

Sobre los comentarios salmantinos al artículo décimo

IGNACIO JERICÓ BERMEJO

I. INTRODUCCIÓN GENERAL

“Diríase que en torno al 1500 la civilización Europea y cristiana estaba para dar a luz sus mejores frutos, porque en aquella precisa coyuntura venía a copularse lo medieval con lo moderno, lo teológico con lo humanístico, lo eclesiástico con lo laico, y de las felices nupcias del Medioevo con la Edad Nueva, bajo la bendición de la Iglesia se podía augurar el alumbramiento de un mundo que, conservando la fe religiosa en su integridad, abriera gozosamente los ojos a panoramas científicos, espirituales y culturales inéditos. [...] El curso de la civilización europea, en progresiva purificación y elevación y sin renegar del Medioevo, se dirigía hacia cimas cada día más altas y luminosas. Pero las aguas, en vez de correr por el mismo cauce ensanchándolo y profundizándolo, se salieron de madre por efecto de una tempestad, y, consiguientemente, algunos pueblos y naciones no se mantuvieron fieles a los principios que habían engendrado Europa. [...] Terrible fatalidad y misterio de la Providencia que en el más crítico momento apareciese un hombre capaz de provocar, sin pretenderlo, el estallido de una revolución que torció el curso de la civilización europea [...] Ese hombre fue Lutero”.

Esto fue escrito un día por un español tiempo atrás, Ricardo García Villoslada¹. El mundo entero acogió con júbilo y esperanza ciertamente el abandono al fin de la Edad Media dando paso a los tiempos modernos, los cuales se presentaban por supuesto llenos de buenos augurios para el porvenir. Echando hoy la vista atrás aparece el siglo XVI desgraciadamente descoyuntado. No discurrió todo tan esplendoroso. Se perdió ante todo la unidad en la Cristiandad Occidental. Aparecieron además las guerras de religión. De todas formas, fue el XVI el siglo en el que, gracias a las comunicaciones, se

¹ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*. (Madrid 1976) 40-44.

hizo el mundo ciertamente universal. Se había descubierto un nuevo mundo en las Indias occidentales gracias a los españoles. Habían llegado los portugueses hasta India, China y Japón rodeando África. Aunque Europa se había hecho más pequeña, en nada había disminuido su tamaño. Simplemente, se había hecho más grande el mundo. Aquello del *non plus ultra* había dado paso a lo de *plus ultra*.

1. El final de la Edad Media

El legado que la Edad Media transfirió y entregó a la Edad Moderna, ¿era sólo una envoltura, se hallaba el mismo en realidad vacío o había algo dentro de él? En aquel envoltorio trasladado de una época a otra había muchas cosas. Bienes y males. Fuerzas que entrañaban el progreso y fuerzas que lo frenaban e, incluso, lo imposibilitaban. Cuando ha tenido uno que hablar del estado en que entró la teología desde el Medioevo hasta la Edad Moderna, suele emitirse un juicio negativo negativo. Se da incluso a entender que todo era viejo y caduco, debiendo ser de inmediato barrido y reemplazado con algo de enteramente nuevo. Así las cosas, se imponía el cambio, la reforma.

a) *Tiempo de otoño*

Como otoño de la Edad Media calificó un día a los siglos XIV y XV por sus luces y su sombras el holandés Johan Huizinga. ¿Cómo se había trabajado la teología en aquellos dos siglos últimos del Medioevo? Seguramente, acertaría uno si dijera aquí que abundaron por entonces ciertamente más los desaciertos que los aciertos. El otoño es esa estación del año donde los árboles pierden las hojas y donde queda debilitada la vitalidad en la naturaleza, pudiendo decirse asimismo que el valor de la teología fue perdiendo por desgracia cada día más peso, haciéndose por tanto más ligera. En modo alguno compensaron en este otoño los éxitos a los fracasos. A los hombres que empezaron a vivir en el siglo XIV les agradaba denominarse nuevos. Querían separarse netamente de aquéllos a los que tenían como viejos, de a los que parecía anclado en lo viejo y lo pasado; es decir, a los que vivían aferrados a los valores de la Edad Media. A los hombres del otoño de la Edad Media les encantaba lo nuevo. Y fueron estos hombres nuevos en busca de una teología nueva, arrinconando la vieja y, con el paso, olvidándose de ella.

Todo aquel impresionante edificio levantado paciente y sistemáticamente por teólogos escolásticos como Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura quedó inconcluso. Prácticamente nadie quiso seguir la obra. De todas formas, sucedió algo singular. Semejante edificio fue algunas veces objeto de una crítica

demoledora constante, un desprecio casi universal. Los grandes planteamientos y soluciones traídos por los grandes teólogos de los siglos XII y XIII quedaron arrinconados, mandados al desván de los objetos pasados de moda. Gérmenes dejados para su cultivo y desarrollo en el campo del otoño medieval pasaron al olvido. Esto ocurrió ciertamente con determinados planteamientos que afectaban el tratado teológico sobre la fe. A quienes se consideraban a sí mismos hombres nuevos y teólogos nuevos no les agradaban las cuestiones abstractas y de altos vuelos. Por ejemplo, se interesaron éstos por la fe; pero centraron todas sus fuerzas en la fe natural y humana. Se fiaron más de la experiencia que de la razón. Manifestaron poco interés por la fe sobrenatural e infusa.

¿Por qué se comportaron aquellos hombres nuevos así? ¿Acaso pensaron como la zorra que por estar las uvas altas no estaban ellas maduras? ¿Se vieron a sí mismos estos hombres nuevos del otoño medieval incapaces de realizar la obra grande que se les pedía y prefirieron limitar a realizar una obra más al alcance de sus reales posibilidades? Más fácil es ciertamente destruir que construir. Quienes aparecieron en el siglo XIV se empiezan a comprobar como críticos sin piedad de lo ya construido y heredado. En el edificio de la Escolástica Medieval detectan ciertamente alguna grieta en sus paredes, incluso en pilares y columnas; pero, en vez de tratar de proceder de inmediato a la oportuna reparación, optan por ensanchar más lo rajado con el consiguiente riesgo de derribar la paredes, las columnas, haciendo que se venga abajo el edificio todo de la teología. Por supuesto, el seguimiento de este camino conducía poco a poco a la desaparición de esa ciencia llamada teología, a no ser que, efectivamente, hicieran surgir mientras los teólogos nuevos una teología nueva, mejor y más perfecta en realidad, que la vieja medieval.

Tras la muerte en 1274 del dominico Santo Tomás de Aquino y del franciscano San Buenaventura apareció un modo nuevo de hacer teología donde quedaban orilladas las verdades y donde se concedía el lugar central a las opiniones. Y admiten este cambio de dirección tanto los dominicos como los franciscanos. Tanto los unos como los otros ofrecen una versión reducida de dejado a la posteridad por sus maestros, el Doctor Angélico y del Doctor Sutil. ¿No era San Buenaventura el principal teólogo de los franciscanos? Lo era ciertamente; pero éstos prefirieron unirse alrededor de Duns Escoto († 1308). Y se procedió así únicamente debido a que lo que interesaba por entonces era el oponerse diametralmente, en cuanto era posible a los dominicos. Éstos habían elegido a Santo Tomás como a su maestro. Si ellos elegían a San Buenaventura, resultaba que no se distinguirían de los de hábito blanco. Su enseñanza debía contrastar con la de los dominicos.

