hoy no parecen poder ser entendidos más que por algunos muy doctos y excelentes. En cambio ¿la multitud ignorante, en la que no anida razón ni juicio, despejará e interpretará fácilmente todos los lugares de la Escritura? ¿Tan fácil es acaso despejar -para silenciar las demás dificultades- la ambigüedad de la lengua hebrea, los tropos oscurísimos hasta en la Antigüedad, las expresiones extrañas a estas lenguas de aquí a las que estamos acostumbrados, proverbios inauditos en nuestras lenguas, parábolas exóticas, además de metáforas traídas a veces desde ámbitos muy lejanos? Explícame fácilmente, si puedes, los Proverbios de Salomón y el Cantar de los Cantares, las profecías de Ezequiel, Daniel, Isaías, Jeremías; explícame los Salmos de David; y, si me los hubieres explicado, entonces en verdad los Libros Sagrados no son ni difíciles ni oscuros. (...) Pero todos estos son sabios y solucionan con suma facilidad las cuestiones más difíciles de la Escritura. Y si las Escrituras no pueden retorcerse ni acomodarse en distinto sentido ¿cómo es que todas las herejías han surgido de una inteligencia depra-

vada de las Escrituras? Pero eso lo sabemos no sólo porque lo transmiten Hilario, Jerónimo, Ireneo, Agustín, Vicente de Lerins y el séptimo Sínodo, sino también por una experiencia manifiesta. ¿De dónde, además, esas controversias sobre asuntos de la máxima importancia también entre los mismos luteranos, si las Escrituras no se despliegan en diversos sentidos? Pues aquellas palabras "esto es mi Cuerpo" unos las entienden propiamente, otros en sentido tropológico. (...) No se creyó a los Apóstoles -como con gracia se burla Erasmo- hasta que muchos y grandes milagros consolidaron la fe en su doctrina, y ahora cualquiera exige que se le crea porque afirme que él tiene el espíritu de inteligencia, cuando sin embargo ninguno de ellos ha podido sanar ni siquiera a un caballo cojo» .

Y a Calvino, que acusa a la Iglesia de haber introducido tradiciones contrarias a la Escritura, le responde que no es el caso presente, pues se está tratando de las Tradiciones de Cristo y de los Apóstoles, pero tampoco estas tradiciones eclesiásticas son adiciones a las Sagradas Escrituras, sino más bien como su complemento y comentario; y añade: «De otro modo, sean también acusados los Profetas por agregar algo a la Ley de Moisés; sean acusados los Apóstoles, que añadieron las Epístolas a los Evangelios y adornaron oportunamente la sencillez de la burra y el borriquillo con sus propios vestidos. Acusa igualmente, si te place, a los mismos que promulgaron el decreto sobre las víctimas ofrecidas a los ídolos, la sangre y el animal ahogado, y publicaron también algunos cánones que no están escritos en los Sagrados Libros [concilio de Jerusalén]. Pero no son esas, como dijimos, adiciones de la Escritura sino interpretaciones, tal como se explicó con más detalle contra los griegos en el Concilio de Florencia» .

Y al tratar de la autoridad del Concilio y de los Obispos, no duda en aludir a la falta de sabiduría humana o, incluso, a la falta de santi-

dad personal de algunos, entablando así una discusión de lo más acuciante y respondiendo con gran sentido de fe: «Pero hay obispos ignorantes. Valentín antiguamente y otros como él denunciaban la ignorancia de los santos presbíteros, sin caer en la cuenta de cuánto más vale un hombre religioso inculto que un sofista blasfemo y desvergonzado, como dice Ireneo» . Y también: «Es posible, por tanto, que la vida y obras de nuestros pontífices (obispos) sean contrarias a Jesucristo, pero sus juicios aprobados por el Sumo Pontífice son verdaderos y útiles para los cristianos, porque se pronuncian con la asistencia divina para la salvación del Pueblo» .

Sobre la necesidad de una autoridad en la Iglesia, nos ofrece un ejemplo elocuente de su estilo vivo y retórico: «¿O queremos que en la actualidad no haya juez en Israel, sino que cada uno haga y piense lo que le parezca bien? Queremos -dicen- la libertad del Evangelio. ¿Acaso es libertad para la ciudad no tener a nadie que la gobierne? ¿Hay libertad en la nave abandonada a los olas y a los vientos sin piloto? Habrá libertad -como dice alguno- cuando no haya ningún maestro en la escuela, ni haya cabeza en el cuerpo humano, ni mente en el hombre, sino que todas las cosas sean alteradas y soliviantadas solamente por las pasiones en favor del capricho. Pero ni siquiera desearían esto los ganados, a quienes interesa tener pastores que les lleven a los pastos y les defiendan del ataque de las fieras. Volviendo, pues, a lo que se había planteado, cuando Pedro murió no quedó una casa sin cabeza de familia, una ciudad sin gobernador, ni un redil sin pastor, sino que hay alguien que le sucede en la autoridad de regir y apacentar las ovejas» .

Lo mismo sucede al tratar de la veracidad de las historias de los santos: «En cambio, en la historia cristiana, que -como dijimos- es valorada por su verdad, no por su deleite, ¿a qué viene ampliar el

nombre de Historia a invenciones y fábulas? Como si necesitasen de nuestras mentiras los hombres santos de Dios, los cuales hicieron tantas gestas verdaderas por Cristo, que las falsas -al ser inútiles- sirven más de estorbo que de ayuda, como los soldados cobardes, aunque se presenten enmascaradas todo lo que se quiera con el artificio de una simulación erudita para que no sean perjudiciales. (...) En cambio algunos, cuando son demasiado indulgentes con sus preferencias y escriben lo que les dicta su ánimo, y no la verdad, nos muestran a veces unos santos tales cuales los mismos santos -si pudiesen- no hubiesen querido ser. ¿Quién va a creer que San Francisco acostumbraba echarse otra vez los piojos que se había quitado antes? No creo yo que esté relacionado con la santidad, lo que sí creyó que estaba relacionado el biógrafo del aquel varón. Sé que la pobreza siempre plugo a aquél santísimo varón; la suciedad, nunca» .

