

I SIMPOSIO INTERNACIONAL DEL INSTITUTO DE PENSAMIENTO
IBEROAMERICANO. UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA, 2002

TEOLOGÍA PRÁCTICA Y ESCUELA DE SALAMANCA DEL SIGLO XVI

Prof. Juan Belda-Plans
Facultad de Teología de «San Dámaso». Madrid

INTRODUCCIÓN

A lo largo del siglo XVI se produce en la Universidad Salmantina un fenómeno cultural filosófico-teológico del mayor interés, cuya profundidad e influencia pronto se hará sentir en el mundo entero, aportando un positivo avance de la civilización occidental.

Dicho fenómeno presenta una personalidad propia que lo caracteriza de manera singular: es conocido generalmente con el nombre de *Escuela de Salamanca*, y su origen hay que ponerlo en relación con Francisco de Vitoria, catedrático de *Prima* de la Facultad de Teología salmantina en el segundo tercio del siglo XVI.

Me parece oportuno hacer algunas precisiones terminológicas iniciales con el fin de evitar posibles confusiones.

Obviamente se podría hablar de *Escuelas de Salamanca* (en plural). El título de mi ponencia, en cambio, apunta a la *Escuela de Salamanca* (en singular). Es claro que existen diversas corrientes, movimientos, o *Escuelas* de pensamiento en el seno del *Alma Mater* salmantina en los inicios de la Edad Moderna; por ejemplo la *corriente nominalista*, o *tomista*, o también —más entrado el siglo XVI— la *Escuela agustiniana*, o *jesuítica*, cuyos rasgos o límites temporales habría que precisar. Sin embargo la denominación «*Escuela de Salamanca*», en general y sin ulteriores determinaciones, se suele referir por los estudiosos al fenómeno cultural originado por el Maestro Vitoria (+ 1546), cuyos rasgos propios vamos a exponer.

En segundo lugar los términos «*Teoría* y *Práxis*» designan conceptos complejos tanto en el campo filosófico como en el propiamente teológico. En un sentido inmediato es evidente que

se refieren al pensamiento y a la acción (práctica); serían equivalentes a doctrina (especulación, contemplación, razón pura, etc.) y práctica (vida, obrar, tanto en el sentido clásico del «*agere*» como del «*facere*»).

Por otro lado, la denominación «*Teología Práctica*» que se indica en el título, en la terminología técnica actual, como es sabido, se refiere a la «*Teología Pastoral*». Evidentemente aquí no lo usamos en este sentido, sino más bien para referirnos al aspecto práctico o vital de la teología, que —dentro de una visión global o comprehensiva de la misma— no puede separarse del aspecto teórico, dogmático, o especulativo, sino más bien lo supone y lo exige.

Pretendemos presentar aquí un panorama general de la *Escuela de Salamanca*, de sus características específicas, de su aportación al progreso cultural y filosófico-teológico de su tiempo. Dentro del rico panorama del *Siglo de Oro Español* la Escuela vitoriana destaca como un «*Everest*» singular, por ello parece oportuno presentarlo como tema «*a se*» dentro del marco de nuestro Simposio.

Seguiremos la siguiente estructura expositiva: primero un apartado general sobre la *Escuela de Salamanca en el marco histórico de la Modernidad*, en el que exponemos la noción, límites y autores de la *Escuela*; en segundo lugar, el aspecto concreto de la *Teología Práctica* en el pensamiento de los Maestros salmantinos, y en particular en Melchor Cano (+ 1560).

I. LA ESCUELA DE SALAMANCA EN EL MARCO HISTÓRICO DE LA MODERNIDAD

1. Los nuevos aires culturales de la modernidad. El debate Escolástica-Humanismo: ¿innovación o renovación?

Es bien conocido el carácter fuertemente unitario del mundo medieval como «*Christianitas*», o también como «*Orbis Christianus*», cuya orientación marcadamente teocéntrica (trascendente) alcanzaba todas las manifestaciones de la civilización y de la cultura. En tal sentido el pensamiento medieval se halla envuelto y como inspirado de algún modo por su orientación teológica. Cuando hablamos de Filosofía, Derecho, Arte, etc., no es posible separarlos de la Teología, que es considerada por todos como la cima y el ápice de todas las ciencias.

De otra parte el comienzo de la *Modernidad Europea* está marcado precisamente por la ruptura paulatina de esta concep-

ción unitaria medieval, no solo en el ámbito sociopolítico y religioso, sino también en el pensamiento filosófico y teológico. Precisamente en este momento histórico es posible descubrir una crisis generalizada, una especie de replanteamiento o reorientación de las cosas (relaciones Dios-Mundo, Dios-Hombre; Iglesia-Estado, etc.) que afecta especialmente a la cultura y al pensamiento de la época. Por ello se habla justamente del «Ocaso» («Otoño» lo denomina Huizinga) de la Edad Media y del amanecer de la Edad Moderna como una nueva época histórica.

La situación es un mundo que desaparece (1), y contemporáneamente un fuerte debate (2) entre diversas propuestas culturales que pugnan por instaurar su solución y sus planteamientos en el alborear de una nueva época. Veamos brevemente en qué consistió la gran crisis de la cultura medieval, representada fundamentalmente por la *Escolástica* (mundo académico y universitario), y cuáles eran las nuevas propuestas culturales provenientes sobre todo del *Humanismo*, aunque también del propio campo de la mejor *Escolástica* tradicional que aspiraba a renovarse.

La raíz profunda de la crisis del Mundo Medieval es —a nuestro juicio— de carácter antropológico. Se podría definir como una nueva y original concepción del hombre y de sus capacidades cognoscitivas. Esto suponía una cierta disolución de la síntesis filosófica-teológica tomista (cuyo eje principal era la relación Razón-Fe), sustituyéndola por una concepción antropológica voluntarista y al mismo tiempo de orientación empírica. El origen de dichas ideas novedosas hay que ponerlo en el franciscano inglés Guillermo de Ockam (+1350), de donde arranca toda una corriente de pensamiento filosófico-teológico (*Nominalismo* o *Via Nova*) que tendrá influencias decisivas para la posteridad, y que dividirá en dos sectores irreconciliables el quehacer intelectual escolástico: de una parte el *Realismo* o *Via Antiqua*, y de otra el *Nominalismo* o *Via Nova*.

Entre las múltiples consecuencias de todo orden que producen las nuevas ideas, cabe destacar ante todo la evolución de la Filosofía y la Teología hacia un *Dialecticismo* logicista que enreda a los escolásticos en una densa maraña de discusiones interminables sobre cuestiones abstractas y obtusas en las que se ocupa y se escapa todo su vigor intelectual. La Teología es la más perjudicada en este momento de cambios profundos. Irá perdiendo su función propia de profundización en los datos positivos de la Revelación divina y se perderá cada vez más en disputas de Escuela sobre cuestiones hipotéticas y nada útiles para la vida real. A partir de ahora (a todo lo largo del siglo XV) los escolásticos son denominados como «dialécti-

cos» (u otros calificativos equivalentes) por sus oponentes (que son sobre todo los intelectuales procedentes del *Humanismo*).

No se ha de olvidar aquí una serie de factores propiamente religiosos y eclesiásticos que influyeron de muchas maneras en la evolución de las ideas y acontecimientos. Estamos inmersos en una profunda crisis religiosa en la que los gritos en pro de la reforma eclesiástica se hacen cada vez más fuertes y frecuentes. Es la época del declive del Papado con el destierro de Aviñón, el cataclismo del *Cisma de Occidente*, y —tras leves conatos de reforma eclesiástica— el advenimiento del *Papado del Renacimiento* hasta bien entrado el siglo XVI, con todas sus lacras de debilitamiento moral, nepotismo, simonía, mecenazgo artístico desordenado y ejercicio del poder político en la Europa de su tiempo, entre otras.

Ante un horizonte tan abigarrado y oscuro, el gran debate de la *Cultura Europea* frente a la Escolástica moribunda tiene dos frentes principales: un primer *frente interno* (1), es decir, las reacciones dentro del propio ámbito escolástico en contra de las aberraciones presentes, y las soluciones diversas propuestas para salir de ese «coma» profundo. Aquí cabe señalar la corriente mística y de orientación pastoral de un Gerson (+1429), o de Dionisio Rickel (el Cartujano) (+ 1471), o de la *Devotio Moderna* con Florencio Radewijns (+ 1401) y Tomás de Kempis (+ 1471), entre otros. Pero sobre todo hay que referirse —ya en los comienzos del siglo XVI— a sectores de la Escolástica (en las Universidades de París, Lovaina y Salamanca, sobre todo) que reaccionan positivamente y se plantean un cambio sustancial en la forma de filosofar y teologizar. De entre todas ellas se impondrán con vigor y originalidad singulares las propuestas emanadas por la *Escuela de Salamanca* de Francisco de Vitoria, que se extenderán por toda Europa y América influyendo decisivamente en los diversos ámbitos culturales y sociales. Además se observa un *frente externo* a la propia Escolástica (2), constituido por las propuestas reformistas del *Humanismo Cristiano*, así como también por aquellas procedentes del *Luteranismo*.

Antes de pasar a la exposición de lo que constituye el núcleo de nuestra exposición (las propuestas salmantinas), veamos la aportación del Humanismo, con especial referencia al ámbito teológico, aunque naturalmente hay siempre un trasfondo más amplio de carácter prevalentemente filosófico (antropológico, gnoseológico, etc), literario y esteticista.

Desde que Lorenzo Valla y posteriormente Erasmo aplicaron su ciencia filológica a la Sagrada Escritura el debate *Humanismo-Escolástica* estaba servido. Durante un tiempo estos de-

bates entre humanistas –calificados como *gramáticos* – y teólogos escolásticos –calificados a su vez como *dialécticos*– parecían revestir un carácter personal (entre figuras singulares de la intelectualidad de la época) y episódico. O también una pelea en la que se discutía los límites intelectuales y territoriales de las respectivas disciplinas, dado que los humanistas al parecer se metían a *teólogos*, invadiendo un campo ajeno¹.