Quienes optaron por seguir por entonces de modo nuevo al Doctor Angélico fijaron los ojos sobre aquella doctrina propia del Aquinate que era de opi-

nión; es decir, se ocuparon de las conclusiones que extraía Santo Tomás gracias a la ayuda de la filosofía. Realizar este trabajo no sólo era posible. Era él incluso útil y necesario. La desgracia estuvo en que se prodigó en exceso el gusto aquel por las opiniones al tiempo que, poco a poco, se convertía el cometido del teólogo en ofrecer día tras día opiniones nuevas, utilizando como único recurso las reglas de la dialéctica. Así, este camino marcado por los dominicos fue seguido muy pronto por los franciscanos. Se formaron entonces dos opiniones contrapuestas, dos escuelas con minúscula de vía o de corriente enfrentadas entre sí, la tomista y la escotista. La meta de la una y de la otra fue defender a su maestro y derrotar vencer adversario. Se presentó a Santo Tomás opuesto a Duns Escoto.

Pero, ¿podía admitirse que toda la controversia de opiniones teológicas fuera cosa de dos, y de frailes además? ¿Acaso no había un lugar en la teología para quienes no eran religiosos de estas dos órdenes? Así fue como apareció una tercera vía, una especie de los no alineados, si bien este tercer frente gozó siempre del apoyo de las universidades. Quienes se afiliaron a esta corriente tercera se propusieron desde el primer momento defender la libertad frente a la necesidad, lo individual frente a lo universal. Despreciaron así los tales la realidad de lo universal. Enseñaban por ejemplo que existían solamente los individuos, nunca las especies. No consideraban real lo universal. Las cosas designadas con nombres universales eran sólo términos o nombres. De ahí que a esta tercera vía se le denominara con todo derecho terminista o nominalista. Y como vinieron éstos más tarde que los otros, se presentaron a sí mismos como los teólogos nuevos, mientras que llamaron viejos a tomistas y a escotistas. Su amplitud de miras la mostraron los nominalistas en el hecho de no alinearse detrás de un determinado doctor. Alardearon siempre de ser libres y de no incurrir en eso de jurar per *verba magistri*; es decir, de seguir siempre a su maestro De todas formas, tres pueden contarse como los principales doctores de los nominalistas: Durando de San Porciano († 1334), Gregorio de Rímmini († 1358) y Gabriel Biel († 1495).

Expuesto todo esto, se pasa a decir ahora que penetró la teología en el siglo XVI del todo abatida y casi sin aliento, lo cual se reflejaba sin más en el estado de aquella Universidad donde se encontraba la antorcha que iluminaba el campo de la teología, la de París. Digno de mención por ilustrativo resulta este párrafo de R. García Villoslada: “*La Universidad parisiense yacía en lamentable decadencia; decadencia científica, no menos que disciplinar. Luis Vives nos la pinta gráficamente como una vieja chocha que, consumida por los años, empieza a delirar*”². ¿A qué se debía, se pregunta aquí, semejante decadencia sufrida en el otoño del medioevo que amenazaba con llevar

² GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P.*, (Roma 1938) 47.

a la muerte sin remedio a la teología? El diagnóstico era claro. La raíz de todo ello estaba en la existencia de tres escuelas o vías, las cuales se anulaban las unas a las otras al quedar siempre sin saciarse sus ansias de discutir por cualquier motivo, así como en ese anteponer la defensa del maestro a la búsqueda de la verdad, no pudiéndose olvidar que tales escuelas se habían despreocupado de los dogmas por correr unánimemente en pos de las opiniones.

Iluminador resulta también este largo párrafo de García Villoslada: “*Los teólogos de una escuela muerden y despedazan a los de la otra, haciendo alarde de un ergotismo palabrero, más que de mera teología. [...] Toimistas, escotistas, nominalistas, digladiaban entre sí, más por lucir sus habilidades disputadoras que por hallar la verdad, y, a fuerza de distingos y subdistingos, lo mismo defendían un absurdo que destruían la conclusión más inconcusa. [...] Lo que afirmaba un tomista, lo refutaba un nominalista; lo que establecía un nominalista, lo negaba un tomista y lo destruía un escotista, o al revés. De ahí que muchas veces, después de largo disputar, se ignoraba de parte de quién estaba la razón; no se sabía si se trataba de una verdad dogmática o solamente de una opinión escolástica más o menos probable; no se distinguía la palabra de Dios de la palabra de los hombres; se desconocían los límites en que terminaba la interpretación del maestro y empezaba el dogma de fe*”³. Si se quería salvar de la muerte a la teología, había que acabar de una vez con la teología de vías. Conseguir esto no era tarea fácil. Además, si se ponía fin a las tres corrientes, ¿no desaparecía automáticamente también la teología?

Por la mente de algunos pasaría la idea retorcida, pero no carente de razón de principio, de exacerbar las oposiciones, las controversias, en orden a lograr la unidad. Preciso era vencer al adversario de tal forma que quede del todo aniquilado. La vía más fuerte se impondría a las demás y las aniquilaría. Muy discutible era de todas formas que, siguiendo esta senda, se lograra al fin la unidad en la teología. Y la razón era muy clara. Lo nocivo no estaba en que hubiera muchas escuelas o vías, sino en que existiera una sola escuela con minúscula; es decir, que se redujera la teología a la opinión en vez de ser la teología lo que había sido siempre, una ciencia de verdades firmes y seguras, de principios, de dogmas..

Había que volver al dogma, lo cual implicaba tener que dar antes de nada un paso hacia atrás. Preciso era abandonar del todo aquella teología de vías y retornar a la doctrina común, a la que todos tenían que aceptar y compartir, hacer una teología de verdades. Lo que se precisaba era certidumbre, seguridad, firmeza. Todo pasaba claramente por desterrar la superficialidad de la opinión y por profundizar en la búsqueda de lo permanente. Desgraciada-

³ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 100-104.

mente, aunque el mal era profundo, nadie quería renuncias a las opiniones. También costaba aceptar que se había trabajado en vano, que lo que se había construido con largo esfuerzo a lo largo de dos centurias tendría que desaparecer.

Magistralmente dejó escrito el P. Villoslada: “*Estimo que debe considerarse al conciliarismo como la causa principal de la suboscuridad teológica. Uno de los conceptos fundamentales que no estaba claro [...] en la mayoría de los teólogos de aquel tiempo era el concepto de Iglesia, Primado pontificio, Magisterio eclesiástico. De una parte, los conciliaristas, y de otra los canonistas aduladores del Papa, habían oscurecido con sus exageraciones las ideas eclesiológicas*”⁴. Antes de seguir adelante conviene decir entonces aquí que, entre las tres vías o escuelas, descollaba ciertamente la nominalista. No se puede perder de vista por ejemplo al franciscano inglés Guillermo Ockham († 1347), el cual influyó mucho en el nominalismo con sus escritos, destacando por su particular teoría del conocimiento. Pesimista en cuanto al conocimiento, se muestra optimista en cuanto a la voluntad. Su voluntarismo divino raya en la arbitrariedad. Las leyes se basan en la voluntad de Dios.

El mismo P. Villoslada dice de este filósofo inglés “*que el papa no es un doctor infalible en materias de fe; es lícito, por tanto, apelar de sus decisiones doctrinales a un tribunal superior, cual es el concilio ecuménico, el cual tampoco puede decirse siempre infalible en cuestiones dogmáticas. Miembros de esta asamblea representativa de toda la Iglesia pueden ser no solamente los obispos y los clérigos, sino los laicos, incluso las mujeres*”⁵. ¿Quién no ve en esta doctrina eclesiológica los gérmenes que influyeron decisivamente en Martín Lutero con su visión particular aquella de la Iglesia como realidad del todo invisible donde no había lugar para la infalibilidad del Papa ni del Concilio General, así como aquella su desobediencia y rebelión frente al primado del Sumo Pontífice. Fray Martín arremetía directamente contra el nominalismo por su enseñanza soteriológica; pero fue él y se consideró siempre un seguidor del inglés. De interés es esto: “*Occam, magister meus, summus fuit dialecticus, sed gratiam non habuit loquendi, decía [Lutero] una vez en sus charlas de sobremesa. Alioqui cur et meae sectae resisterem, scilicet occamicae, seu modernorum, quam penitus inhibitam teneo. Sum enim Occamicae factionis. Occam, mi querido maestro*”⁶.