Pero quizá el punto culminante de estilo oratorio y retórico, digno de los mejores autores clásicos, se halla en la apelación que hace a Cayetano, después de haber mostrado largamente su error sobre su método interpretativo de la Sagrada Escritura; es una especie de reconvención filial, llena de respeto y patetismo al mismo tiempo: «Ahora apelo a ti, padre Cayetano, si está permitido a un hijo apelar a su padre; a ti apelo, Cayetano, repito, te convoco al Concilio, no te llevo a un Liceo o a la Universidad, sino a la pacífica y honorable reunión de los Santos Padres. Pon ante los ojos, te lo ruego, a tan numerosa serie de hombres eruditísimos, a quienes el consenso de tantos siglos ha aprobado hasta hoy; a quienes por encima de su admirable conocimiento de las Sagradas Letras recomienda también la extraordinaria piedad de su vida. Míralos, te lo ruego, cómo te miran y te dicen con suavidad y mansedumbre: Cayetano, hijo, ¿acaso nos hemos equivocado todos a la vez en la explicación de las Sagra-

das Letras? ¿Nos faltó a todos nosotros, a quienes Cristo dio como maestros a la Iglesia, el espíritu de inteligencia? ¿Te atreves a enfrentarte a nosotros tú solo, y crees que la Iglesia va a seguir el parecer de una sola persona, y va a abandonar el juicio unánime de este senado de tanto peso y santidad? ¿A qué consideras que se debe otorgar mayor crédito, a los juicios previos de tantos eruditos y santos mártires o a tu juicio particular y privado? ¿Responderás que no a esto, o no te atreverás ni a abrir la boca? Me parece, padre Cayetano, ver tu modestia y el candor de tu ingenio, y hasta tu reverencia religiosa y piedad hacia los Santos, y oigo -casi como si estuvieras delante- tu voz que resuena en mis oídos: hemos ganado los dos, los dos nos llevamos la palma; tú me has vencido a mi, y yo he vencido al error. Pero no sé, querido lector, adónde me ha arrastrado el ímpetu de mi ánimo y el excesivo acaloramiento de la discusión. Pues Cayetano hace ya mucho tiempo que está en aquel lugar donde superó todos los errores sin mi discusión; además, yo no acostumbro a alegrarme de los errores de aquellos cuyos ingenios admiro». El texto se comenta por sí mismo.

En otras ocasiones, como ya señalábamos, Cano sabe salpicar su discurso sobre materias graves con ciertos recursos que le dan gracia y amenidad. Este es el caso, por ejemplo, del uso de refranes o dichos populares convenientemente introducidos; un caso singular es este en el que trata del desorden creado por los luteranos: «Finalmente quieren alborotarlo todo, puesto que -según dice el refrán español- a río revuelto, ganancia de pescadores». Incluso se sirve a veces de dichos clásicos como este: «En efecto, vemos que opiniones falsas y vanas, sobre todo cuando se oponían varones eruditos (sabios), han perecido a lo largo del tiempo. Pues el tiempo destruye las opiniones falsas, en cambio confirma los juicios fidedignos» .

En algunos casos intercala anécdotas o pequeñas historias que dan gran vivacidad a la obra. Recuerdos autobiográficos, por ejemplo, sobre la figura amable de su padre, su influencia, su muerte, abundan también, dando colorido y amenidad a un texto doctrinal, de por sí arduo y fatigoso. Asimismo sobre algunas circunstancias de su actividad docente y de sus proyectos científicos. Quizá, en el mismo sentido valga la pena referir algunas alusiones particulares a su participación en el Concilio de Trento, o algunas referencias a la dura situación de crisis teológica y eclesial del momento, que se hallan esparcidos por toda la obra. En relación a Trento es sobremanera interesante su relato. En un momento dado alude a una famosa polémica de Trento entre el sector humanista (el Abad Isidoro Clario) y el escolástico (Domingo de Soto): «En el Concilio de Trento un cierto varón, sin duda elocuente y de verbo fácil, pero poco teólogo para pretender persuadir de ello a los oyentes, afirmó que frente a los herejes, especialmente los luteranos, no era de gran utilidad la práctica del debate escolástico, que más bien debía discutirse con ellos a la manera retórica, pues la nuestra era espinosa y muy molesta». De nuevo encontramos a Cano relatando hechos de candente actualidad que daban viveza a su discurso.

En otros momentos aprovecha las circunstancias para hacer una breve digresión sobre algún aspecto de la situación de la Teología, así por ejemplo: «La materia misma me instaba también a que en este momento deplorara la interrupción -por no decir la muerte- de la Teología Escolástica, si no temiera que al quejarme de las otras Universidades ensalzara desmedidamente a esta España mía, en la que tanto vigor tiene en estos tiempos la Teología de la Escuela. Pero incluso entre nosotros vemos, tras la desaparición de tales teólogos escolásticos, en cuán pocos hay esperanza, en cuántos menos aún capacidad, en cuántos más osadía. No diré nada sobre mí, hablaré de bue-

na gana sobre mi Maestro, que tan insignemente iluminó las Universidades hispanas con su ingenio y doctrina, y hasta tal punto las convirtió en brillantes y atractivas para nuestros hombres, que no ya confluieron sino que irrumpieron en ellas a porfía. Era tal la claridad, elegancia y encanto de aquel hombre en la discusión académica, que si hubiera escrito a los franceses, germanos e italianos, no estarían postrados los estudios de la Escuela entre esas gentes como los vemos en la actualidad. Pues creo que el aborrecimiento de la Escuela les viene a algunos de que han venido a dar con ciertos tratados toscos y desabridos, acerca de cuestiones de mala calidad, todavía peor desarrollados y además pésimamente argumentados y resueltos» .