Pero pronto se comprobará que la controversia tenía un calado mucho mayor, rebasando el tema de los límites intelectuales y territoriales de sus respectivas disciplinas, y entrando en la esfera más explosiva de las materias sobre la Fe y la doctrina cristiana. No se tratará pues de debates más o menos coyunturales, que alcanzan temas leves o superficiales, sino por el contrario de un conflicto fundamental sobre metodología y sobre la libertad de investigación, que tenía como trasfondo una concepción antitética del hombre y los valores humanos (relaciones razón y verdad, belleza literaria y artística, crítica filológica y filosofía, etc), así como de la religión cristiana y su espiritualidad (relación espíritu y obras externas, etc). La Teología acabará situándose en el centro de estos debates y la solución que se dé a los problemas planteados tendrá un alcance muy amplio.

a) Propuesta humanista

Los nuevos aires culturales de la Edad Moderna renacentista afectaban a casi todos los ámbitos de la vida humana y del pensamiento. Un rasgo fundamental del Humanismo es la actitud crítica ante la cultura y los métodos científicos anteriores, de manera que se aplicará a fondo a una revisión de toda la tradición científica precedente. La visión global y unitaria de la ciencia en la Edad Media tiende a perderse y se desmembra en una pluralidad de disciplinas autárquicas, y en general, en cada campo científico, se aprecia un gran interés por el método científico y la fundamentación de las nuevas ciencias: hay una gran preocupación metodológica típica del Humanismo.

La Teología no podía quedar al margen de estos nuevos impulsos, teniendo en cuenta sobre todo que estaba todavía en el centro de la vida científica. Pero al mismo tiempo se encontraba en opinión de los humanistas en la más triste decadencia. Hablaban de la Escolástica (única teología al uso) en términos exagerados y despectivos. Para ellos es una deformación lingüística, un veneno dialéctico, o un repetir maquinalmente y sin discernimiento la sabiduría escolar del pasado.

¹ Vid. E. Rummel, *The Humanist-Scholastic debate in the Renaissance and Reformation*, Harvard University Press, London 1995, *passim*. Seguiremos aquí las buenas aportaciones de este estudio reciente, completando o corrigiendo algunos puntos.

Esta decadencia, a los ojos del Humanismo, consistía fundamentalmente en su degeneración lingüística; su mal dialéctico; y su método científico y pedagógico incorrecto².

Así pues, las insistentes manifestaciones críticas de los humanistas se pueden resumir en varias peticiones específicas:

a) *En lugar del barbarismo medieval, la claridad (elegancia) de los antiguos.* Es decir, se busca ante todo la elegancia y precisión lingüística de los clásicos, en contraste con el latín bárbaro de la Escolástica. La renovación de la ciencia teológica debería empezar por el cuidado de la forma lingüística. Hasta ahora había imperado un barbarismo atroz; su lengua era cualquier cosa menos latín³.

b) *En lugar de la utilización de la glosa, la investigación crítica de las fuentes.* La ciencia medieval se había construido en su mayor parte sobre florilegios escriturísticos y patrísticos, sobre compilaciones jurídicas y obras teológicas de sentencia. Algo parecido ocurría en el campo filosófico con las obras de la tradición clásica grecolatina. ¡Ad fontes!: volver a las fuentes, es ahora la llamada que es atendida con entusiasmo en todas partes.

c) *En lugar del predominio de la autoridad, el derecho a la opinión personal.* Un último apartado del nuevo método era defender con la fuerza de la razón la propia opinión frente a la influencia de la autoridad. En otras palabras, se da una fuerte aspiración a la libertad y a la autonomía del espíritu, que tiende a la crítica de lo tradicional en defensa de la razón y de la ciencia.

d) *En lugar del procedimiento dialéctico, el método histórico-filológico.* El afán de reforma de los humanistas se rebela especialmente contra el método de exposición y enseñanza escolásticos, contra el método dialéctico de disputas, divisiones y distinciones. Aunque aquí los ataques no se limitaban a las degeneraciones dialécticas de la Baja Escolástica, sino que la lucha iba contra el método mismo de toda la Escolástica. Así la petición unánime era eliminar el método escolástico tradicional, con sus distinciones, definiciones, divisiones y suposiciones.

En su lugar debería establecerse un procedimiento libre, especialmente la Retórica (el arte de exponer). La mayoría de los humanistas ven en las buenas enseñanzas dirigidas a la exposición rápida y universal de la materia, la esencia y el núcleo de toda metodología. Junto a esto se señalan también los principios de un método histórico-filológico, sobre todo en el

² Cfr. J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la Teología en el siglo XVI*, BAC maior, Madrid 2000, sobre todo el cap. 1, ep. 2.

³ Vid. A. Lang, *Die loci theologici des Melchior Cano und die methode des dogmatischen Beweises*, München 1925, pp. 31-41.

estudio y exposición de las Sagradas Escrituras y los textos de la tradición antigua.

Todo ello da lugar a un verdadero «programa de reforma humanista» de la teología, que está en la línea de una innovación, más que de una renovación. No tratan, en efecto, tan solo de paliar los defectos evidentes de la Teología Escolástica decadente, sino más bien de buscar un nuevo método más adecuado a los tiempos, haciendo tabla rasa de lo anterior, considerado ahora como inservible. Es decir, en el fondo lo que cambia es la noción misma de «Teología»; nos encontramos con una concepción distinta, nueva, que exigirá un replanteamiento de los métodos y objetivos globalmente considerados.

Los humanistas rechazaban sin excepción todo método racionalista y sistemático de las enseñanzas de la Fe como algo contrario a la naturaleza de la Religión. Se oponen al uso de la Filosofía (a la razón especulativa) en sede teológica, que en estos momentos es el aristotelismo. Pero no solo se oponen a la sofistería y a los excesos dialécticos (derivados sobre todo del Escotismo y Nominalismo), sino también a las vanas especulaciones metafísicas y abstractas aplicadas a cuestiones de fe.

La teología debería volver a su forma simple y sencilla, a la pura y auténtica Palabra de Dios, a la «*Philosophia Christi*», dejando a un lado las sutilezas dialécticas que la enturbian. La tarea principal de la teología consistiría en la exégesis sencilla (al estilo de los Santos Padres), el desarrollo de la moral cristiana y la educación en la piedad. Es decir, se oponían a toda elaboración racional y deductiva del dato revelado; a las conclusiones teológicas, a las formulaciones dogmáticas; todo lo cual era esencial al método escolástico tradicional. En cambio se dará mucha importancia a todo el aspecto práctico y moral, de religiosidad vivida.

A parte de otros motivos para el rechazo de la razón especulativa en teología, había una razón importante que impulsaba en esa dirección. Para el Humanismo Cristiano la teología escolástica (extraño maridaje de filosofía y fe) es estéril para la vida espiritual cristiana. La teología debe ser una «teología práctica», vital, que sirva para ser mejores cristianos. No sirve entonces una teología teórica, abstracta, abstrusa, inservible para el cristiano y su unión con Dios⁴.

b) Propuesta salmantina

⁴ Todas estas ideas sobre la reforma de la teología las desarrolló especialmente Erasmo en un pequeño libro titulado *Methodus seu Ratio compendio perveniendi ad veram Theologiam* (1522); también tratan de ello su *Epistola Apologética ad Matheum Dorpium*, su *Paráclesis*, y algunas de sus cartas. Igualmente Felipe Melanchton tiene una obra sobre el tema, en gran parte coincidente: *Brevis ratio discendae theologiae*. Vid. J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, pp. 74-105.

En este marco histórico ¿cuál era la propuesta de la *Escuela de Salamanca*? Para Vitoria y los suyos la teología escolástica de su tiempo se encontraba sumida en una decadencia profunda que la hacía obsoleta e inservible en sí misma, y por tanto para las graves tareas que exigía la modernidad. Era urgente y necesario buscar nuevos caminos. Pero en este empeño no se deberá hacer tabla rasa de todo lo anterior (como pretendían los humanistas) sino conservar lo bueno y suprimir lo nocivo. No se trataría tanto de una «innovación» cuanto de una «renovación».

La Escuela de Salamanca propone un modelo teológico que, partiendo de la *Gran Tradición* medieval del siglo XIII, acepta las buenas aportaciones de la cultura humanista, logrando así un producto final novedoso y original. En efecto, la correcta interrelación Fe-Razón, el estatuto científico de la Teología, que había constituido un fruto maduro de los esfuerzos teológicos anteriores, son mantenidos ahora por entender que constituyen elementos esenciales de la Teología misma. En cambio, se debía purificar de las adherencias extrañas que a lo largo del tiempo habían enturbiado la tarea teológica (dialecticismo, alejamiento de las fuentes, temática inadecuada, etc)⁵.

Además se deberían aceptar e incorporar al quehacer teológico las justas exigencias de la nueva cultura humanista; es decir, los métodos histórico-críticos, el carácter positivo de la teología (uso adecuado de las fuentes bíblicas y patrísticas), así como el buen gusto literario y la estructura formal del discurso (más ágil y sintética). Todo ello es integrado en la teología renovada con un prudente equilibrio de elementos, de tal manera que no se dé cierta hipertrofia de una parte sobre las demás. Se trata de integrar, no de suprimir; de enriquecer, no de empobrecer; de sumar, no de restar.

El resultado fue una *Nueva Teología*, tradicional y moderna a la vez, pero en todo caso muy distinta de la rancia teología escolástica bajomedieval. Se respira ya un espíritu joven y fresco que dará excelentes frutos. Se trata de una teología eminentemente positiva, que hunde sus raíces vitales en las fuentes bíblicas y patrísticas, utilizadas según las exigencias críticas y literarias impuestas por los nuevos métodos filológicos e históricos de los humanistas.