¿Cómo era posible que los canonistas calificados por este historiador jesuita como *aduladores del Papa*, y se refiere claramente el P. Villoslada a los de los siglos XIV y XV, fueran un obstáculo para llegar a la aceptación

⁴ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 105.

⁵ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 112.

⁶ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 107.

de verdades tan inconcusas como la infalibilidad del concilio general y la del Papa, el primado de éste, y no ofrecieran claridad en lo referente a la Iglesia? De momento puedo decir yo con brevedad aquí que los canonistas son siempre tropa erudita en el campo del derecho. Los juristas del otoño de la Edad Media estaban en concreto al servicio del poder eclesiástico o del poder civil⁷. Por simplificar las cosas, conviene decir que había expertos en derecho por entonces que halagaban al príncipe temporal y le brindaban al mismos argumentos continuos para sacudirse en la medida de lo posible su sumisión al Papa, en lo espiritual incluso. Al revés ocurría con los llamados canonistas; es decir, los expertos en derecho que halagaban sobre todo al Papa justificando todo lo que éste pudiera pretender, incluso en el campo de lo temporal.

No siempre estaba en una palabra por entonces claramente delimitado por desgracia lo que era espiritual y de lo que era temporal. Verdad es asimismo que, en los siglos XIV y XV, habían remitido mucho las pretensiones temporales del Papa a causa de la división de la Iglesia en tres obediencias antes del concilio de Constanza (1414-1418) y a causa sobre todo del desarrollo del concilio de Basilea (1538-1435). A lo largo del último siglo de la Edad Media se asiste ciertamente a una lucha constante de las naciones, sobre todo de Francia, por no reconocer determinados poderes del Papa, usando sin dudar para obtener al fin la victoria el recurso incluso al chantaje en orden a extraer ventajas temporales que el Papa mantenía legítimamente. Aquí tuvo mucha importancia el reconocimiento que recibían aquellos papas que se disputaban el serlo, sobre todo durante el tiempo del cisma, de parte de los reyes, exigiendo siempre éstos en contrapartida a su apoyo su reducciones del poder temporal de la Iglesia universal. Nada extraña así las cosas que decayera día tras día el prestigio y la supremacía del Sumo Pontífice.

El derecho es disciplina ciertamente temporal. Del mismo hace uso ciertamente la Iglesia también. Pero, ¿caen dentro del derecho el primado del Papa, la infalibilidad del concilio general y la infalibilidad del Sumo Pontífice? La Iglesia misma, ¿queda reducida a derecho? Abundaron mucho ciertamente en los siglos XIV y XV libros de canonistas que se titulaban así: *Suma de la Iglesia*⁸. Ahora bien, estas cuatro realidades citadas: Iglesia, definición infalible del concilio general, definición infalible del Papa y primado del Sumo Pontífice, ¿a qué lado caían o pertenecían? ¿Correspondía su exposición a los canonistas o a los teólogos? Y preciso es reconocer que, en el otoño

⁷ Aquí no se puede pasar por alto la situación de algunas regiones de Alemania donde existían obispos con poder temporal. Y tampoco se puede olvidar que el Sumo Pontífice tenía un territorio donde ejercía su soberanía temporal, además de la eclesiástica.

⁸ Cf. ANTÓN, A. *El Misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*. I. (Madrid-Toledo) 1986) 107-119.

de la Edad Media, tomaba cada día más fuerza y vuelo lo canónico frente a lo teológico. A causa de la decadencia de la teología, incluso a causa de su extrema debilidad, se ocupaban los canonistas de estas verdades. Y como ellos eran vistos por todos, incluso los eclesiásticos, como serviles y halagadores del Papa, ¿cómo no iba a surgir al menos por entonces la pregunta de si las cuatro verdades aquí mencionadas no iban más allá de fabricaciones de los canonistas?

¿Se habían extralimitado estos expertos en derecho halagadores del Papa? De ello no había duda alguna. Habían entrado muchas veces en terreno ajeno. El mismo era propiedad de los teólogos. Debían salir de él ellos cuanto antes debido sobre todo a que, si esto no ocurría con celeridad, podía entenderse que las cuatro verdades citadas no tenían fundamento en lo entregado por Cristo a los Apóstoles. Si no se actuaba además con contundencia en este punto, podía ocurrir que, al ser los canonistas los que defendían estas verdades y ser el derecho algo conveniente y útil en la Iglesia, pudieran considerarse estas verdades sólo igual que se consideraban los decretos de esos expertos en derecho favorables en todo momento al Papa al que servían, sin verse en ella algo relativo a la fe, a la revelación divina, a la Sagrada Escritura.

Por desgracia se llegó a finales del siglo XV a una supremacía clara del derecho sobre la teología y era preciso que los teólogos cogieran fuerza y se plantaran ante los canonistas despojándolos de aquello que no les pertenecía. Como ocurriera en el siglo XIII con la liberación de la filosofía de la supremacía de la teología, también con la entrada del siglo XVI debían surgir teólogos que, dominando el derecho, fueran también grandes en la teología, capaces de lograr la liberación absoluta de ésta. No era la teología una ciencia meramente humana, útil y provechosa. Ella se apoyaba ante todo en los fundamentos de la fe. El teólogo debía permanecer atento a la Sagrada Escritura, a los Santos Padres, a los concilios y a los Sumos Pontífices. Aunque la teología no se confundía con la fe, se veía iluminada ésta adecuadamente desde la teología. Ahora bien, ¿cuál era la teología que se componía en el otoño de la Edad Media? ¿Ponían los teólogos en el primer plano la revelación divina, la Sagrada Escritura, las doctrinas enseñadas por los Santos Padres de la antigüedad?

Salvo honrosas excepciones como la del cardenal Juan de Torquemada († 1468) debe reconocerse que los estudios eclesiológicos no despertaban gran interés entre los teólogos del otoño de la Edad Media. Estos temas se entregaban a canonistas. De todas formas, también es cierto que esta despreocupación venía ya de atrás. Escribió con toda razón García Villoslada: “*Ni Santo Tomás en su Summa theologica, ni ninguno de los eximios teólogos*

*que vinieron tras él (aunque estimemos en lo mucho que vale la Summa de Ecclesia del Cardenal Torquemada) habían elaborado un tratado completo y exacto sobre la Iglesia. Aun después del concilio de Florencia quedaban muchas cosas sin perfilar ni definir. De ahí que muchos siguiesen defendiendo proposiciones antitéticas sobre la institución de la Iglesia y del primado, así como sobre la potestad del papa y del Concilio*⁹. Extraña ciertamente que ocurriera esto. Ángel Antón se permitió ofrecer unas cuantas razones de por qué faltaba un tratado sobre la Iglesia dentro de las Sumas del Medioevo, sobre todo en la del Aquinate¹⁰.