En conclusión, de lo expuesto resulta evidente que estamos ante un teólogo moderno, escolástico y humanista a un tiempo, predominando una u otra cosa según el caso; su estilo formal de exposición y su modo de expresión literaria tiene poco que ver con la sequedad y aridez del estilo rancio de los escolásticos tradicionales, muy desacreditado en aquel momento; nos encontramos ante un universo nuevo, fresco, original, atractivo. Cano se ha propuesto desde el principio ser un hombre de su época a carta cabal y se debe reconocer que lo ha logrado de manera sobresaliente; aunque efectivamente parta de la Gran Tradición escolástica, y por tanto de manera refleja conserve las mejores esencias teológicas medievales.

El quinto elemento de la Teología humanista de Cano lo constituye el abundante recurso a las fuentes teológicas positivas. Es, en efecto, un perfecto teólogo positivo, en el que también se da un contrapeso especulativo pretendido ; pero desde luego básicamente su Teología se construye sobre un sólido fundamento de fuentes teológicas: Escritura, Santos Padres (como testigos de la Tradición Apostólica), el común sentir de la Iglesia (*sensus omnium fidelium*), los documentos Conciliares y Pontificios.

Quizá en esta materia lo más significativo sea conocer las cifras concretas al respecto; después podremos hacer valoraciones, pero los hechos están ahí. Si hacemos un recuento de citas explícitas en el *De locis theologicis*, el estudio arrojaría el siguiente resultado global:

a) Sagrada Escritura: 1882 citas explícitas del Antiguo (761) y Nuevo Testamento (1121); eso sin contar con multitud de citas implícitas. El libro del *De locis* con más abundancia de citas es el segundo, sobre la autoridad de la Sagrada Escritura, con 536 citas, le sigue el libro doce, sobre el uso de los «loci» en la discusión escolástica, con 415; después vienen el cuarto, sobre la autoridad de la Iglesia Católica, con 343; y el once, sobre la Historia humana con 213. Es, pues, sin lugar a duda el fundamento más frecuente e importante de su trabajo teológico. La erudición bíblica de Cano es realmente impresionante; sorprende al estudioso por su riqueza, variedad y profundidad; en muchas ocasiones se trata de textos fuertes a los que somete a una cuidadosa exégesis, contando sobre todo con el subsidio filológico y patrístico.

b) Santos Padres: aparecen 1705 citas explícitas, muchas de ellas aportan el texto literal o quasiliteral de las obras patrísticas. También aquí el libro más documentado es el segundo con 543 citas; seguido del libro undécimo (Historia humana) con 243 referencias; después viene el libro duodécimo con 229; el tercero (Tradición Divina) con 154; y el séptimo (Autoridad de los Santos Padres) con 127. Otro elemento que tiene gran interés, por lo que significa en cuanto al *pondus* concedido a determinados Padres, es que el Doctor cristiano más citado con diferencia es San Agustín: 376 veces, abarcando la mayor parte de su amplia producción, lo que demuestra un conocimiento casi exhaustivo de su importante obra y la consiguiente influencia en su pensamiento teológico; siguiendo muy de cerca a San Agustín se sitúa San Jerónimo con 319 citas; los orientales más cita-

dos son San Juan Crisóstomo, San Basilio, San Clemente Alejandrino y Orígenes. Quizá pocos teólogos de su época se pueden parangonar con Cano en su excelente dominio de la Patrística y, sobre todo, en su magistral utilización.

c) Concilios: las fuentes eclesiásticas magisteriales son otro de los amplios recursos teológicos de Cano. En este caso el libro quinto (sobre la Autoridad de los Concilios) es lógicamente el más documentado, con 101 citas de Concilios; le sigue el libro segundo (Autoridad de la Escritura) con 75 citas; el duodécimo (disputa escolástica) y el sexto (Romano Pontífice), les siguen con 58 y 56 citas respectivamente. En cuanto al rango de los Concilios encontramos de todo un poco: tanto los grandes Concilio Ecuménicos de la Iglesia primitiva, como los más recientes de Vienne, Lyon, Constanza, Basilea-Ferrara-Florenza, o los Lateranenses; entre estos los más emblemáticos son el de Florenza (31 citas) y el de Trento (36 citas). Aparecen también un sinnúmero de Concilios Provinciales como los de Toledo, el Trulano, o los Cartagineses.

d) Romanos Pontífices: los decretos y documentos pontificios son usados igualmente con soltura y profusión. El libro sexto (sobre la Autoridad de la Iglesia Romana) es el más abundante en citas (concretamente 132); aquí Cano hace espléndido despliegue de argumentos tomados de los Papas de toda la Historia de la Iglesia. Le sigue el libro segundo (Sagrada Escritura) con 67 citas; y el quinto (Concilios) con 59 citas.