Pero por otra parte no se renuncia a un sano ejercicio del elemento racional y especulativo, puesto en segundo lugar y dentro de la armonía del conjunto. La teología no es pura exégesis, ni exclusivo comentario patrístico, sino que partiendo de ahí es ciencia, discurso sistemático, argumentación sobre la fe, desarrollo de virtualidades, defensa de los que la atacan. Y todo ello envuelto en una forma moderna y agrada-

⁵ Ibidem, pp. 207-209.

ble: elegancia latina, mayor fluidez y agilidad de exposición, etc.

Así, la teología española de la época de Carlos V, de la mano de Vitoria y su Escuela, progresó, madura, se hace original y válida para su tiempo. Quizá la característica más significativa de la nueva teología salmantina sea precisamente su gran fecundidad práctica, derivada de una orientación de fondo pretendidamente vital y antropológica. Teoría y práctica, verdad y bien, pensamiento y libertad, se entrelazan y fecundan mútuamente, dando un sentido pleno y comprehensivo a la teología. Estamos lejos de un Capreolo o de un Cayetano, pero también de un Ockam, o de un Erasmo. He aquí —a nuestro juicio— el *núcleo duro* de la aportación salmantina, que hemos de analizar un poco más después.

Efectivamente los maestros salmantinos incorporan a su tarea teológica —según hemos visto— muchas de las exigencias humanistas. Pero algunas concepciones de fondo, y el mismo espíritu del quehacer teológico, difiere bastante de los enfoques humanistas. Retomando lo que decíamos anteriormente sobre el debate Escolástica-Humanismo, no se trataba de diferencias personales, o de marcar los límites del propio campo científico. El debate se orienta pronto sobre temas muy serios de carácter dogmático, eclesiológico, de espiritualidad cristiana.

Se contempla así una honda labor de criba crítica por parte de los salmantinos respecto a las concepciones de fondo humanistas. Para Erasmo, por ejemplo, la teología debería trabajar en una línea exclusivamente bíblica, según métodos filológicos y gramaticales. El papel de la razón discursiva (filosófica) debería ser suprimido por completo. Por otro lado, aunque íntimamente relacionado con ello, las formulaciones dogmáticas de la Fe y la función del magisterio de la Iglesia, también debería revisarse. Casi todo ello es inútil e incluso nocivo para la vida cristiana.

En estos y otros puntos parecidos los maestros salmantinos no coinciden con las propuestas humanistas. La teología debe enraizarse y partir de las fuentes bíblicas y patrísticas, pero también debe razonar, deducir, desarrollar los contenidos revelados. Debe ser positiva, pero también especulativa. De otro lado, dentro del cuerpo de la Iglesia, los pastores gozan de una autoridad peculiar para transmitir y proponer el depósito de la Fe; el Espíritu Santo les asiste en dicha tarea, según las promesas de Cristo. Todo ello les separa de manera importante del *Humanismo Cristiano*, al que le falta profundidad dogmática y adolece de lagunas graves⁶.

⁶ Una exposición amplia de la crítica salmantina a las carencias y parcialidades de la propuesta humanista en ibidem, pp. 243-311.

2. La Escuela de Salamanca. Noción y Límites

Pero ¿qué se entiende propiamente por *Escuela de Salamanca*? A la hora de precisar bien el concepto nos encontramos de entrada con una cierta disparidad de criterios y opiniones. Para conocerlas se puede acudir al cuadro esquemático (*una encuesta de opinión*) que trazamos en nuestro trabajo sobre el tema, dado que aquí no podemos detenernos en este punto⁷.

El origen y nacimiento de este importante movimiento cultural hay que ponerlo en el gran Maestro Francisco de Vitoria (1483-1546), quien, después de estudiar largos años en la Universidad de París, ocupa la cátedra de *Prima* de la Facultad de Teología en la Universidad Salmantina, durante 20 años seguidos y sin apenas ausencias. Renuente para escribir obras científicas, destaca en cambio por su gran personalidad y fecundo magisterio universitario (es apodado el *Sócrates español*). En torno a él se va reuniendo una pléyade de magníficos discípulos, algunos de ellos sucesores en la cátedra, que asumen el ideal científico del Maestro y lo difunden por toda Europa y América. Su talante abierto, su gran erudición, su modernidad, determinan el espíritu de la Escuela que deja tras de sí. Domingo de Soto (+1560) es su brazo derecho y Melchor Cano (+1560) su mejor discípulo, quien pone por escrito la nueva metodología de la Escuela.

Podríamos señalar unas «notas de identidad» propias de la Escuela de Salamanca. Se trataría de un grupo unitario de teólogos con unas señales comunes, a saber: 1) *Filiación salmantina y vitoriana*, es decir, teólogos que desarrollan su actividad científica en la Universidad de Salamanca, a partir del magisterio de Francisco de Vitoria y bajo su influencia (directa o indirecta), formando varias generaciones sucesivas a lo largo del siglo XVI y primeros años del XVII.

2) *Ideales y objetivos comunes*, consistentes sobre todo en un proyecto de renovación de la Teología adecuándola a los nuevos tiempos; o también un espíritu y métodos comunes, es decir cierto aire de familia (como se ha denominado a veces), que les lleva a aunar lo positivo y lo especulativo en un mismo método de los «lugares teológicos» de argumentación.

3) *Tradición doctrinal común*, esto es, la adopción de la *Suma Teológica* de Santo Tomás como guía principal de los estu-

⁷ Para todo este tema remito al lector a mi libro J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, cap. II, pp. 147-ss.

dios y enseñanza teológica universitaria; esto da lugar a un legado doctrinal de *Comentarios a la Suma* que se transmite de unos a otros y que se va enriqueciendo progresivamente.

Así, respondiendo al interrogante fundamental ¿qué se entiende por Escuela de Salamanca?, o también ¿cuál es su conceptualización en sentido propio?, se podría decir que la Escuela Salmantina es: *un movimiento cultural –primordialmente teológico– del siglo XVI, que se propone como objetivo fundamental la renovación y modernización de la Teología, integrado por un grupo amplio de tres generaciones de teólogos, catedráticos y profesores de la Facultad de Teología de Salamanca, todos los cuales consideran a Francisco de Vitoria como el artífice principal del movimiento y siguen los cauces de renovación abiertos por él, hasta principios del siglo XVII.*

Todos estos Maestros encarnan una respuesta homogénea y acorde con los grandes retos de la cultura de la época en orden a la renovación de la teología y a su aplicación práctica. Se trata de un movimiento teológico con unas características comunes que le confiere un cierto aire de familia, de tal manera que sus doctrinas y sus métodos van marcados con el mismo sello de identidad. Pero sobre todo aportan como rasgo esencial un «espíritu», o un «estilo» propio de hacer teología que aúna en sí elementos tradicionales (el ideal científico de la teología, propio de la Gran Escolástica medieval) y elementos modernos (el recurso a las fuentes positivas de la teología, según los métodos histórico-críticos propios del Humanismo renacentista), hasta entonces disociados y en cierta pugna mutua. O si se quiere aporta un cierto «ideario» o «programa» concreto con el fin de hacer frente a la crisis de la Teología moderna con soluciones prácticas y eficaces.

El conjunto de estos elementos de renovación teológica los encontramos ahora por primera vez reunidos, sistemáticamente elaborados y, sobre todo, como regla fija de una Escuela o grupo de teólogos, transmitida y perfeccionada de generación en generación, formando un verdadero equipo de investigación, cuyos componentes incorporan su aportación personal al esfuerzo colectivo.

En este sentido es conveniente distinguir bien entre el concepto estricto de «*Escuela Salmantina*», y lo que constituiría la proyección de la Escuela en diversos Países y Universidades, a través de discípulos eminentes formados en ella de una forma u otra.

En referencia a las coordenadas espaciotemporales de la Escuela hay que decir en primer término que su sede propia fue la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca y sus

diversas catedras, primordialmente las dos catedras mayores de *Prima* y *Vísperas*, ya que sus representantes fueron los catedráticos y sus respectivos profesores sustitutos de dichas catedras, desde donde desarrollaron su fecunda tarea de investigación y docencia. Asimismo también el importante convento dominico de *San Esteban* de Salamanca, intimamente unido a la Universidad, puede considerarse como cuna y hogar original de la Escuela de Salamanca, dado que Vitoria y los primeros Grandes Maestros fueron teólogos dominicos, que vivieron y desarrollaron su actividad en este centro teológico salmantino, a la par que en la propia Universidad.

En cuanto a los límites temporales en sentido estricto, abarcaría casi todo el siglo XVI y primeros años del XVII: desde la llegada de Francisco de Vitoria a la cátedra de *Prima* de Salamanca en el año 1526, hasta la muerte de Domingo Báñez en el año 1604. Posteriormente a esta última fecha, tras sus inicios y apogeo, se produce una decadencia paulatina en la que todavía se dejan sentir los efectos saludables de la teología renovada salmantina, pero sin que haya grandes figuras teológicas concatenadas entre sí, como hasta ese momento.

Contemporáneamente, sobre todo desde el período postribaldino en adelante, se da la expansión de la Escuela por Europa y América, así como el poderoso influjo de los maestros salmantinos en sus discípulos más notables, agustinos, franciscanos y jesuitas principalmente (además de dominicos), con la dispersión geográfica subsiguiente en muchos casos⁸.