Desde su aparición en la escena en la teología de vía le correspondió sin duda alguna la primacía en teología al nominalismo. Los estudiantes preferían cursar antes el nominalismo que cualquiera de las otras dos vías. A principios del siglo XVI y ante la inminencia de la apertura de sus puertas de la novísima Universidad de Alcalá se asistió a un traslado de profesores nominalistas de París a Complutum. La vieja Universidad de Salamanca tembló entonces ante lo que se acercaba, la posibilidad de que los alumnos abandonaran la Ciudad del Tormes y se dirigieran a Alcalá. A ello se debió ciertamente que se aviniera al fin Salamanca a colocar dos cátedras de vía, la tomista y la nominalista. No se apreciaba mucho allí el nominalismo¹¹; pero poco después se aceptó la implantación también implantar en Salamanca la vía nominalista.

Antes se ha hablado aquí ya de cómo un remedio para hacer revivir a la decadente teología podía ser contraponer, incluso llevar al límite, las oposiciones y controversias entre las vías con la finalidad de que una de las vías saliera triunfante y desaparecieran las demás. Ciertamente, así las cosas se pensaba que, si esto ocurría, saldría al fin vencedor el nominalismo. Pero, ¿por qué interesaba esta vía nueva en los siglos XV y XVI? Si esta pregunta se le hubiera hecho quizás al padre de la Escuela de Salamanca, a Francisco de Vitoria, es muy posible que habría contestado que tenían los nominalistas algo digno de ser apreciado a pesar de sus errores y que ello no era otra cosa que su interés por lo concreto e individual. No eran tiempos aquellos para andarse con metafisiqueos. Había que ser prácticos. Nunca había que escaparse volando hacia las nubes, sino quedar anclado en el mundo real.

Además estaba el hecho de que *“la escuela nominalista alardea de independencia de criterio, asumiendo una actitud crítica y ecléctica que la colocaba por encima de las otras escuelas, que seguían ciegamente a Santo*

⁹ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*. (Madrid 1976) 107.

¹⁰ Cf. ANTÓN, A. *El Misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*. I. (Madrid-Toledo) 1986) 100-104.

¹¹ Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca*: *Ciencia Tomista* 62 (1942) 68-101.

*Tomás y a Duns Escoto*¹². Precisamente, esta primacía que mantenía esta vía era la que la convierte en más responsable de lo sucedido entonces. En este contexto se coloca esta sentencia rotunda de García Villoslada: “*De todas las escuelas teológicas, quizá sea la nominalística la más responsable de la decadencia que he señalado en los siglos XIV y XV, y eso principalmente por su recurso dialéctico, por su recurso continuo a la filosofía aristotélica, por su afán de novedades y por su crítica demoledora de las demás doctrinas*”¹³. Y contra tales teólogos nominalistas se dirigió ciertamente el descontento, las mofas y el desprecio generales de entonces hacia la teología que una y otra vez aparecen en los primeros años del siglo XVI.

Los teólogos de vía se distinguen, justo es reconocerlo, de oscuridad en sus exposiciones. Todo teólogo trabaja sobre verdades oscuras; pero es que ellos exageraron la oscuridad. Al no ocuparse directamente de los dogmas sino de opiniones que caían más bien del lado de la filosofía, sobre todo de la dialéctica, debieron ellos esforzarse por ser más claros. Decía García Villoslada: “*Fundándose en argumentos filosóficos y en el magister dixit más que en la Palabra divina y en los concilios y en los Santos Padres, la teología decae lamentablemente y sigue descendiendo durante el siglo XV, en la que los representantes de la ciencia sagrada –con excepción e algún ilustre tomista– se raquitizan, inficionados del dialectismo y de una barbarie de expresión (lingua parisiensis) verdaderamente repulsiva e intolerable*”¹⁴. ¿Cuáles eran esos temas de opinión que tanto gustaban tratar y discutir los teólogos de vía. Y este jesuita historiador es aquí muy plástico: “*Olvidados de las fuentes y de los más hondos problemas dogmáticos, los profesores de las universidades pierden el tiempo disputando de lana caprina, de cosas fútiles y vanas, con agudezas y sofismas*”¹⁵.

¿Tan ciegos estaban los teólogos del otoño de la Edad Media que no fueron capaces de advertir la decadencia en la que estaban inmersos? ¿Es verdad que nada hicieron ellos por defender y promover la altura que le correspondía a la ciencia de la sagrada teología? Por supuesto, existe alguna reacción contra tal estado de cosas. Aparece por todas partes el desprecio hacia los teólogos. Pasan a ser ellos objeto de burla. Se les ve como gente inútil, que nada produce. Tampoco se puede descartar que así las cosas aparezca al fin alguien que aborreciera un día “*a todos los escolásticos, teniéndolos por asnos y bestias, y a los centros universitarios, como París, Lovaina, Colonia*

¹² GARCÍA VILLOSLADA, R., *Edad Nueva. Desde la muerte de Bonifacio VIII hasta la rebelión de Lutero (1303-1517)*, [B. LLORCA –R. GARCÍA VILLOSLADA – F. J. MONTALBÁN. *Historia de la Iglesia Católica. III.* (Madrid 1967)] 630.

¹³ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo.* (Madrid 1976) 106.

¹⁴ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 97.

¹⁵ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 98.

etc., alcázares de la teología [...] burdeles de Satanás, porque corrompían la palabra de Dios. [...] Jacobo Locher (Philomusus, † 1528) decía en un epigrama que el teólogo es producto de la mula; pero, ¿cómo, si la mula es estéril y no engendra sino estiércol?"¹⁶.

Los había ciertamente menos radicales, personas incluso que, de buena fe, trataban de remediar tal estado de cosas, proponiendo un modo nuevo de hacer teología, huyendo de las vías y acercándose a la Sagrada Escritura y captando lo importante que era el permanecer cercanos los teólogos en todo momento a lo que les pedía la gente. Hay algunos algo renovadores; pero "*estudian la teología de un modo formalista y seco, reduciendo casi todo a cuestiones lógicas; otros, como los seguidores de la Devotio moderna, y principalmente Gerson, pican en la medula sustanciosa de la teología práctica, cultivando una tendencia moral, espiritual y mística pero sin darle a veces bastante fundamento dogmático, porque confían más en la experiencia vital y psicológica que en la virtud cognoscitiva de la razón. Y, por otra parte, sus conocimientos bíblicos son aún muy insuficientes*"¹⁷.

Densos nubarrones se cernían ciertamente así las cosas encima de la teología. ¿Había que estar preparados entonces para, una vez entrados en el siglo XVI, poder asistir un día a los funerales de la que había sido tenida hasta entonces como la más alta de las ciencias existentes? Como la ciencia teológica era al fin y al cabo obra de hombres, ¿había derecho incluso a la aflicción por la pérdida de algo que, como tal y como escolástica, nació y creció a lo largo de la Edad Media? El fin del Medioevo, ¿no llevaba consigo en su fuerza arrolladora la desaparición de la Sagrada Teología? De veras, mientras la gente de los siglos XIV y XV arremetía en contra de los teólogos y de sus enseñanzas, se detectaba por todas partes cada día más un entusiasmo creciente hacia la Sagrada Escritura.

En la segunda mitad del siglo XV quedó inventada la imprenta. Un libro que fue abundantemente editado y vendido por ello fue la Biblia. Los editores la publicaron de todas formas, en latín y también en las lenguas vernáculas. La lectura y la escucha de la misma palabra de Dios había quedado reservada durante siglos únicamente por necesidad a los que sabían latín. Los fieles todos escuchaban lecturas en la liturgia, sobre todo cuanto asistían a la Santa Misa; pero, al no entender el latín, debían fiarse de lo que el propio párroco les trasladaba indirectamente de ella en sus sermones y homilias. Y si uno tenía a su alcance un ejemplar manuscrito de la Biblia y quería acceder a lo que allí se decía, no había más remedio que recurrir a la mediación de un traductor.