De lo dicho se deriva con claridad que la Teología de Cano es una Teología con una amplia base de fuentes positivas, que conforman como el entramado de todo su discurso. Es evidente que esta profunda y amplia concepción positiva de la Teología no se entendería sin el contexto humanista que hemos analizado; en este punto las exigencias críticas y positivas del ambiente proveniente del Huma-

nismo son decisorias y suponen un catalizador importantísimo en la labor teológica de los grandes Maestros salmantinos, empezando con Vitoria. Sin embargo, en el caso concreto de Cano se puede observar un desarrollo más maduro y pensado metodológicamente que en el resto. En nuestra opinión marca como la cima teológica del momento. Su erudición de fuentes positivas es enciclopédica, realmente admirable.

Todo lo cual no obsta para que se añada también un importante elemento especulativo en el trabajo teológico, que en este caso supone un elemento de procedencia más bien escolástica, que hace caso omiso de la enemiga casi visceral de los humanistas contra la Razon Filosófica en Teología. De este modo se alcanza una Teología que atendiendo muy mucho a los requerimientos modernos (aspecto positivo), pero conservando elementos esenciales propios de la naturaleza misma de la Teología (elemento especulativo), y guardando un magnífico equilibrio entre ambas cosas, logra un producto final maduro y de gran calidad capaz de afrontar con éxito los retos que tenía ante sí. El solo hecho de que al menos siete de los lugares teológicos versen directamente sobre fuentes positivas teológicas es ya muy indicativo de la orientación de fondo de dicha Teología; estos son: Sagrada Escritura, Tradición Divino-Apostólica, Iglesia Universal, Concilios, Romanos Pontífices, Santos Padres, e Historia Humana.

Por poner solo un ejemplo significativo del método teológico de Cano y de la preponderancia del elemento positivo, fijémonos en el libro sexto del *De locis* que versa sobre la autoridad del Romano Pontífice. Cuando trata de la sucesión de Pedro, por derecho divino, en su autoridad y prerrogativas, sigue el siguiente iter: 1) Argumento de Sagrada Escritura (cap. 3); Cano aquí opina que se puede demostrar por el testimonio de la Sagrada Escritura que Pedro recibió el Primado de Cristo, y que este Primado dentro de la Iglesia tiene sucesores por

derecho divino; pero que el sucesor concreto de Pedro sea el Obispo de Roma esto no está en la Sagrada Escritura; sin embargo se demuestra por el testimonio de Tradición Apostólica y por los hechos históricos. Una exposición de como se deba utilizar el argumento escriturístico en este caso, y como entran en juego aquí también tanto la Tradición Divina, como la Historia y la deducción racional, se contiene en una larga e interesantísima respuesta a la objeción correspondiente . Este pasaje es especialmente significativo del método teológico de los loci según lo concibe Cano. Estamos ante una Teología muy seria y original, y desde luego completamente renovada. 2) Testimonios de los Romanos Pontífices (cap. 4), ofreciendo más de veinte referencias de otros tantos Papas de las diversas épocas históricas; y concluyendo: «En consecuencia, puesto que todos los obispos que suceden a Pedro en la sede de la Iglesia Romana han afirmado con un asentimiento unánime que la solidez de la Fe, conferida a Pedro, pertenece a los Romanos Pontífices como a sus sucesores legítimos; por tanto, si es verdadero el canon de Ireneo, el que niegue esto, niega también la autoridad de la Iglesia» . 3) Se demuestra la misma conclusión con los testimonios de los Santos Padres (cap. 5), en donde presenta una selección de textos de los más importantes; y concluye: «Referiría a otros si no bastarían los ya presentados para demostrar la verdad de esta cuestión. ¿Qué decir, pues? La doctrina continua de tantos y tan grandes Padres, todos asintiendo y estando de acuerdo. ¿Quién no se sentirá obligado a aceptar lo que dicen?» . 4) Se refieren los testimonios de los Concilios por los cuales se prueba la fuerza y la autoridad de la Iglesia Romana (cap. 6); aquí ofrece los testimonios más importantes de los Concilios a la Antigüedad Cristiana, así como otros de épocas más recientes (Lyon, Vienne, Trento), insistiendo más en la definición del Florentino . 5) Al final dedica un nuevo capítulo a desarrollar la prueba de razón teológica

sobre la cuestión (cap. 7), en donde Cano, dejando ya los argumentos de Teología positiva, desarrolla un buen número de argumentos de Teología especulativa .

Y así puede concluir, al termino de un laborioso discurso (según el esquema indicado): «Nosotros, por el contrario, seguiremos la doctrina común de los católicos, y la seguimos con seguridad puesto que es la de todos los católicos. Aparte de que piensan lo que también confirman los testimonios de la Sagrada Escritura, lo que definen los decretos pontificios, lo que canta el coro de los Antiguos Santos, lo que afirman los Padres en los Concilios, lo que prueba la Tradición de los Apóstoles, y observa la costumbre perpetua de la Iglesia. Por lo tanto, si cuanto dije es más claro y resplandeciente que el mismo sol, si todo lo que he dicho habiéndolo bebido en las fuentes de la Iglesia y de la Escritura, si todo nuestro discurso asegura todo crédito en él por razones ciertas de la Teología y por íntegros e incorruptos testigos, afirmamos en conclusión que los teólogos sacan argumentos sólidos de la autoridad de la Sede Apostólica para probar los dogmas de la Fe y de la Teología» . En realidad, a mi juicio, en este denso y magnífico pasaje se resume el esquema general de la argumentación teológica de los «loci theologici», según la original concepción que Cano tiene del nuevo método teológico, a cuya fundamentación dedica su tratado; y esto lo hemos visto aplicado a una cuestión teológica concreta, muy debatida en tiempos de Cano, no solo en la controversia con los protestantes, sino también en la Teología católica con los conciliaristas extremos y con los mismos humanistas. Para nuestro autor es una cuestión resuelta, si se aplica bien el método teológico .