¿Quiénes pueden ser considerados miembros de la *Escuela de Salamanca*? Sin duda los profesores salmantinos que acogen el ideal reformatorio y el espíritu propio de Francisco de Vitoria, presentando esa cohesión de convivencia y enseñanza en el *Alma Mater* salmantina. Según esto, serían miembros propiamente de la Escuela en primer lugar —y sobre todo— los profesores o *Grandes Maestros* que ocuparon sucesivamente las catedras mayores de *Prima* y de *Vísperas*, es decir: Francisco de Vitoria OP (*Prima*: 1526-46), Melchor Cano OP (*P*: 1546-52), Domingo de Soto OP (*V*: 1532-49 y *P*: 1552-60), Juan Gil de Nava (*V*: 1549-51), Pedro de Sotomayor OP (*V*: 1551-60 y *P*: 1560-64), Juan de la Peña OP (*V*: 1560-65), Mancio de Corpus Christi OP (*P*: 1564-75), Juan de Guevara OSA (*V*: 1565-1600), Bartolomé de Medina OP (*P*: 1576-81) y Domingo Báñez OP (*P*: 1581-1604). Estos serían los Maestros que forman el entramado fundamental de la Escuela Salmantina. Como se puede comprobar algunos de ellos ocuparon sucesivamente ambas catedras.

También a estos Grandes Maestros les acompañan, en una labor más modesta pero también importante y unitaria con el con-

⁸ Cfr. Ibidem, el extenso capítulo IX, pp. 827-911.

junto de la Escuela, otros *Maestros Menores* salmantinos que fueron «profesores sustitutos» de los anteriores y que por tanto colaboraron estrechamente con las grandes figuras en el quehacer teológico de la Escuela. Así mismo, algunos catedráticos de las «Cátedras Menores» (de Santo Tomás, Escoto y Gabriel) pueden ser considerados miembros de la Escuela Salmantina.

Este conjunto de profesores universitarios, catedráticos de *Prima* y *Vísperas*, sustitutos de dichas cátedras, y algunos catedráticos de las Cátedras Menores –26 en total–, son los que forman propiamente parte de la Escuela de Salamanca, a nuestro juicio, dado que cumplen de manera completa todos los elementos exigibles que señalábamos arriba, esto es, unidad espaciotemporal, unidad de principios y métodos (espíritu), filiación vitoriana, continuidad doctrinal y legado intelectual común.

A la vista de lo dicho hay que afirmar que la Escuela Salmantina estuvo formada por miembros dominicos y no dominicos, aunque fueron los Grandes Maestros dominicos de *San Esteban* los que iniciaron el fecundo movimiento renovador de la teología salmantina. Fue en el segundo período cuando se van incorporando algunos Maestros no dominicos, concretamente agustinos, discípulos de los Grandes Maestros salmantinos de primera hora, que van ocupando cátedras universitarias, monopolizadas hasta ahora por los dominicos de *San Esteban*, incorporándose así a la tarea común de la Escuela.

Se pueden distinguir además dos períodos bien diferenciados: 1) la *Primera Escuela de Salamanca*, que va de Vitoria (1526) a Mancio (1576), en donde la gran mayoría de los catedráticos son dominicos del convento de *San Esteban*; en ella se da de manera plena el espíritu original que le diera Vitoria.

2) la *Segunda Escuela de Salamanca*, que discurre desde Medina y Guevara (c. 1570) hasta Pedro de Herrera OP (1604) y Juan Márquez OSA (1600-1607), sustitutos de Báñez y Guevara tras la jubilación de sus cátedras de *Prima* y *Vísperas* respectivamente; aquí junto a profesores dominicos aparecen también agustinos en diversas cátedras. En este segundo período se producen dos corrientes dentro de la Escuela: la «línea vitoriana», que permanece fiel a la orientación original que le diera Vitoria (uso de la *Suma* y seguimiento amplio de Santo Tomás; elementos netamente humanistas); y la «línea bañeciana», que evoluciona en sentido distinto y se separa de algún modo del espíritu genuino de los orígenes (tomismo estricto, mayor presencia del elemento especulativo o metafísico, y menor atención a las aportaciones del Humanismo).

El ocaso y final desaparición de la *Escuela de Salamanca* hay que fijarlo en torno a los años 1606-1608 como fecha límite.⁹ Ciertamente los epígonos podrían extenderse en la primera mitad del siglo XVII, puesto que un impulso cultural de tal intensidad no desaparece de modo repentino. Pero por esas fechas en virtud de acontecimientos importantes no se puede hablar ya de *Escuela* en sentido propio, como antes.

III. TEOLOGÍA PRÁCTICA EN LA ESCUELA DE SALAMANCA

Hemos visto el serio debate Escolástica-Humanismo en los albores de la modernidad y también sus propuestas respectivas. Es hora de entrar ya de lleno en el análisis de las características específicas de la teología salmantina, en orden a valorarla y medir su alcance e influencia. ¿Cuáles son estos rasgos específicos?

En algunos ámbitos contemporáneos se ha tachado a la teología del siglo XVI de ser una teología demasiado teórica, abstracta, alejada de la raíz vital de las fuentes reveladas, y por lo tanto de no superar en este sentido la decadencia bajomedieval. ¿Es ello cierto? A nuestro juicio esta valoración adolece de un notable desconocimiento de la historia de la Teología. En todo caso —de ser cierto— no se podría aplicar a la *Escuela de Salamanca*, como se va a ir mostrando.

Quizá el mejor modo de describir esta *Nueva Teología* salmantina sea señalar su orientación esencialmente práctica y vital, que tiene en cuenta ante todo las exigencias del mundo y del hombre moderno, sin perder por ello su sentido trascendente, ni tampoco desvirtuar el elemento teorético. Se trata de una teología que respeta su naturaleza propia (divino-humana), y en consecuencia sabe encarnarse en la cultura de su tiempo.

Nuestro discurso puede transcurrir en torno a los siguientes ejes expositivos: 1) Teología primordialmente positiva (relación entre exigencias histórico-críticas y exigencias especulativas); 2) Teología viva y práctica (relación entre principios revelados y realidades temporales o terrenas). No podemos analizar aquí otro de los elementos sustantivos que caracterizan a la Escuela de Salamanca; me refiero a la búsqueda libre de la verdad que da lugar a una teología abierta y amplia, nada sectaria, a pesar de que la autoridad intelectual de Santo Tomás de Aquino sea especialmente reconocida.

⁹ Acerca de los factores o causas de la decadencia y posterior extinción de la *Escuela*, vid. mi trabajo *La Escuela de Salamanca*, pp. 160-162.

3. Teología positiva

Uno de los mayores méritos de la Escuela de Salamanca consistió en librar a la teología de la excesiva carga racionalista de la Edad Media, y al mismo tiempo del exagerado positivismo bíblico de los humanistas, armonizando en una sólida síntesis fuentes positivas y especulación racional, por medio de un método que aunaba todos los elementos propios de la teología en un equilibrio armónico no logrado hasta ahora¹⁰. Este nuevo método confirió autoridad, seguridad y eficacia a la teología cuando más necesitada estaba de ello; la libró de los bizantinismos del puro raciocinio, o de quedarse en pura exégesis bíblica, marcándole un camino expedito para ir derechamente a lo nuclear de los problemas.

La novedad más importante en este sentido fue la creación de un nuevo método teológico caracterizado por «el sano equilibrio» entre teología positiva y teología especulativa. Era una *Teología positiva* que tenía muy en cuenta aquel grito de los humanistas: *ad fontes!*; de ahí el amplio manejo de las fuentes y la erudición que la caracteriza: Sagrada Escritura, Santos Padres, documentación conciliar y pontificia. Pero al mismo tiempo era también una *Teología especulativa*, esto es, científica, deductiva: a la razón especulativa se le reconoce un papel en la tarea teológica: ni se exagera (como la sofística y el *verbosismo* de la Escolástica decadente), ni se suprime (como algunos humanistas pretendían).

En la *Escuela de Salamanca* tanto el aspecto positivo como el especulativo encontraron un desarrollo armónico y equilibrado, dando lugar a una sana y eficaz Teología. Lo interesante, sin duda, de todo este proceso fue que Vitoria y su Escuela no solo no rechazan las sanas sugerencias y logros de la corriente humanista, sino que los asimilan abiertamente, pero integrándolos en un planteamiento más amplio. La Teología debe partir de las fuentes genuinas de la Fe, tratadas además según el método histórico-crítico y filológico propugnado por los humanistas, pero, y este es el punto clave, se debe reconocer igualmente un papel a la razón filosófica que partiendo de los principios revelados los profundiza y desarrolla, deduciéndo sus contenidos implícitos y aplicándolos a los problemas vivos del momento.

La gran cuestión planteada —debatida acaloradamente en este momento— será qué papel corresponde a la *Razón Humana* en la tarea teológica (*?explicativa, argumentativa, deductiva?*); pero se tratará, según los maestros salmantinos, no solo de la razón crítica-filológica (gramatical) e histórica, sino tam-

¹⁰ Cfr. *Ibidem, La Escuela de Salamanca*, sobre todo pp.186-188.

bién filosófica y especulativa, punto este en el cual la *Currante Humanista* fallaba estrepitosamente mostrando carencias sustanciales. Aquí es donde la *Escuela Salmantina* saldrá en defensa de una Teología Escolástica que reivindica como necesaria, sobre todo en la controversia con los protestantes y en la solución de los graves problemas éticos y morales de la época.

Resulta así que Vitoria y sus discípulos salen al paso de las innovaciones humanistas que presentaban algunas lagunas preocupantes y que ponían en entredicho una sana renovación de la Teología en grave crisis. El proyecto de reforma humanista no solucionaba el problema sino que se quedaba a mitad de camino, y resultaba poco útil para las verdaderas necesidades de una época histórica crucial.

Además en el aspecto positivo de la Teología los salmantinos también proceden a una elaboración más precisa y completa de las diversas fuentes teológicas, sin detenerse puramente en la base escriturística sino contando también con la *Palabra de Dios* no escrita (*Tradición divino-apostólica*), así como con los instrumentos autoritativos de transmisión de la verdad revelada (*Magisterio eclesiástico conciliar y pontificio*, que obtienen una elaboración teológica muy aquilatada y madura en este momento histórico).