¹⁶ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 98.

¹⁷ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 101.

De veras, la invención de la imprenta y la aparición del texto de la Biblia en lenguas vernáculos acercó a todos a la lectura de la Sagrada Escritura. A un precio económico podía adquirirse aquel libro desde siempre deseado. Lo podía leer uno privadamente sin necesidad de intermediario. Era posible que lo escuchara la familia entera por boca del padre que leía por la noche a la luz de una candela. Si la teología salía desde la Sagrada Escritura, si los sermones hablaban sobre la Biblia, ¿había que asistir entonces a los oficios religiosos como antes para aprender la palabra de Dios si cada uno tenía esa palabra escrita en su casa, a su alcance. Y era posible que se pensara en ciertos ambientes por entonces que no se perdía mucho si llegaba un día a morir esa ciencia llamada teología. Es más, ¿no habría llegado la hora de su muerte en la providencia divina debido a que lo que no era posible antes, lo era ahora; es decir, que todos se alimentaran directamente de la palabra de Dios?

Pero, si desaparecía la teología, ¿se conservarían los dogmas de la fe? Sería suficiente disponer de una Biblia para encontrar en ella lo que uno tenía obligación de saber en orden a creer y alcanzar la vida eterna? Por ejemplo, estos cuatro puntos que se han venido exponiendo aquí, la Iglesia, la infalibilidad tanto del concilio como la del Papa, y el primado pontificio, ¿eran verdades que estaban tan patentes para todos, hasta el punto incluso de que nadie podría rechazarlas si leyera la Sagrada Escritura? Y posible es que alguien preguntara en este momento de forma absoluta también si eran de veras necesario que estas esas cuatro verdades las predicara el párroco constantemente a los fieles todos cuando los hombres podían acceder directamente a la Biblia donde ellas se encontraran claramente. Y lo sorprendente fue que, en este estado de cosas, se entró tras aquel oscuro otoño de la Edad Media dentro del siglo XVI eufóricamente, depreciando absolutamente el pasado. Ciertamente, esa euforia era producto en realidad del deseo de que tinieblas hubieran pasado de verdad. El tener la Biblia al alcance de todos, ¿solucionaba por ejemplo todos los problemas?

b) La Sagrada Escritura

Un hecho ciertamente innegable es que los teólogos escolásticos de los siglos XIV y XV dedicaron escasa atención en general a la Sagrada Escritura. También es verdad que, a lo largo de estas centurias, le tuvieron siempre los fieles a ésta una enorme devoción. Suspiraron siempre todos, como se ha dicho poco antes, por poder disponer de una Biblia a precio asequible y en lengua vernácula. En todas aquellas gentes existía el convencimiento de que, en la Sagrada Escritura, se hallaba incluida toda la revelación de Dios a los hombres en materia de fe. Se fiaban en una palabra de lo que estaba

escrito en la Biblia. Además, querían tener experiencia incluso de que eso se hallaba realmente allí, la palabra de Dios. Querían verificarlo caso por caso. Verdad es asimismo que, si bien no le prestaban gran atención los teólogos del tiempo a la Sagrada Escritura, se la prestaban por entonces cada día más los herejes; es decir, aquellos bautizados que habían perdido la fe desde su pertinacia, volviendo en cierta manera a su estado anterior al bautismo, a la pérdida de la fe o a la infidelidad. Y si se habla aquí de que casi volvían a tal estado, ello se debe a que el carácter o marca indeleble del cristiano no se pierde con la ausencia de fe.

Todo hereje tiene siempre necesidad de justificar su comportamiento, su haber dejado de creer. Su cambio quieren ellos fundarlo casi siempre en la Sagrada Escritura, diciendo que sigue tal cosa, equivocada por supuesto, por decirlo así la Biblia. La herejía es un error, aunque solamente un error no es jamás una herejía. El error en la fe es herejía cuando al mismo se le añade la pertinacia. Se va a hablar a continuación de errores, existentes y difundidos de veras en el otoño de la Edad Media, que nacen de un conocimiento inexacto de la palabra de Dios. Ahora bien, la atención se va a fijar ahora aquí sobre quienes, de alguna manera entienden y dicen que se basta a sí sola la Sagrada Escritura. Al final del apartado anterior se ha quedado insinuada la pregunta de si la posesión de la Sagrada Escritura en lengua vernácula iba a hacer absolutamente innecesaria ya la presencia de la teología hasta el punto de que ésta podría desaparecer un día sin perderse nada de lo que necesitaban los cristianos. Naturalmente, esta pregunta conduce a si se ha de reconocer que, teniéndose la Sagrada Escritura, ya no hace falta nada más para creer lo que Dios quiere que se crea; es decir, esa fe que ha de conducir a los hombres a la patria del cielo por aparecer ella clara y nítida de verdad en la Sagrada Escritura.

Esto dejó escrito R. García Villoslada: “*Como resultado de la decadencia teológica y de la escasa autoridad religiosa del papa, cuya infalibilidad en cuestiones dogmáticas se negaba resueltamente, surgió un biblicismo exagerado de unos cuantos teólogos, que no fiándose del magisterio pontificio y despreciando la ciencia teológica, contaminada de aristotelismo, intentaron la búsqueda de otra teología más pura y más positiva, fundada solamente en la Biblia. Podría decirse que la tendencia era fructífera y excelente, pero erraba en su exclusivismo al no admitir la tradición y el magisterio de la Iglesia. Nótese empero, que solamente los herejes y rebeldes llegan a formular la teoría de la Scriptura sola o el biblicismo absoluto. Los demás, por muy audaces que sean, suelen poner alguna restricción, admitiendo la decisión última de la Iglesia universal*”¹⁸. Ciertamente, si se basta a sí misma

¹⁸ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 121.

la Iglesia, ¿no deberá quien sostenga esto rechazar a la Iglesia, al concilio y al Papa?

Aquí debe decirse que nadie defendió en la Edad Media que la Iglesia se bastase a sí misma, a no ser que se coloque en este lugar a Juan Ruchrat de Wessel († 1581) por ser verdad aquellas palabras suyas de que no había que creer ni a los Santos Padres ni los concilios generales, sino tan sólo a la Sagrada Escritura. Pero indica García Villoslada que *“este intento [de Wessel] de separar y de oponer las definiciones de los concilios –y por supuesto de los papas– a la doctrina contenida en la Biblia es un abrir el camino a la herejía. Y Juan de Ruchrat de Wessel no sabía el grave daño que infería a toda la Iglesia cuando predicaba [...] contra todos los pastores, es decir, contra todas las autoridades eclesiásticas”*

Antes del siglo XVI hubo autores por supuesto que anduvieron muy cerca de defender que la Sagrada Escritura se bastaba por sí sola y que no necesitaba de más; pero es verdad que todos ellos terminaron poniendo al menos una condición o un reparo que les impedía acogerse a tal suficiencia. En los casos todos se terminaba aceptando a última hora lo necesario que era acceder a otra instancia. Quienes recurrían a la suficiencia de la Sagrada Escritura se oponían unas veces al papa solamente y, otras veces, al concilio general. A pesar de oponerse al concilio general e, incluso al Papa, terminaban ellos aceptando al menos como último recurso a la Iglesia. Asimismo, quien no reconocía la autoridad de ninguno de los otros tres; es decir, ni a la Iglesia, ni al concilio general, ni al Papa, aceptaban con todo el recurso a los teólogos.