El sexto elemento importante, que conecta de lleno la labor teológica de Cano con el mundo cultural del Humanismo, es la preocupación básica y el interés por el método teológico y su renovación, de acuerdo con la Lógica humanista de acercamiento entre Dialéctica

(arte de la palabra escrita) y Retórica (arte de la palabra hablada y de la persuasión); los humanistas desde Lorenzo Valla o Trebisonda, y de modo especial con Rodolfo Agrícola, se preocupan del sentido práctico de la Lógica y de su aplicación a los campos forenses, políticos y pedagógicos. Esto acaba de concretarse con Agrícola (que se inspira en Aristóteles y Cicerón) en la teoría de los Topica o lugares argumentativos .

La idea de un método teológico argumentativo según unas fuentes perfiladas y propias, sin duda venía ya de Santo Tomás, y aún antes; por su parte Vitoria ya enumeró la mayor parte de estos «loci theologici» y, sobre todo, los empleó con maestría en la tarea teológica universitaria. Pero proponerse como objetivo primordial de la renovación de la Teología precisamente un estudio amplio y reflejo del método, según la teoría clásica y humanista de los loci dialectici, esto es plenamente original de Cano; en esta tarea precisamente consumió toda su vida, sin llegar a concluirla por cierto. Es evidente que la aportación del Humanismo en este campo fue trascendental, como idea cultural en el campo profano, de donde la asumió Cano. En este sentido es deudor ante todo de este clima creado por los humanistas y que se puso cada vez más de moda en Europa. Sin embargo, traducir esto al campo teológico y hacerlo con un rigor y una eficacia capaz de dar un giro a toda la Teología moderna, parece que algunos lo insinuaron, pero solo a Cano le cupo en suerte llevar a cabo con éxito un proyecto de semejante envergadura. Bastan, a nuestro modo de ver, los hechos históricos para demostrarlo: ninguna obra de metodología teológica se impuso con la rotundidad y universalidad del tratado *De locis theologicis* en todo el mundo occidental católico; ni la de Carvajal, ni menos aún la de Erasmo, con sus diversos opúsculos de carácter metodológico, que pronto cayeron en el olvido. Cuestión algo distinta es la referente a las metodologías bíblicas, sobre todo la

de Cantalapedra, que tardaron un poco más en salir a la luz a causa de los procesos inquisitoriales; pero en todo caso estas se referían a un sector más particular del método y no tenían un carácter abarcante como la obra de Cano .

Y llegamos, por fin, al último elemento de clara raigambre humanista en la obra de Cano (el séptimo, en la enumeración que hacíamos). Nos referimos a la presencia de un auténtico sentido crítico-histórico en el trabajo teológico. No resulta posible aquí exponer este amplio e importante aspecto de manera completa; baste señalar por un lado que Cano dedica uno de los libros más extensos y complejos de su tratado De locis al estudio de la autoridad de la «Historia Humana» en el trabajo científico, y en concreto en la Teología , cosa que por cierto omite Francisco de Vitoria en su lista de lugares teológicos.

En cualquier caso hay que señalar que en el taranconense encontramos por doquier esa preocupación crítica, tan típica de la cultura humanista, de comprobar científicamente las fuentes, de expurgar muchos datos y afirmaciones recibidas tradicionalmente como verdaderas sin comprobación alguna, o con ciertos indicios de falsedad. En este sentido hemos podido verificar que Cano hace un trabajo crítico-histórico bastante esmerado, en el que no es fácil encontrar datos equivocados, y teniendo en cuenta la inmensa cantidad de citas de fuentes positivas, esto tiene un valor muy encomiable. No es de su agrado esa especie de prurito hipercrítico que a veces aflora en el trabajo de algunos humanistas de su época, que les lleva a dudar de todo por sistema y sin fundamento suficiente, pero él por su parte siempre anda vigilante para que no se introduzcan datos falsos o poco fiables en su trabajo.

Un ejemplo elocuente: «Y digo esto con más dolor que reproche: Laercio escribió las Vidas de los filósofos con mayor rigurosidad

que los cristianos las vidas de los santos; Suetonio expuso las Vidas de los Césares con mucha más honradez e integridad que los católicos expusieron las vidas, no digo ya de los Emperadores, sino de los mártires, confesores y vírgenes. Ellos, no callan los vicios ni las sospechas de vicios en los filósofos y Emperadores honrados; en cambio, en los depravados muestran incluso ciertos indicios de virtud. Por el contrario, los nuestros -en su mayoría- o se dejan llevar por sus preferencias, o fabulan también a sus anchas, de tal manera que no solo me avergüenzo de ellos, en realidad también me repelen, pues entiendo que no aportan nada de utilidad a la Iglesia de Cristo y sí mucho de perjuicio. (...) Está muy justificada la queja de Luis Vives sobre ciertas historias inventadas en la Iglesia. Con prudencia y sólido razonamiento acusa de inventar malévolamente a quienes, en vez de piedad, urden mentiras en favor de la Religión, y que esto es altamente peligroso y de ningún modo necesario. Al hombre mentiroso no le solemos creer ni siquiera la verdad» .

Pero al mismo tiempo vitupera con crudeza a algunos que achacan mentiras a autores integérrimos como San Jerónimo: «Erasmus de Róterdam y algunos otros modernos erraron en este asunto con cierta frecuencia y caprichosamente. Pues ¿qué puede haber más atrevido, caprichoso y fuera de lugar que decir que Jerónimo, varón de tanta seriedad y santidad, mentía al afirmar que dispuso de una copia del Evangelio hebreo de Mateo, que iba a comentar? Con razón, este excesivo y más que alegre atrevimiento de ciertos autores modernos disgusta a las personas rectas; con razón, induce también al reproche» .