Así se llega a un método teológico aquilatado y comprehensivo, que en definitiva da lugar a la teoría de los «lugares teológicos» tal y como se expone en el tratado clásico del *De locis theologicis* de Cano, expresión de las preocupaciones generacionales en pro del método teológico. Quizás en esta obra cumbre de la metodología teológica de la Escuela Salmantina sea donde mejor se pueda apreciar este rasgo que ahora analizamos; su misma estructura que abarca tanto los lugares propios de la Teología (o de autoridad) como los ajenos (o de razón), según un orden y jerarquía precisos, que los entrelaza y relaciona adecuadamente, pone de manifiesto el equilibrio a que nos referimos.

4. Teología práctica y viva

La orientación práctica de la Teología salmantina también constituye uno de los rasgos específicos de la Escuela de Vitoria. Ya vimos la situación de la Escolástica decadente respecto a la temática de estudio, demasiado teórica y abstracta, cuando no puramente sofística o metafísica. La dura crítica del Humanismo a esta Teología anquilosada e inservible para la vida cristiana y que se distraía en temas inútiles, sin duda

ejerció un influjo positivo para que la situación evolucionase. Por otro lado el ambiente nominalista parisino durante los estudios de Vitoria (1508-23) se interesaba vivamente por diversas cuestiones éticas y eclesiásticas de la mayor actualidad (la ética de la conquista americana, por ejemplo; o las relaciones Papa-Concilio en la temática del poder eclesiástico;). Todo esto, sin duda, tuvo sus repercusiones en el ánimo del joven Vitoria.

Los humanistas insistían sobre todo en el plano individual y de espiritualidad cristiana: en su concepción particular la Teología debía servir para la vida cristiana (no podía quedarse en algo abstracto o puramente teórico). Dado que excluían por completo la función de la razón filosófica o especulativa, no podían ir más allá

Vitoria y los suyos, sin excluir este sentido individual (o personal), van mucho más allá. La Teología tiene una orientación de gran portada: por el hecho de que su objeto central sea el *Misterio de Dios* que se nos manifiesta, no se excluye en manera alguna que se ocupe de las realidades terrenas y temporales desde la óptica de la Fe cristiana. Debe ser una Teología práctica, viva, en el sentido de iluminar los problemas concretos y candentes de la sociedad en la que se inserta.

El sector humanista no se había pronunciado sobre este aspecto; no era posible, habida cuenta de que la Teología era el estudio filológico de la Escritura y, en todo caso, sus consecuencias a nivel individual y personal. Para la aplicación de los principios cristianos a las realidades terrenas (sociopolítica, económica, eclesiástica, etc) había que poner en juego la razón especulativa y conceptualizar, relacionar ideas, deducir, valorar, juzgar. Todo lo cual les parecía un despropósito respecto al espíritu sencillo del Evangelio.

La Teología salmantina es, en cambio, una teología viva que se preocupa de estudiar los nuevos problemas surgidos en aquella época histórica concreta, siempre desde la perspectiva sobrenatural y revelada, usando de su método propio, iluminando desde la Fe los problemas humanos más dispares.

Es opinión común que esta orientación primordialmente práctica y moral, que caracteriza el «estilo teológico» salmantino, se debe a la fuerte personalidad de Francisco de Vitoria, quien mostró siempre sus preferencias por los temas morales, y desde él se difundiría a las generaciones sucesivas, en mayor o menor grado. Él fue el iniciador de la nueva orientación de la Moral. Sus importantes comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás, sobre la virtud de la Justicia y temas relacionados, con sus novedosas *Relecciones*, y con multitud de dictámenes teológicos sobre temas morales que le con-

sultaban frecuentemente¹¹. Ello dará lugar en los autores sucesivos a los tratados *De Iustitia et Iure* o *De Legibus*, verdaderos tratados de Moral que van tomando cuerpo como disciplina a se.

Efectivamente con Vitoria entran de lleno en la teología los más diversos temas humanos y sociales en el ámbito eclesiástico y civil, que son estudiados y solucionados desde los principios de la Fe cristiana. «Siempre mostró un interés preferente por los problemas humanos planteados en la Teología Moral, no deteniéndose en el terreno árido de los principios y cuestiones especulativas, sino buscando el contacto inmediato con la realidad histórica y orientando su exposición a los temas vivos del orden jurídico, social y político. El interés que despertaron sus lecciones fue enorme. Su fama de teólogo se difundió y propagó fuera de las aulas universitarias, comenzando a venir a su mesa de estudio multitud de consultas de índole muy diversa»¹². Casi todas las consultas se referían a problemas de justicia: temas sobre la pluralidad de beneficios, la obligación de residencia de los eclesiásticos, o cosas de este estilo. O en materia económica: los precios en el mercado (el precio justo), los cambios monetarios (negocios bancarios y operaciones mercantiles de diverso tipo que evolucionaban con rapidez), con ocasión de las grandes ferias internacionales en Medina, Sevilla o Flandes, los contratos, etc.

Asimismo se pueden citar las famosas *Relecciones* que generalmente versaban sobre temas de máxima actualidad, como el que provocó la consulta de la Emperatriz gobernadora, Isabel de Portugal, esposa de Carlos V, en 1530 a la Universidad de Salamanca, sobre el espinoso asunto del divorcio de Enrique VIII de Inglaterra; Vitoria lo abordó audazmente en su *Relección «De matrimonio»* (1531). Capítulo aparte merecerían sus *Relecciones «De Indis prior»* y *«De Indis posterior seu de Iure belli»* del año 1539. Aquí aborda Vitoria el tema de la licitud moral de la conquista americana así como el tema de la Guerra Justa; incidían además otros temas de candente actualidad como la Paz entre los príncipes cristianos (guerras entre Francisco I y Carlos V) y la unidad de Europa amenazada por el poder turco otomano, o por la amenaza protestante. Por no citar más que algunos temas importantes.

Luciano Pereña, refiriéndose directamente a la cuestión americana, considera como una de las notas de identidad de la Escuela Salmantina el «sentido histórico» de su Teología, o la presencia de los hechos históricos en su trabajo científico;

¹¹ Una exposición amplia sobre la personalidad teológica de Francisco de Vitoria, en ibidem, cap. IV, pp. 341-353.

¹² Cfr. T. Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, BAC, Madrid 1960 p. 38-39.

esto es, ellos parten de la realidad sociopolítica del momento para hacer una valoración ética desde la fe cristiana; o en otras palabras, aproximan los principios a los hechos, adecuan las doctrinas a la historia concreta¹³. Sin duda en ello jugará un papel decisivo la amplia información de primera mano aportada por los misioneros dominicos que iban y venían de América, conversando y consultando frecuentemente con los teólogos de San Esteban, cuyo ambiente misionero es bien conocido¹⁴.

Esto suponía la apertura de la Teología a una nueva cultura que estaba naciendo en Europa, y a los problemas humanos que estaban surgiendo en ese momento histórico: la dignidad inviolable de todo hombre, la perspectiva ética del derecho internacional y de las nuevas estructuras socioeconómicas, entraron plenamente en la tarea de la Teología y recibieron de ella la luz de la Revelación Cristiana. Este aspecto constituye un elocuente ejemplo también del diálogo Fe-Cultura, que siempre preocupó a la Teología Católica en sus mejores momentos. Muchos de estos problemas morales, políticos, económicos, sociales o de derechos humanos, surgían como consecuencia de los nuevos descubrimientos geográficos, o derivados de los acelerados cambios propios de una época nueva llena de vitalidad.

En el fondo de estos planteamientos, por lo que se refiere al tema que ahora nos interesa, estaba la concepción sobre el objeto propio de la Teología. Sorprende, en efecto, las afirmaciones que encontramos en algunos textos de Francisco de Vitoria; así por ejemplo: «Digo que en las ciencias humanas ciertamente existe un fin y término más allá del cual no se puede progresar, o al menos no convendría. Sin embargo la Sagrada Teología no tiene ningún límite, ninguna meta; de tal manera que si alguien se dedicase toda su vida a su estudio asiduo no cumpliría su deber con dignidad»¹⁵. O también el comienzo de la Relección *De potestate civilis*, al disponerse a analizar cuestiones jurídicas del orden temporal, parece querer justificar su audacia: «El oficio del teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia parecen ajenos a su profesión. (...) La Teología, pues, ocupa el primer lugar de entre todas las disciplinas y estudios del mundo, a la cual llaman los griegos 'Zeologian', por lo que no debe parecer extraño que en tan difícil profesión se encuentren pocos varones consumados. En el inmenso campo de problemas que

¹³ Cfr. L. Pereña, *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, ediciones de la Caja de Ahorros de Salamanca, Salamanca 1986, p. 61-68.

¹⁴ Cfr. L. Alonso Getino, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria*, pp. 175-218; asimismo Urdanoy, *Obras de Francisco de Vitoria*, pp. 45-53; y L. Pereña, *Ibidem*, pp. 61-62.

¹⁵ Vid. C. Pozo, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Fac. de Teología de Granada, Granada 1962, p. 16-17.

se ofrecen al teólogo, entre tantos asuntos como brindan los escritos de todos los doctores»¹⁶.

No menos significativa es la manera de abordar la difícil problemática americana, cuando en la introducción de la Releción *De Indis* reclama el derecho de la teología a dilucidar estas cuestiones que parecen pertenecer a los juristas o estar ya zanjadas por ellos: «Digo que no pertenece a los jurisconsultos fallar este asunto, o al menos a ellos solos. Porque como aquellos bárbaros no están sometidos al derecho humano, sus cosas no pueden ser examinadas por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no son lo suficientemente peritos para poder definir por sí semejantes cuestiones. Ni sé con certeza que hayan sido llamados para el examen y sentencia de este asunto teólogos dignos que pudieran con garantía ser oídos sobre materia de tanta importancia. Y puesto que se trata de algo que entra en el fuero de la conciencia, al sacerdote, esto es a la Iglesia, toca fallar»¹⁷. Dejando a un lado el contencioso existente entre juristas-teólogos en el juicio de estas cuestiones, es claro que Vitoria reivindica para la Teología con audacia y claridad una grave problemática candente en la época.