Ya puede hablarse así las cosas de la existencia de un camino que fue conduciendo cada vez estar más cerca de la aseveración de que la Sagrada Escritura se bastaba a sí sola. De todas formas, no se llega hasta el final. Se ha de hablar en primer lugar de Guillermo de Ockham y de Marsilio de Padua († 342 ó 343). Reconoce éste que, *“a su parecer, el sentido literal de la Escritura es manifiesto y patente a todos, no puede menos de reconocer que se dan, y se darán, controversias sobre el sentido de los textos sacros; en tales castos tiene que haber un árbitro o juez supremo, que [...] no puede ser el papa, sino la Iglesia Universal reunida en concilio”*. Y sobre el primero se dice que, aunque *“se puede asegurar que defendiese un biblicismo integral y absoluto, porque cuando enseña que la Biblia es la única autoridad infalible, lo que pretende es negar esa infalibilidad al Pontífice Romano y a las decretales. Del Concilio universal dice que, al menos ordinariamente, es infalible, y por supuesto, es superior al papa. Pero la autoridad suprema de la Iglesia la sostiene hasta tal punto, que los mismos evangelistas –dice–, si merecen fe, es porque forman parte de la Iglesia”*¹⁹.

¹⁹ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 124.

Atención especial merecen aquí Juan Wiclef († 1384) y Juan Hus († 1415), inglés el uno y checo el otro. Dice R. García Villoslada: “*Más que desde la cátedra universitaria, Wyclif desempeña una ofensiva violenta contra los dogmas tradicionales desde el púlpito de los templos y desde las páginas de sus libros*”²⁰. Y dice el mismo autor: “*En el libro De veritate Sacrae Scripturae expone Wyclif un biblicismo integral. Ya antes había escrito que para él, como teólogo, no existe otra autoridad decisiva que la de la Biblia. No son puros teólogos sino mixti, los que añaden a la escritura la autoridad de la tradición eclesiástica. La Biblia contiene toda la revelación, toda la verdad cristiana, todos los artículos de la fe. [...] Ella basta por sí sola, ni siquiera necesita de intérpretes, pues a lo menos el Nuevo testamento es claro y abierto, en lo sustancial, a la inteligencia del hombre más sencillo. La Biblia es el código único y completo de la vida humana. De la ignorancia siempre creciente de esta ley proceden todos los males de la Iglesia, los cuales empezaron con la introducción de las decretales. Impulsado por este biblicismo integral, Wyclif procurará que sus discípulos traduzcan al inglés la Sagrada Escritura y la divulguen por todas partes*”²¹.

¿No es éste un radicalismo tal que lo atribuye todo a la Escritura sin necesitar ésta de nada para imponerse? Y dice García Villoslada de Wiclef: “*A todos y a cada uno de los cristianos les basta la Sagrada Escritura. Pero, ¿cómo pueden saber que los libros de la Escritura son genuinos y divinamente inspirados? No por el testimonio de la Iglesia, sino por la fe infusa. [...] ¿Qué debe, pues hacer para no errar? Guiarse por la opinión de los teólogos, que conocen bien la Sagrada Escritura; es decir, que la Iglesia debe seguir a los teólogos y no los teólogos a la Iglesia. El juzgar de la ortodoxia o heterodoxia de una doctrina es incumbencia de los teólogos, mas no de aquellos que se apoyan en la Biblia y en las tradiciones humanas mixtim, sino de los que puramente juzgan conforme a la Escritura*”²².

A la figura de Juan Wiclef va unida la de Juan Hus. Es que, “*si las doctrinas de Wyclif alcanzaron tanta resonancia en el siglo XV, eso se debió en gran parte a que hallaron en Bohemia un altavoz que repitió con formidable énfasis algunas de sus más peligrosas ideas. [...] Intellectualmente, Juan Hus es inferior a Wyclif, ya que su originalidad de pensamiento puede decirse nula; todas sus ideas filosóficas y teológicas se las prestó el profesor de Oxford. Pero Hus logró en su tierra lo que Wyclif no consiguió en la suya: incorporar la herejía a la política nacionalista y no presentarse sólo como*

²⁰ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Edad Nueva. Desde la muerte de Bonifacio VIII hasta la rebelión de Lutero (1303-1517)*, [B. LLORCA –R. GARCÍA VILLOSLADA – F. J. MONTALBÁN. *Historia de la Iglesia Católica. III.* (Madrid 1967)] 271.

²¹ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 272.

²² GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo.* (Madrid 1976) 124-125.

*un reformador, sino también como un héroe nacional*²³. Seguía el checo lo sostenido por Wiclef. Por ejemplo, que “*no hay verdad religiosa [...] que no se encuentre en la Sagrada Escritura. Ésta es la fuente de toda revelación y es por sí suficientísima para declarar la misma fe. El Papa es falible, la Escritura es infalible*”²⁴.

Se pasa ahora a mostrar lo que dicen dos autores católicos, Pedro de Ailly († 1420) y Juan Gerson († 1429), seguidores ambos del conciliarismo; es decir, de la superioridad del concilio general sobre el Papa, hallándose entonces ambos muy cerca de llegar a negar la infalibilidad y el primado al Papa siempre que éste se halle sin haberse reunido el concilio general. Del primero, de Pedro de Ailly, se debe decir que, al recomendar en su obra la Sagrada Escritura sostiene “*que la piedra sobre la cual fundó Cristo la Iglesia, no es Pedro, sino la Sagrada Escritura. De ahí pasó naturalmente a negar la autoridad suprema del Pontífice Romano, pero no reconoció a la Biblia como fuente única de fe, pues admite que algunas doctrinas de la Iglesia, no consignadas en la Sagrada Escritura, proceden de Cristo y pertenecen a la Iglesia*”²⁵. Del segundo, J. Gerson, puede señalarse que da a entender que, contra la Sagrada Escritura bien entendida, no hay autoridad que valga; pero, al parecer, el sentido que quiere dar él a esta frase es “*que la doctrina de la Iglesia nunca puede estar en contradicción con la Sagrada Escritura, cuya autoridad, finalmente, se resuelve en la de aquella*”²⁶.

Por último, conviene citar a tres autores del siglo XV, el primero de ellos es Juan de Gogh († 1475), conocido como Pupper, el cual “*como otros teólogos de su tiempo, repite que solamente los libros canónicos tienen autoridad cierta e irrefragable. [...] Pero en el fondo su pensamiento quiere ser perfectamente ortodoxo, y cuando exalta la autoridad de la Biblia, no se olvida de la inapelable autoridad de la Iglesia, citando a San Agustín*”²⁷. De Wessel Gansfort († 1589) recuerda el P. Villoslada: “*Niega la infalibilidad del Papa y de los concilios, y concede al individuo la facultad de apelar a la Biblia contra las decisiones de un pastor indigno, como si la Escritura hubiera sido entregada por Dios a los fieles particulares y no a los Pastores de la Iglesia. Pero otras veces admite la autoridad de la Jerarquía y aun la tradición eclesiástica*”²⁸.

²³ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Edad Nueva. Desde la muerte de Bonifacio VIII hasta la rebelión de Lutero (1303-1517)*, [B. LLORCA – R. GARCÍA VILLOSLADA – F. J. MONTALBÁN. *Historia de la Iglesia Católica. III.* (MADRID 1967)] 280.

²⁴ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo.* (Madrid 1976) 126.

²⁵ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 127.

²⁶ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 127.

²⁷ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 128.

²⁸ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 129-130.