Y un último ejemplo de esa gran exigencia crítica de la que hace gala, nos lo proporciona el consejo que da a los teólogos en general: «Y vale la pena advertir también al teólogo que no crea alegremente que cuanto escribieron los grandes autores es correcto en todas sus

partes. Pues -como dice aquel- alguna vez también tropiezan y se doblegan ante la responsabilidad, ceden ante el capricho de sus interpretaciones, y -como dije- también hacen concesiones de vez en cuando ante el vulgo; ni prestan siempre atención, y a veces se cansan, hasta tal punto que a Cicerón le parece que Demóstenes duerme alguna vez, y a Horacio que igual le ocurre al mismo Homero. En efecto, son grandes, pero son hombres» .

Relaciones Cano-Erasmo. Siendo considerado generalmente como un teólogo humanista ¿se puede decir que Cano sea un erasmista? El caso de Cano es distinto del de su Maestro Vitoria. Ha pasado algún tiempo y tanto las obras como los ideales espirituales y de reforma teológica de Erasmo han ido extendiéndose y calando más que en la época de Vitoria, sobre todo en España. La confrontación con el luteranismo también ha evolucionado a peor cada vez.

Podríamos decir que Cano ha leído y conoce perfectamente a Erasmo; es más, la mayor parte de las críticas que opone a la corriente humanista en Teología van dirigidas con enorme intención contra las opiniones y posturas de Erasmo. En todas sus obras, pero especialmente en el *De locis theologicis*, le cita explícitamente en bastantes ocasiones . Pero leyendo un poco entre líneas se descubren un número mucho mayor de alusiones indirectas, esto es, sin citar expresamente el nombre, en las que se refiere a un cierto personaje del mundo humanista taimado, burlón y ambiguo, que el lector versado no puede dejar de referir a Erasmo.

Podemos hacer aquí un breve repaso sobre la cuestión en base al material de que disponemos. De las frecuentes ocasiones en que alude a las opiniones o actitudes de Erasmo, en algunos casos, los menos, es para señalar sus aportaciones positivas en Teología . Pero

en la mayoría de las citas es para señalar sus graves deficiencias en materia escriturística e histórica: temas relativos al canon bíblico, o a la interpretación de determinados pasajes; o a errores concretos en relación a historias determinadas; y asimismo en materia más propiamente dogmática y metodológica, como por ejemplo en referencia a carencias de cierta entidad: la Biblia como fuente única de Revelación; los criterios de interpretación individual y solo según criterios filológicos de la Escritura; la negación taxativa de la infalibilidad del Romano Pontífice; el carácter relativo de la autoridad de los Santos Padres o de los Concilios; el rechazo de la razón filosófica en Teología; el origen humano-eclesiástico de la confesión auricular de los pecados y por tanto su carácter superfluo (no necesario), entre otros puntos. Aparte, naturalmente, de las dudas y ambigüedades, que ya señaló Vitoria, sobre la divinidad de Jesucristo y el Espíritu Santo. A lo largo de este estudio sobre el humanismo de Cano han ido saliendo ya suficientes referencias a Erasmo y sus ideas.

En todo caso se puede afirmar sin lugar a dudas que Melchor Cano es más un antierasmiano que otra cosa; siempre referido al campo teológico. Suele fustigarle con dureza y no pierde ocasión para corregirle o señalar sus superficialidades en campo dogmático. Un estudio detallado de las alusiones veladas a las que aludíamos arrojaría seguramente un cuadro bastante sombrío sobre la figura de Erasmo, no tanto como humanista o «gramático» (que era lo suyo), cuanto como reformador de los métodos teológicos y de la Teología misma, donde parece claro que pecó repetidas veces de frivolidad excesiva, aunque también se puedan señalar algunas luces. Todo ello examinando la crítica que hace Cano al Humanismo teológico, queda bastante de manifiesto; y es evidente que detrás de dicha crítica se yergue como gran figura del Humanismo la personalidad de Erasmo.

IV. NUESTRA EDICIÓN

Comencemos diciendo que nuestra edición no es una «edición crítica» en el sentido propio de la expresión. Para ello hubiera sido necesario un estudio crítico completo y detallado del texto de la editio princeps, único del que disponemos actualmente. Ciertamente la edición que presentamos pretende contribuir de algún modo a dicho trabajo crítico, dado que, en la labor de traducción y anotación del texto de Cano, se han ido señalando observaciones críticas según nos salían al paso problemas que había que solucionar para lograr una buena traducción del texto. Sin embargo, esa labor, siendo rigurosa, dista de ser completa; así pues, no se puede hablar de «edición crítica»; más bien, de darle algún calificativo, habría que denominarla «edición científica» in genere, sin mayores precisiones.

Permanece pendiente, por tanto, para trabajos futuros, la preparación de una edición crítica, en sentido estricto, que abarque ese cometido en toda su amplitud y profundidad. Nosotros nos conformamos por el momento con proporcionar una buena traducción y anotación del texto de Melchor Cano. En esta sola tarea ya hemos gastado muchas energías y tiempo. Quede para más adelante proseguir el empeño de modo completo y definitivo.