Este planteamiento sobre las materias que competen a la Teología lo encontraremos de igual manera, más desarrollado si cabe, en Melchor Cano, el cual dedica amplio espacio a justificar semejantes ideas en su tratado *De locis*, especialmente en referencia al hombre y sus problemas como objeto fundamental del estudio teológico: «Entre todas las cosas que vemos, la criatura racional es ciertamente la más semejante a Dios, pues el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, y no encontraremos ninguna criatura en la que resplandezca más la bondad, el poder y la sabiduría divina. Por lo cual la disciplina teológica aunque trate principalmente de Dios, también trata en gran medida acerca del hombre y de las cosas humanas. Así busca el conocimiento de la naturaleza divina tanto a partir del hombre mismo como del obrar de Dios con respecto al hombre y que le sitúa en un estado determinado»¹⁸.

En síntesis, el objeto propio de la Teología, según Cano, es en primer lugar Dios en sí mismo, en cuanto se comunica en la Revelación Divina¹⁹, y en segundo término Dios en cuanto principio y fin de las cosas creadas; o dicho de otro modo, las realidades terrenas son también objeto de la teología en cuanto creadas por Dios, y por tanto en cuanto se relacionan

¹⁶ Vid. T. Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria*, p. 150.

¹⁷ Ibidem, p. 649.

¹⁸ *De locis theologicis*, XII, 1, 106-107; usamos la edición de H. Serry, Matriti 1792.

¹⁹ En la *Lecturas Académicas* de Salamanca (1548) Cano aporta algunos contenidos complementarios. El objeto formal de la Teología es doble: en cuanto a la materia misma, es *Dios sub ratione Deitatis*; pero en cuanto al medio de conocimiento es *Dios en cuanto conocido por la Revelación divina*; *In Primam Partem*, q. 1, a. 7; cfr. Pozo, *Fuentes*, p. 257-258.

con El, que es su principio y su fin. Resulta claro, pues, que estamos ante una concepción homogénea que, sin embargo, el gran discípulo de Vitoria amplía y desarrolla más ampliamente.

Evidentemente las graves acusaciones de la Corriente Humanista contra la Teología Escolástica parecen quedar aquí sin fundamento (teología teórica, abstracta, inútil para la vida cristiana). Se está operando, sin duda, una importante transformación en la manera de concebir y de hacer la Teología por parte de Vitoria y sus discípulos. Así las burlas y las ironías punzantes de un Erasmo —por ejemplo— quedan aquí fuera de lugar; la Teología entra de lleno a decir su palabra iluminadora en las variopintas y complejas cuestiones humanas y terrenas desde los principios de la Fe.

5. Aplicación a la realidad histórica. El «Parecer» de Melchor Cano sobre la guerra del Papa Paulo IV con Felipe II

El siglo XVI fue una época histórica en la que se dieron numerosas guerras de diverso tipo: entre Príncipes Cristianos; entre las potencias cristianas y los infieles turcos otomanos; entre católicos y protestantes en Alemania y Francia; guerras de conquista en el nuevo Continente Americano entre españoles e indios aborígenes, etc. Parece lógico que los grandes teólogos del momento teorizasen sobre la Guerra y la Paz; ya lo hizo en sus *Relecciones* Francisco de Vitoria y también lo hará después Melchor Cano. En todas estas teorías se están teniendo en cuenta la realidad histórica concreta, para orientar los acontecimientos sobre bases éticas y jurídicas. Las abundantes guerras existentes demostraban con claridad que tendían a extenderse, más que a frenarse; a desatar los males del terror, la muerte y pobreza, más que a mitigarlos.

En el caso de Melchor Cano existe una nueva fuente literaria de indudable interés para conocer mejor su pensamiento sobre la cuestión: se trata del «Parecer» (o «dictamen») sobre la licitud de la guerra entre el Papa Paulo IV y el rey español Felipe II, emitido en noviembre de 1556 a petición del Consejo Real. Dicho documento sería una aplicación práctica de la teoría general de la guerra a un caso histórico concreto, que además constituye un «casus belli» singular, al tratarse de una guerra entre un Papa (en cuanto Príncipe Temporal) contra uno de los Príncipes Cristianos más representativos e importantes del «Orbis Christianus» del momento.

Fijemos, aunque sea brevemente, el marco histórico en el que tuvieron lugar los acontecimientos. Es de sobra conoci-

da la animosidad antiespañola del anciano Papa Paulo IV (1555-1559), de la noble familia napolitana de los Caraffa. Desde poco después de su elección (mayo 1555) se sucedieron una serie de hechos fuertes en relación a España que produjeron una tensión progresiva entre el Papa y el Rey español (primero Carlos V y poco después Felipe II). Entre ellos cabe destacar la *Liga del Papa* con Francia y Ferrara, así como los preparativos bélicos (diciembre 1555) con el fin de expulsar a los españoles de Italia (del Reino de Nápoles particularmente), o las acusaciones públicas hechas por el fiscal pontificio pidiendo la excomunión y destronamiento del Emperador Carlos V y del Rey Felipe II en el *Consistorio* de julio de 1556²⁰.

Estando así las cosas, y ante la inminencia de un ataque armado por parte de la *Liga*, Felipe II decide la marcha del Duque de Alba con su ejército desde Nápoles a través de los *Estados Pontificios* hacia Roma (1 de septiembre de 1556), con la intención de disuadir al Papa de sus intenciones hostiles contra España²¹. Dada la importancia y gravedad de los hechos Felipe II, siguiendo una costumbre ya practicada por su padre Carlos V, vio conveniente pedir asesoramiento teológico y jurídico acerca de este delicado asunto de sus relaciones político-eclesiásticas con el Papa Paulo IV, con el fin de proceder en conciencia en el cumplimiento de sus deberes como monarca español y como fiel cristiano. A este efecto mandó redactar un «*Memorial-Consulta*» que sirviese de base a los teólogos y juristas que debían dar un «*Parecer*» sobre el caso. Debió de ser confeccionado en las primeras semanas del mismo mes de septiembre de 1556 porque en él se hace mención de la salida del ejército del Duque de Alba, y poco después se procede ya a la consulta efectiva. El biógrafo de Cano, Caballero, atribuye dicho documento al *Doctor Navarro Martín de Azpilcueta*, catedrático de cánones en Salamanca (1532-37) y Coimbra (1537-54), que había regresado a España por esos años (1555)²².

Dicho *Memorial-Consulta* consta de dos partes: en la primera se hace una recopilación de los principales agravios del Papa Paulo IV al Emperador Carlos V y al Rey Felipe II («*Memorial de agravios*» podría denominarse); resulta una larga lista de hechos ofensivos (exactamente 14 puntos), algunos de

²⁰ Cfr P. Aguado Bleye, *Manual de Historia de España*, Espasa Calpe, Madrid ¹²1981, vol. 2, 559-ss; así mismo cfr. L. Von Pastor, *Historia de los Papas* ed. G. Gili, trad. esp. J. Montserrat, Barcelona 1927, vol. XIV, 85-ss. 118-150; más resumido B. Llorca-R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica* BAC, Madrid ³1987, vol. 3, 811-ss.

²¹ Hay varios estudios específicos sobre la guerra Paulo IV-Felipe II: cfr. F. Rodríguez Pomar, *Preparando y justificando una guerra memorable: Paulo IV y Felipe II, Razón y Fe* 119 (1940) 48-65. 278-289; 120 (1940) 67-80. 192-204. Cfr también L. Serrano, *Causas de la guerra entre el Papa Paulo IV y Felipe II*, Escuela de Arqueología e Historia IV (Roma 1918) 1-34. Id., *Anotación al tema: el Papa Paulo IV y España*, *Hispania* 3 (1943) 293-325.

²² Cfr F. Caballero, *Melchor Cano*, p. 286; aunque recoge el dato como opinión común, sin proporcionar apoyo documental alguno. Sobre la figura del *Doctor Navarro* cfr T. García Barberena, *Azpilcueta, Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. 1, pp. 167-169.

ellos de mucha gravedad como queda indicado, y cuyo fundamento histórico, al menos de los más relevantes, está demostrado. Esta relación es la que se aduce como injuria recibida de parte del Papa que sería causa de guerra justa²³. Así lo reconoce Cano en su *Parecer*, como veremos después.

En la segunda parte se pasa a la «*Consulta*» de nueve puntos concretos sobre los cuales deben dar su parecer los letrados escogidos a tal efecto. Son especialmente significativas las palabras introductorias de dicha *Consulta*: «Presupuesto lo susodicho, su Majestad teniendo fin a la defensa de sus Reinos, al reparo y satisfacción de tantos agravios, a aquietar a su Santidad y conducirle a lo que conviene, y teniendo asimismo fin al beneficio público de la Iglesia y de sus Estados, y a la reformación y remedio de lo tocante a lo eclesiástico, queriendo en todo satisfacer su real conciencia y entender lo que puede hacer, ha mandado proponer a personas de letras y conciencia los puntos siguientes»²⁴.