Así estaban las cosas a final del siglo XV. La decadencia de la teología había facilitado no sólo desconocer, o al menos no apreciarse, como debían las verdades de primado pontificio, de la infalibilidad del Papa y de la autoridad de la Iglesia. Llamativo de verdad resulta incluso hoy eso de que se utilizara como arma arrojadiza la Sagrada Escritura en contra de cada una de estas tres verdades. Y si eso sucedía, era debido sobre todo a una cerrada defensa de la autoridad infalible del Concilio General. Cada día que pasaba determinados teólogos arremetían precisamente contra la Iglesia y contra el Papa, admitiendo que la Iglesia podía equivocarse en la fe y que el Papa podía errar en la fe cuando definía las verdades existentes en la Sagrada Escritura. Y todo ello se quería sustentar de veras en que la suprema autoridad no era la Iglesia, el concilio con el Papa por supuesto, sino que lo era la Sagrada Escritura.

Precisamente, a tales decadentes teólogos no se les ocurrió mejor idea que, para comunicar la verdad de que la Sagrada Escritura no podía incurrir jamás en error, era preciso mostrar que podía incurrir tanto la Iglesia como el Papa. Así, se decía que la autoridad del Papa dependía siempre de lo existente de veras en los Libros Sagrados, así como que la autoridad de la Iglesia en lo definido como de fe quedaba siempre pendiente de que se verificara que ello estaba claro en la Sagrada Escritura. Ciertamente, ni siquiera, como se ha visto en lo mostrado anteriormente, hubo en el siglo XVI quienes rechazaran de plano la autoridad de la Iglesia, del concilio general y del Papa; pero no hacía falta tener mucho olfato para barruntar que no estaba ya lejos el día en que alguien extrajera sus consecuencias ante las semillas que se estaban sembrando; es decir, llegara a rechazar totalmente la autoridad de la Iglesia y decir que lo que definía la Iglesia podía ser equivocado, privándole de valor si ello no quedaba ratificado por la Sagrada Escritura.

Y pongo fin yo a esta exposición sobre la Sagrada Escritura con este párrafo de García Villoslada: *“Era tan grande la veneración que en la Iglesia se tenía a la Biblia, que toda la liturgia apenas era otra cosas que una oración bíblica y una glosa de la sagrada Escritura; las artes decorativas, especialmente la pintura mural, la de los manuscritos y de las vidrieras eran un comentario, realista o fantástico, de toda la Biblia, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, y constituía el catecismo del pueblo; la biblia era el pasto espiritual colidiano de los sacerdotes y de los monjes en el coro; la Biblia era el libro básico de la enseñanza teológica en las escuelas. Solamente cuando la teología se precipitaba hacia la decandencia dejaron los escolásticos de estudiarla seriamente poniéndose a digladiar en sus disputas con frágiles cañas dialécticas en vez de usar las nobles armas de la palabra de Dios”*²⁹.

²⁹ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 121.

Y este historiador que habla constantemente del estado de decadencia en el que se encontraba ya la teología, no duda en achacar este estado de ignorancia y de confusión a lo que califica con la acertada expresión alemana de “*theologische Unklarheit, suboscuridad o penumbra teológica, imprecisión, vaguedad, incerteza de las doctrinas, las cuales no se presentaban claras a la mente del teólogo [...]. No se distinguía la palabra de Dios de las palabras de los hombres; se desconocían los límites en que terminaba la interpretación del maestro y empezaba el dogma de fe. [...] Consiguientemente, [había] muchas ambigüedades, incertezas, penumbra, theologische Unklarheit, teología esfuminada, sin netos deslindes dogmáticos*”³⁰.

A pesar de esta decadencia constante y progresiva de la teología debe reconocerse que los hechos se volvieron esperanzadores en la primera mitad del siglo XV. El concilio de Constanza (1414-1418) había resuelto al fin el llamado cisma de Occidente, dando a la Iglesia un solo Papa, Martín V. Ciertamente es así que, años después, todo se complicó en la apertura del concilio de Basilea (1435); pero es verdad también que lo realizado indebidamente por esta asamblea opuesta al Papa motivó el traslado del concilio a otro lugar, concretamente a Ferrara, a Florencia y a Roma (1438-1445). Tras este concilio y la ruina consiguiente de los recalitrantes basileenses opuestos al Sumo Pontífice, quedó claro del todo que el concilio general que tenía capacidad para definir la fe era aquél que estaba en armonía con el Papa. Y fue precisamente como fruto ciertamente también del concilio celebrado en Florencia donde brilló un nuevo rayo esperanzador de luz que empezara a disipar la oscuridad de esa *theologische Unklarheit*.

Este concilio celebrado en tierras italianas permitió que se uniera Oriente y Occidente. Verdad es que tal unión fue efímera; pero interesa llamar la atención aquí de que se produjo entonces un intercambio entre el saber de los orientales y de los latinos. Occidente empezó a ser menos medieval y más clásico. Se apreció cada día más la cultura de griegos y de latinos. Apareció el gusto por el mundo griego y latino de la antigüedad. Se llenó Occidente de gramáticos. Se cayó quizás más que nunca por entonces en la cuenta de que la fe cristiana era bastante deudora de unas letras latinas, griegas y hebreas, así como que era preciso conocer la gramática en profundidad, que había que estudiar en una palabra los textos en conformidad también a las exigencias propias del lenguaje.

La segunda mitad del siglo XV dio lugar a la aparición del Renacimiento con su acompañante, el humanismo. De todas formas conviene no identificar al uno y al otro, así como tampoco es adecuado hablar sin más de humanismo y de humanistas. A este respecto conviene señalar que se va a entender aquí el

³⁰ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 102-104.

humanismo en cuanto histórico, ese cultivo fervoroso de los clásicos greco-latinos (más latinos que griegos) con el fin de aprender de ellos, juntamente con la elegancia del estilo la sabiduría antigua en lo que tiene de racional y humana, y por tanto asimilable para todos los cristianos³¹. R. García Villoslada dice: “Este humanismo, que reaccionó violentamente contra el bárbaro cientifismo escolástico y averroísta, [es] la amigable unión de la doctrina y erudición de los antiguos con la piedad y religión cristianas; [...] [es] desprecio de la lógica formal, desconfianza de las ciencias físicas, tomadas en sí mismas, y gran estima de las ciencias y morales; [...] [es] culto apasionado del latín clásico y ciceroniano (no tanto del griego, que se adhiere demasiado a la ciencia) los que no aman el latín sin escriben en la lengua del Lacio, no pertenecen al Humanismo, al cual se entra, según Valla, por la puerta latina. Defecto común de los humanistas suele ser la retórica –que en los grandes tiene un sentido nobilísimo– el formalismo literario, que es la retórica de los pequeños”³².

El príncipe de los humanistas es sin duda alguna Desiderio Erasmo de Rotterdam († 1536). Se había educado éste en el círculo de los agustinianos de Windesheim seguidores de la Devoción Moderna, donde “su piedad individualista da poca importancia a la Iglesia, como cuerpo místico y al supremo jerarca, el romano pontífice”³³; pero “que un sano biblicismo en perfecta armonía con el magisterio eclesiástico, fue rasgo característico de la Devotio Moderna, tanto de los hermanos de la Vida Común como en los canonigos regulares de Widesheim, es opinión generalmente aceptada por los historiadores”³⁴. Con toda justicia se le considera a este sabio como “un desertor de la devoción moderna que, in embargo conservó siempre en el vaso de su espíritu el perfume del primer licor, rompiendo las limitaciones en que le habían educado, abrió las puertas al humanismo y planeó una reforma eclesiástica muy distinta de la que promovían los Hermanos de la Vida Común y los widensemenses”³⁵.