Por primera vez, desde su aparición en el siglo XVI, se aborda la difícil tarea de traducir al español el texto completo del *De locis theologis*, la cual sorprendentemente no había sido acometida por nadie hasta ahora. El latín, idioma universal de comunicación científica hasta el siglo XVIII, hace ya tiempo que dejó de serlo a causa, sobre todo, del desinterés por el estudio de las lenguas clásicas. Si a ello añadimos la alta calidad literaria del latín de Cano, humanista consumado, que sigue como modelo a Cicerón y que busca reflejamente la elegancia formal del estilo literario latino, encontraremos que el *De*

locis theologicis, pese a ser una obra cultural y teológica de primera categoría, resulta inasequible en nuestros días para la mayor parte de la comunidad científica, sin referirnos a la generalidad del público culto actual. Esta imperiosa necesidad de ofrecer una buena traducción española de la obra cumbre de Cano, una rara joya del Siglo de Oro español, nos ha movido desde hace tiempo a perseguir dicho objetivo.

El punto de partida no podía ser otro que el texto latino de la editio princeps, publicado en Salamanca por Matías Gastio en 1563. Este ha sido el texto que hemos traducido al español. Obviamente lo ideal hubiera sido editar el texto bilingüe latino-español en páginas enfrentadas, como hasta hace poco se ha solido hacer en cualquier edición de textos clásicos que se precie. Este era el plan inicial. Sin embargo, por diversos motivos que no son del caso, la editorial BAC prefirió editar sólo el texto de la traducción española en el libro, y ofrecer el texto latino de la editio princeps en soporte informático (el CD correspondiente), como suele ser práctica usual en la era de la informática, de tal manera que el lector interesado pueda acudir fácilmente al texto latino por esa vía para verificar la traducción siempre que lo desee. Ello tiene alguna ventaja también, se abrevia, por ejemplo, el número de páginas de una obra muy voluminosa y, consecuentemente, su precio de compra.

La editio princeps del *De locis theologicis* ofrece frecuentemente, como es usual en la época, anotaciones marginales o ladillos que vienen fuera de la caja de texto mismo de la obra. Muchas de ellas dan referencias de citas de autores y obras relativas a la materia tratada en el texto. No es fácil determinar la razón por la que Cano unas veces ofrece estas referencias dentro del mismo texto, en cambio otras las pone en ladillo. Hay también numerosos textos propiamente dichos al margen, muy interesantes por cierto, que contienen aclara-

ciones, añadidos, o incluso correcciones al mismo texto de la obra. Todo ello lo recogemos en nota a pie de página y, en este último caso, transcribimos el texto latino (que en el original viene lleno de abreviaturas y signos convencionales), con la traducción española correspondiente. Este tipo de ladillos también se recogen a pie de página en las ediciones matritenses del siglo XVIII, pero están llenos de errores de transcripción en muchos casos.

Un fenómeno relevante a señalar es que en la editio princeps encontramos algunos libros en los que solo se indica el capítulo seguido de su número correspondiente, pero sin ningún título del capítulo, a diferencia de los demás libros donde se indica también el título del capítulo, indicativo de su contenido. Esta ausencia de títulos ocurre en todos los capítulos de los libros séptimo, octavo, noveno y décimo; con una única excepción: la del capítulo 6 del libro 8, que sí tiene título. En cambio, en el libro undécimo, sobre la autoridad de la Historia humana, solamente viene sin título el capítulo primero, que es una especie de prólogo; los restantes capítulos tienen sus respectivos títulos expresivos del contenido. El libro duodécimo, y último, vuelve a tener todos los capítulos con sus títulos correspondientes, aunque en este caso se dan otras anomalías que diremos enseguida.

Las ediciones posteriores suelen poner un título de capítulo aleatorio allí donde la editio princeps no da ninguno. Nuestra edición también ofrece esos títulos, expresivos del contenido del capítulo, aportado por nosotros, pero siempre lo damos entre paréntesis para indicar que no son de Cano. Nos parecía que formalmente quedaba demasiado incorrecto si aparecían los capítulos sin ningún título. Todo ello es signo evidente -a nuestro juicio- de que en esta parte del *De locis* Cano no tuvo tiempo de revisar y completar lo que, en una determinada fase de la redacción del texto, había quedado manco. Dato

a tener en cuenta cuando se pueda escribir de manera completa sobre la historia de la redacción del texto.

En el caso del importante y extenso libro doce, que tiene trece capítulos, la editio princeps comete dos fallos en la numeración de tales capítulos: después del prólogo se pasa al capítulo 2 (falta el capítulo 1); y además a continuación del capítulo 5, se salta al capítulo 7 (falta el capítulo 6). Así resulta que se llega al capítulo 15, que es el último, pero en realidad solo hay un prólogo y 13 capítulos. No sabemos si este hecho tuvo algún fundamento en el manuscrito de Cano, o es debido al impresor. Sí cabe afirmar que la secuencia de los capítulos editados no apunta a que haya habido algún salto en el plan lógico de este libro. Nuestra edición corrige este error (o lo que fuere) y en el índice general del *De locis* ponemos la numeración equivocada de la editio princeps entre corchetes [].

Conseguir una buena traducción de un texto latino clásico es realmente un reto difícil. Todavía más cuando, como es el caso presente, el latín es de elevada calidad literaria y el contenido de la obra denso, complicado y, en ocasiones, muy técnico y propio de especialistas teólogos. En otras palabras, el *De locis theologiacis* es una obra escrita para un público selecto, así como, naturalmente, para los profesionales de la Teología. La materia de esta obra, además, aborda graves y variopintas cuestiones planteadas en la compleja época del siglo XVI europeo, que requieren, para seguirlas con precisión, un buen conocimiento del contexto histórico y cultural, sin hablar de la sorprendente originalidad de soluciones que a veces proporciona Cano a las difíciles cuestiones debatidas. En consecuencia, traducir bien un texto de tales características plantea muchos problemas, que nosotros hemos tenido que abordar y solucionar lo mejor posible.