El contenido de los nueve puntos de la «*Consulta*» resulta un tanto desconcertante, puesto que versa principalmente sobre temas de reforma eclesiástica en tiempo de paz. La cuestión central de la guerra defensiva está como presupuesta en todo el documento «*Memorial-Consulta*», pero no se formula de una manera expresa y concreta. De entre los puntos consultados sobre la reforma eclesiástica destacan, por ejemplo, la conveniencia de celebrar *Concilios Nacionales* (punto 3), o la petición de continuar el Concilio de Trento (punto 4), o el tema de los abusos en la provisión de beneficios eclesiásticos (punto 7), o en materia de impuestos económicos con destino a Roma (punto 8)²⁵. En definitiva, una consulta difícil y arriesgada para los personajes consultados.

En base al «*Memorial-Consulta*» arriba citado los letrados designados dieron su *Parecer*. De todos los emitidos «el dictamen que causó mayor impresión y ha dejado más huella en la historia por su valentía, sensatez y comprensión de la

²³ Así se recoge al final de dicha relación: «Y puesto que a ninguna cosa de las dichas se ha dado por sus Majestades ocasión (...), y que asimismo de su parte se han hecho todas las diligencias y se han usado todos los medios posibles para aquietar a su Santidad y desviarle de tan desordenados fines e intentos, y para inducirle a que deshiciese y satisfaciese tantos y tan notorios agravios. No habiendo bastado cosa ninguna, y habiéndose venido a términos que sin evidente y notorio peligro para sus Reinos y Estados, no se podía esperar a que metiese la guerra en el Reino; fue forzado que el Duque de Alba (...), saliese en campo con el Ejercito que ha podido juntar, para obviar a la fuerza y violencia que su Santidad quiere hacer; con determinación que si su Santidad quisiere aquietarse y venir a medios convenientes, y de manera que se pueda vivir con él con seguridad, y quisiere deshacer los dichos agravios, sea por su Majestad admitido, siendo como es su real intención de tener a aquella Santa Sede la obediencia y observancia que siempre», F. Caballero, M. Cano, *Consulta a los teólogos sobre el proceder del Papa Paulo IV y Parecer que dio sobre ello Fr. Melchor Cano*, en Apéndice Documental, n. 41, 511-512. En adelante citaremos por esta edición del documento. Este texto que proporciona Caballero es el más asequible y fiable, pues han sido cotejadas todas las ediciones para uniformar y depurar el texto; cfr. Caballero, M. Cano, 288;295.

²⁴ *Memorial-Consulta*, 512.
²⁵ Cfr Ibidem, 512-513.

realidad fue el de Melchor Cano»²⁶; fue efectivamente el que más agradó al Rey y el que mayor influencia tuvo en el transcurso de los acontecimientos futuros; de los demás dictámenes apenas ha quedado memoria.

Cano recoge en su *Parecer* todas las dudas planteadas por la consulta, pero lo hace de forma verdaderamente original y profunda. La cuestión de fondo era si se puede proceder a la *Guerra Defensiva* contra el Papa (injusto agresor) y poner remedio a una serie de males planteados. Nuestro autor estructura su dictamen en tres partes: a) dificultades graves de la cuestión que llevarían prudencialmente a no actuar contra el Papa; b) razones igualmente graves e importantes para actuar; c) respuesta propiamente dicha a las cuestiones planteadas. Las dos primeras son breves y constituyen una especie de recopilación de las razones a favor o en contra de la cuestión de fondo planteada. La tercera parte es propiamente la solución (o soluciones) ofrecida por Cano en base a un esquema racional preciso, en cuya exposición se explaya más largamente el autor.

Las razones en contra de hacer la guerra al Papa pueden reducirse a seis: se trata de la persona del Papa que es más superior de los cristianos que el Rey de sus súbditos (Padre espiritual y Vicario de Cristo); la condición particular de este Papa: porfiado y apasionado; los tiempos peligrosos que corrían, sobre todo por la disidencia en Alemania en contra del Papa; porque las alteraciones y alborotos de los pueblos suelen acabar en desórdenes y excesos; la dolencia de la Curia Romana se ha hecho crónica e incurable; y por fin la necesidad que tiene el Rey de las Bulas de Roma en cuanto a los impuestos de la «Cuarta y Cruzada» que le hace depender de algún modo de la benevolencia del Papa.

Por la parte contraria presenta a continuación las graves razones que parecen apremiar al Rey a poner remedio a algunos de los males existentes: la fidelidad que los Reyes deben a sus reinos por el juramento prestado de defender sus tierras y súbditos; importancia de que el Rey mantenga el crédito y prestigio de su poder; no aparecer débiles o timoratos ante Roma por motivos de Religión, porque serán utilizados para atemorizar y coaccionar; el interés para la misma Iglesia de que se remedien abusos graves que corren peligro de destruirla; los inconvenientes que se temen de esta defensa son inciertos y dudosos, mientras que el mal que se seguiría de no obrar es cierto y manifiesto.

Teniendo en cuenta los pros y los contras Cano pasa a responder a la *Consulta*. Ante todo distingue dos tipos de

²⁶ V. Beltrán de Heredia, Domingo de Soto. *Estudio biográfico documentado*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1960, p.396.

cuestiones consultadas: las que hacen referencia a la defensa ante la guerra que ha promovido el Papa («*Razón de defensa*»); y las que hacen referencia a la reforma de los abusos de Roma en tiempo de paz («*Remedio de abusos*»). Su *Parecer* tratará ampliamente de lo primero, y se excusará de responder a lo segundo. En cuanto a la «*Razón de defensa*», que es lo que ahora nos interesa a nosotros, Cano examina tres puntos: 1) si la defensa que hace el Rey es justa y debida (*Ius ad bellum*); 2) qué medios son lícitos en orden a esta defensa (*Ius in bellum*); 3) cuales son los límites justos de esta defensa (*Ius victoriae*)²⁷.

En primer lugar, ¿se da verdadera injuria por parte del Papa? Esta es la cuestión básica que justificaría la guerra. No hay mucha duda, dirá Cano: supuestos los hechos que expone el «*Memorial-Consulta*» parece claro que el Papa comenzó la guerra injustamente, por lo cual la defensa por parte del Rey es justa²⁸. Busca aquí Cano asegurar que se da la causa de «*Guerra justa*» en este caso concreto. Además la injuria es grave y se han agotado todos los medios pacíficos para evitar la guerra²⁹.

Para mayor claridad, en la justificación de este punto se distinguen dos personas en el Papa: una como *Prelado de la Iglesia Universal* y otra como *Príncipe temporal* de sus Estados. En este caso el Papa ha actuado no como Príncipe espiritual de la Iglesia sino como *Príncipe temporal*, «lo cual muestra bien la Liga con el Rey de Francia y con los demás, los aparejos de guerra y gente que ha hecho, el tomar la tierra a los Coloneses y las otras cosas que se representan en el *Memorial*»³⁰. De este modo el Rey no se defiende del Papa, ni del Vicario de Cristo, sino de un *Príncipe* de Italia, su comarcano, que como tal hace la guerra.

Por otra parte la legitimidad de la defensa comienza cuando el agresor comienza claramente a poner medios bélicos, como son levas de soldados o movimientos de tropas contra el inocente, no sólo cuando declara públicamente la guerra. Sale aquí Cano al paso de la acusación, por parte de algunos pusilánimes, de que la salida del ejercito del Duque de Alba desde Nápoles fuera una medida ofensiva (que iniciara las hostilidades) y no defensiva ante la guerra inminente que el Papa estaba preparando³¹.

²⁷ *Parecer*, 517-518.

²⁸ «En el primer punto no hay mucho que dudar, sino que siendo como es la guerra por parte de su Santidad injusta y agraviada, la defensa de V. Majestad es justa y debida», *Parecer*, 518.

²⁹ Según se recoge en un interesante texto al final del *Memorial de agravios*.

³⁰ *Parecer*, 518.

³¹ «La defensa no solamente se entiende ser legítima cuando el agresor se declaró en hacer pública la guerra, sino cuando comenzó a hacer gente o aparejos contra el inocente. (...) Por la cual razón se manifiesta la imprudencia de algunos que porque el Duque de Alba salió de Nápoles camino de Roma, imaginaron que aquello era acomitimiento y no defensa», *Parecer*, 519-520.

En segundo lugar, ¿qué medios se pueden poner legítimamente para hacer la guerra? se pueden poner con buena conciencia todos los medios que parezcan necesarios para la tal defensa a los hombre cuerdos y sabios en la guerra; cuáles sean en concreto «mal lo puede averiguar el teólogo por su teología; mejor lo averiguarán capitanes y soldados viejos, y el Consejo de Guerra de V. Majestad»³².

Sin embargo, aparte de los medios puramente militares, Cano aconseja como lícitas una serie de medidas indirectas que podrían ser eficaces en esta guerra, y que consistirían en lo que ahora llamariamos «bloqueo económico»: «Que durante la guerra ni por cambio ni por otra manera, directe ni indirecte, no vayan dineros de los Reinos de V. Majestad a Roma, aunque sean para los mismos Cardenales españoles que allí están. (...) Ni más ni menos es cosa muy justa que ningún dinero vaya a Roma, aunque algunos de los que están allá no merezcan este castigo. Y general cosa es que de la Guerra justa siempre se recrecen daños a los inocentes, más esto es por accidente y muy accesorio, y fuera de la intención principal de quién hace la guerra; ni debe el artillero dejar de hacer su oficio aunque algunas veces acierte la pelota al que ninguna culpa tiene»³³. Se puede observar como Cano considera también aquí las consecuencias de estas medidas para los inocentes, que en este caso se justifican, según la distinción *inocentes-culpables* dentro del desarrollo de la guerra, y la casuística subsiguiente.

En la misma línea económica propone Cano que se quiten las rentas de sus iglesias españolas a los Prelados que debiendo residir en sus iglesias (en España) residen injustamente en Roma, y sin embargo cobran las rentas económicas de sus iglesias³⁴. Muchos de estos prelados, como es conocido, eran italianos o nepotes del Papa; con lo cual se haría un perjuicio al Papa y sus allegados sobre una base justa (exigir la obligación y la necesidad de la residencia episcopal en su sede propia).