La traducción tiene que ser fiel al pensamiento del autor, ante todo. Pero además ha de ser ágil y elegante en el idioma al que se

traduce. ¿Traducción literal? ¿Traducción más libre, hasta cierto punto? Para poder traducir bien hay que entender bien la materia que se contiene en los textos; y para ello hay que conocer lo mejor posible al autor, su obra, el contexto histórico en el que escribe, los términos en los que se plantean las cuestiones debatidas, las diversas soluciones dadas, etc; y sobre todo, a mi juicio, se deben tener presente a aquellos personajes con quienes el autor está dialogando al escribir, es decir, qué autores tiene ante la vista, o que opiniones considera cuando redacta ese texto. Todo ello complica bastante la cuestión.

Teniendo in mente estas consideraciones, nuestra edición ha intentado abordar lo mejor posible estos retos científicos. Para ello se ha acudido como primera y decisiva instancia a los filólogos clásicos, quienes formando un equipo conjuntado, con criterios comunes, contrastando el trabajo en diversas reuniones, y bajo mi dirección, han realizado un buen trabajo de traducción. Dicha traducción ha sido cuidadosamente revisada por el teólogo e historiador que edita esta obra, entre otras razones para asegurar bien la unidad de la traducción y su estilo. En este empeño de revisión, partiendo del magnífico trabajo de los filólogos, se han podido aquilatar los textos más difíciles o que planteaban alguna anfibología, precisar bien la terminología común a toda la obra, o expresar lo mejor posible los pasajes de contenido más técnico-teológico. En suma, se ha intentado proyectar la luz que proporcionaba la Teología o la Historia en su sentido más abarcante (contexto vital, etc) sobre el trabajo estrictamente filológico de traducción. Finalmente examinados los pros y los contras de cada solución hallada, hemos obtenido el producto definitivo que ahora ofrecemos a los lectores. Se podría decir que el trabajo realizado ha sido algo así como una simbiosis entre el filólogo, el historiador, el filósofo y, especialmente, el teólogo e historiador de la Teología; el

entrelazamiento de todos ellos y de su saber es lo que ha producido este trabajo literario.

Es casi opinión común que una obra de arte se abandona (se deja), no se acaba; si fuera por el artista, nunca se daría por concluida. Algo parecido ocurre en el caso presente. La traducción española que ofrecemos no es definitiva ni, mucho menos, perfecta; pero, tras las numerosas revisiones y cribas a las que ha sido sometida, había que terminar y entregar el libro a la imprenta. Nos parece, sin embargo, que el resultado final es digno, y científicamente contrastado. Otros deberán juzgarlo, nosotros no se lo impediremos.

En la editio princeps el texto latino observa una puntuación, dentro de cada capítulo, muy somera, ofreciendo un texto continuo bastante extenso, por lo general. En nuestra edición hemos dividido el texto según los criterios literarios modernos, que tienden a hacer párrafos más breves y ajustados a un determinado período conceptual. No respetamos siempre, por tanto, la división del texto de la editio princeps. Además, solemos incluir de nuestra cosecha breves títulos significativos de las partes principales de los capítulos, que ponemos entre corchetes [], sobre todo en capítulos muy extensos, con el fin de facilitar y hacer más agradable la lectura.

Otro aspecto importante de nuestra edición lo constituye las notas que ofrecemos a pie de página. Son de muy diverso tipo. La mayor parte de ellas corresponden a la anotación de las fuentes que Cano utiliza en su trabajo: fuentes teológicas (Sagrada Escritura, Santos Padres, Concilios, Papas, autores escolásticos, etc), literarias de autores grecolatinos, históricas y otras. Nosotros completamos o actualizamos las citas que Cano proporciona (caso de las citas explícitas), o confeccionamos por nuestra cuenta aquellas citas y referencias en las que Cano omite una referencia concreta, citando solo a un autor, o un texto sin indicar la obra o la procedencia concreta. Pocas

referencias se nos han resistido, aunque puede que en algún caso nos hayamos equivocado.

Un segundo tipo de notas corresponden a observaciones críticas que nosotros hacemos al texto latino de Cano, o a referencias históricas sobre la materia del texto, y que nos parecían necesarias o útiles. Otras notas recogen las anotaciones marginales que la editio princeps trae fuera del texto mismo, en los márgenes de cada página, de las que ya hemos hablado. Asimismo hay notas que responden a aclaraciones relativas a cuestiones teológicas o términos técnicos teológicos que era preciso señalar. Todo este trabajo de anotación ha sido realizado por el director-editor del libro, excepción hecha de las notas referentes a autores de la antigüedad grecolatina, que han corrido a cargo de los filólogos.

Conviene aquí aludir específicamente al libro duodécimo. En este caso concreto, debido a su mayor relevancia y extensión, nos ha parecido oportuno dar entrada en las notas a pie de página a un cierto estudio filológico-literario relativo a la influencia de los autores clásicos grecolatinos en la obra del *De locis*. Es verdaderamente llamativa la profunda y frecuente reminiscencia literaria de los clásicos en el texto de Cano. Nos hemos fijado sobre todo en el aspecto estrictamente textual o literario, en el que destaca sobre todos los demás la presencia de Cicerón. Este trabajo se podría haber hecho en cada uno de los doce libros del *De locis*, pero hubiera resultado demasiado extenso. Por ello nos hemos limitado al libro décimo segundo, como muestra paradigmática de toda la obra. El profesor Perfecto Cid Luna es quien lo ha llevado a cabo, por cierto con resultados magníficos y, de algún modo, sorprendentes. Júzguelo el lector.