Por lo que se refiere al tercer punto, ¿qué límites habrá que observar en la vindicación de la injuria, una vez alcanzada la victoria? A nuestro juicio es esta la parte más interesante y creativa del *Parecer* que analizamos, en donde la teoría general sobre la Guerra es aplicada y desarrollada en concreto con mayor acierto. Analiza Melchor Cano cuatro puntos: 1) principios generales de equidad a tener en cuenta; 2)

³² *Parecer*, 520.

³³ *Parecer*, 520.

³⁴ «Y a los Prelados que hacen ordinariamente residencia en Roma, y contra toda justicia llevan renta de sus Iglesias, pues es manifiesto que no tienen causa bastante para no residir en ellas, también se les podría quitar las temporalidades, o a lo menos gran parte de ellas, pues las llevan con la misma conciencia que si las robasen», *Parecer*, 520.

recuperación de bienes perdidos; 3) garantizar la paz futura; 4) castigo del agresor.

Comienza Cano afirmando que en este sector de las actuaciones (vindicación de la injuria en las tractativas de Paz), todo se ha de hacer con la moderación propia de la defensa inocente que guarda los límites de la justicia y equidad («*cum moderamine inculpatae tutelae*»), en lo cual están de acuerdo los teólogos y juristas. Es decir, la guerra no debe ser de exterminio del enemigo; y las justas reivindicaciones del vencedor se deben hacer con el menor daño posible del vencido, aplicando criterios de moderación y prudencia. Estos principios, además, se aplican aquí a un caso peculiar, por eso afirma que esta moderación y medida se requiere mucho más cuando los inferiores se defienden de los superiores, o los hijos de los padres³⁵.

Es claro, y no plantea mayores problemas, que el Rey vencedor podrá con buena conciencia recuperar todos los gastos, costas y daños desde el principio hasta el final de la guerra; y especifica Cano: «no solamente en su hacienda, sino también en los bienes de sus vasallos servidores y aliados»³⁶.

Asimismo es lícito tomar todas las precauciones necesarias para asegurar la Paz en adelante: «Se puede con buena conciencia tomar toda la seguridad que fuere necesaria para que su Santidad no vuelva de aquí a tres meses, o cuando hallare oportunidad, a renovar la guerra comenzada. (...) No de otra manera V. Majestad, a ley de buena christiandad, puede y debe mirar que seguro le queda cuando se hiciesen los conciertos, si su Santidad estrechado viene en algunas condiciones buenas. Y a la verdad cuáles seguros sean necesarios y cuáles no, V. Majestad lo sabrá mejor y el su *Consejo de Guerra*, que la Teología sabe poco en esto»³⁷. Lo que si advierte Cano es que a la hora de determinar las exigencias de seguridades, no sería lícito engañar, exagerando y pidiendo cosas que no son realmente necesarias para la seguridad futura: «No se han de fingir seguridades que no sean necesarias»³⁸.

Por último, será lícito proceder como juez a castigar al agresor culpable una vez dominada la situación. Dicho castigo tiene dos objetivos claros: el escarmiento del interesado de manera que no lo vuelva a intentar; y el valor ejemplar pa-

³⁵ «Porque todos los teólogos y juristas concuerdan en un parecer muy cierto, que la defensa ha de ser *cum moderamine inculpatae tutelae*. Y como la justicia tiene su moderación y límite, y con una cierta igualdad califica las penas conforme a las culpas, y tiene una raya fuera de la cual el juez justo no debe salir, así a la justa defensa se han de dar linderos y términos constituidos por la razón. Y como arriba se notó, esta moderación y medida mucho más se requiere cuando los inferiores se defienden de los superiores, y los hijos de los padres», *Parecer*, 521.

³⁶ *Parecer*, 521. Añade: «Entiéndase el principio de la guerra desde el punto que su Santidad comenzó a declararse que hacia gentes y aparejo contra V. Majestad, pues desde entonces comienza a ser legítima la defensa».

³⁷ *Parecer*, 521-522.

³⁸ *Parecer*, 522.

ra que todos vean las consecuencias del delito, infundiéndoles temor³⁹.

Pero en este último aspecto del castigo a infringir es donde nuestro teólogo pone más cuidado en aconsejar moderación y clemencia, teniendo en cuenta la persona particular de que se trata. «En este punto deseo yo los miedos de los teólogos y los temores de los escrupulosos», dirá Cano; «para que todos consideren que el que ha de ser castigado es nuestro padre, es nuestro superior, es Vicario de Dios, representa la persona de Jesucristo, y que siendo maltratado será menospreciado, y por consiguiente se abrirá la puerta al vituperio de la fe y desprecio de la autoridad eclesiástica»⁴⁰.

En consecuencia, propone una especie de conmutación del castigo propiamente dicho, que consista en conseguir ciertos favores y prebendas justas para el Reino y sus iglesias, de manera que el Papa no quede ofendido sino escarmentado y curado. Ejemplos de estas contraprestaciones serían que los beneficios eclesiásticos en España fuesen patrimoniales; que hubiese una Audiencia del Papa en España, donde se concluyan las causas ordinarias sin ir a Roma; que determinados frutos económicos de la Iglesia Española no se los llevase el Papa; que el Nuncio del Papa expidiese los negocios gratis, o con unos aranceles muy moderados; y otras cosas parecidas⁴¹.

A la hora de valorar el *Parecer* de Cano se han dado las más diversas opiniones. En ocasiones se le ha tachado de Regalismo a ultranza; otras veces de excesiva condescendencia con el Papa⁴². A nuestro juicio es éste un trabajo de elevada categoría teológica, eclesial y política que acredita bien las grandes dotes de Cano; además de constituir un ejemplo paradigmático de la fecunda interrelación entre Teología y Política, típica de la *Escuela de Salamanca*. Se trata de un *Dictamen* que destaca por su imparcialidad y prudencia en la resolución de cuestiones mixtas muy delicadas y complejas. Cano supo colocarse en el justo medio sin ponerse incondicionalmente de parte del Rey (al que pone límites y condiciones muy claras), ni tampoco de parte del Papa, condescendiendo con cualquier conducta injusta a causa de su alta autoridad espiritual. Se evita así caer en cualquiera de los dos extremos: ni Regalista

³⁹ «También es cierto que en las guerras ordinarias que se hacen entre Príncipes terrenos, el acometido injustamente, cuando en la prosecución de la guerra se halla superior y con ventaja, y el contrario vencido, puede proceder como juez a castigar al agresor de su temerario e injusto acometimiento. Y en este castigo han de haber dos respetos: el uno que el castigado quede escarmentado, para que otra vez no acometa semejante temeridad; el otro que el castigo sea ejemplar, para que así los vecinos como los sucesores del delincuente escarmienten en cabeza ajena, y entiendan que si tal hicieren, tal pagarán», *Parecer*, 522.

⁴⁰ *Parecer*, 522.

⁴¹ *Parecer*, 522.

⁴² Caballero recoge las diversas posturas que se han dado a lo largo del tiempo, cfr Cano, 291-295.

a ultranza, ni desde luego *Papalista*. En el escrito se sopesan bien los hechos a la luz de los principios teológicos y jurídicos, concediendo y limitando a cada cual lo que le corresponde en justicia. La prudencia y el comedimiento destacan a lo largo de todo el *Parecer*.

Por último, se debe señalar que fue el *Dictamen* que tuvo mayor incidencia en los hechos históricos. El comportamiento de Felipe II al final de la Guerra, en septiembre de 1557, no pudo ser más respetuoso y comedido con el Papa. Llegado el ejército del *Duque de Alba* ante la indefensa Roma, cuando se temía algo parecido a un nuevo saqueo de la Ciudad Eterna («*Sacco*» de Roma), el *Duque de Alba* pidió la reconciliación de España y su Rey con el Papa, ante el asombro de propios y extraños; cosa que le fue concedida sin demora. Entrando ordinadamente las tropas españolas en Roma, el *Duque de Alba* besó los pies de Paulo IV al ser recibido por él, firmándose la «*Paz de Cave*» que daba fin a la infortunada guerra. Debió quedar pensativo el Papa *Caraffa*, tan significado hasta entonces por su fobia antiespañola. En adelante se notó sin duda un cierto cambio de actitud. Ni a Carlos V, ni al propio *Duque de Alba* les agradaron las condescendencias, y hasta humillaciones, por las que hubo que pasar en esta jornada histórica⁴³. Se podría afirmar entonces que el *Parecer* de Cano tuvo una eficacia práctica incontestable, por lo menos en los puntos esenciales del mismo. Una «*Teoría de la Guerra*» de alto valor teológico-jurídico, derivada de la Escuela de Salamanca, influía y orientaba decisivamente los acontecimientos históricos concretos.

CONCLUSIÓN

La pregunta que subyacía era: ¿la Teología sirve para algo práctico, real, concreto? (Según el pensamiento salmantino del siglo XVI)

La respuesta que se deriva con naturalidad de todo lo expuesto hasta aquí es obviamente afirmativa. La Teología Renacentista salmantina no es una pura abstracción, ni una teoría bien elaborada, pero inservible para la vida real y práctica. Por el contrario, conecta de lleno con la *Ciudad Temporal* (vida humana terrena, problemas socioculturales, económicos, políticos, eclesiás). Y todo ello tanto en la dimensión antropológica individual como social o —en términos actuales— comunitaria.

⁴³ Cfr Caballero, *Cano*, 293.

Esto es lo que aporta de manera original y novedosa la *Escuela de Salamanca* de Francisco de Vitoria. Y esto —en definitiva— es lo que teoriza Melchor Cano en su gran obra *De locis theologicis libri duodecim* publicado en 1563.

*Prof. Juan Belda-Plans
Historia de la Teología
Facultad de Teología «San Dámaso». Madrid*