Aquí interesa hablar de Erasmo como humanista en tres aspectos. En primer lugar sobre la Sagrada Escritura. En segundo, sobre el símbolo de la fe. En tercer lugar sobre su programa de reforma. Como todos los humanistas del tiempo, se presentó el siempre con un aire de superioridad, lo cual le llevó a malograr algunas de sus excelentes aportaciones. A ningún español

³¹ Cf. GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 121.

³² GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 260.

³³ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Edad Nueva. Desde la muerte de Bonifacio VIII hasta la rebelión de Lutero (1303-1517)*, [B. LLORCA – R. GARCÍA VILLOSLADA – F. J. MONTALBÁN. *Historia de la Iglesia Católica. III*. (Madrid 1967)] 569.

³⁴ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 128.

³⁵ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Edad Nueva. Desde la muerte de Bonifacio VIII hasta la rebelión de Lutero (1303-1517)*, [B. LLORCA – R. GARCÍA VILLOSLADA – F. J. MONTALBÁN. *Historia de la Iglesia Católica. III*. (Madrid 1967)] 569.

le agrada aquella frase suya: “*Non Placet Hispania*” [No me gusta España] de rechazo a aquella invitación del Cardenal Cisneros para colaborar en la Políglota Complutense. De todas formas, bien es verdad que, difícilmente, se le habría consentido hacer en Alcalá lo que luego hizo él por cuenta propia. Al de Rotterdam le parecía poca cosa buscar el texto original del Nuevo Testamento de la Vulgata, por supuesto en latín, de San Jerónimo, ésa que se utilizaba en teología y que usaba la Iglesia en sus lecturas públicas. Tampoco le acabó de convencer este trabajo al humanista español Elio Antonio de Neblija, el cual no continuó su colaboración³⁶. Erasmo se consideraba capaz de redactar con total autoridad el texto griego.

Digno de tenerse en cuenta es este juicio de Marcel Batallion: “*El Novum Instrumentum de 1516 [de Erasmo] prescinde por completo de la vulgata. Lo que pretende es devolver todo su esplendor al texto griego. Éste, sin embargo, no se establece con todo el escrúpulo que sería de desear, pues Erasmo, que no tuvo acceso sino a un manuscrito mutilado del Apocalipsis, no vacila en traducir al griego, de acuerdo con la Vulgata, los versículos que le hacen falta. Al texto va adjunta una nueva traducción latina, que no pretende sustituir a la Vulgata, pero que es profundamente revolucionaria, quiéralo o no [...]. La nueva versión erasmiana, lejos de apegarse a la vulgata, retocándola, aparece sistemáticamente escrita en otra lengua: se proscriben el vocabulario de fuente judeo-griega, menos por afán de purismo que por hacer hablar a Cristo y a San Pablo el común lenguaje de pietas litterata. El Novum Instrumentum se completa con notas que, destinadas a precisar o a discutir el sentido de ciertos pasajes, se complacen a veces en desarrollar los puntos esenciales de la doctrina evangélica. Va acompañado de manifiestos de atrevido evangelismo*”³⁷. De veras, este talante abierto y libre, ¿era de veras riguroso? ¿No implicaba una superioridad del humanista sobre el texto mismo realmente escribieron los autores neotestamentarios?

Escribía yo en 2002: “*El Apostólico no se extendió igualmente por Oriente y por Occidente. Apenas arraigó entre los griegos. Marcos Anfrónicos reconoció en Ferrara con ocasión del concilio de Florencia (1438) que ni profesaba ni conocía el símbolo de los Apóstoles. Esta afirmación no inquietó a los occidentales. [...] Tampoco inquietó mucho la afirmación posterior de Lorenzo Valla (1443) de que el Apostólico no era el más antiguo de los símbolos al ser un resumen del Nicenoconstantinopolitano. Cierta preocupación despertó sin embargo Desiderio Erasmo de Rotterdam al sostener que se le había dado el nombre del Apostólico para distinguirlo de los otros*

³⁶ Cf. BATAILLON, M., *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. (México 1986) 37-38.

³⁷ BATAILLON, M., *Ibidem*, 40.

*símbolos que se multiplicaban en los primeros tiempos al ser quizás el más antiguo y el más digno del espíritu de los Doce*³⁸. Dentro del humanismo interesó ciertamente esta cuestión histórico-crítica de los dos símbolos antiguos, el Apostólico y el Nicenoconstantinopolitano. E interesó debido a que, en uno y en el otro símbolo, se hallaba contenida la que todos los cristianos debían saber, ya que allí se encontraban presentes todos los artículos de la fe, los cuales ordenaba la Iglesia creer expresamente a todos los llegados a la edad de la discreción; es decir, al haber alcanzado los 14 años de edad.

Francisco de Vitoria († 1546) suministra desde el Ms. 43³⁹ de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, el cual es del curso de 1534-1535, detalles que iluminan cuál era la postura que adoptaban algunos humanistas de las cuatro primeras décadas del siglo XX entre los que se hallaba Erasmo acerca de estos dos símbolos de la antigüedad. Dos detalles interesa remarcar aquí, propios de esa ostentación de superioridad que raya ciertamente en el orgullo altanero de los humanistas. en general excesivamente seguros de sus sentencias. El primero hace referencia al símbolo Apostólico. Se sugiere que allí no aparece la fe que Cristo como Dios, añadiendo que eso es algo que ha salido de la Iglesia al ser algo que no está en la Sagrada Escritura⁴⁰. De veras, con esta forma de hablar se deja ciertamente en el aire la pregunta de si se equivocaron los Apóstoles. Ahora bien, en forma alguna dicen ellos tal cosa al mantener que no fue hecho por los Doce; pero, como mantienen que lo hizo la Iglesia, dejan caer ya levemente la posibilidad de que quien cometió el error fue la Iglesia. Y la consecuencia es entonces deducir que la Iglesia puede equivocarse al creer la fe⁴¹.

Y después de haber dado por supuesto que no está en la Biblia [Nuevo Testamento] la verdad de que Cristo es Dios⁴², se pasaba a decir que, efectivamente, tampoco está en el Apostólico⁴³. ¿Dónde se encontraba entonces esta

³⁸ JERICÓ BERMEJO, I., *El símbolo apostólico. Historia y comentario*. (Madrid 2002) 28.

³⁹ Se halla publicado este manuscrito gracias a V. BELTRÁN DE HEREDIA. Cf. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás de Aquino*. Salamanca 1932-1935.

⁴⁰ “De alio dubio, quare Christus non est in symbolo apostolorum non vocatur Deus, isti grammatici dicunt quod in scriptura sacra non probatur Christum non esse Deum, sed tantum ex determinatione ecclesiae”. VITORIA, F. DE, *Salamanca. Ms. 43*, fol. 19r.

⁴¹ “An symbolom apostolum fuit editum ab illis. Isti gramanatici dicunt quod non. Porbant, quia si ab illis fuit editum, quare ergo non ponitur in biblia inter sacras litteras? Sed cum illic non ponatur, sequitur quod non et editum ab illis”. VITORIA, *Ibidem*, fol. 19r.

⁴² No hay duda a que se refiere Vitoria aquí a que no se halla en las Letras Sagradas la palabra *homousios*. Cierto es, y nadie ha de negarlo, que la Escritura dice Cristo es Dios. Es verdad que ésta no lo afirma con tal claridad como resulta si decimos que el Hijo es de la misma naturaleza del Padre.

⁴³ El Apostólico se enunciaba así: *Creo in Deum Patrem omnipotentem [...] et in Iesum Christum*. Se remarcaba por parte de los gramáticos que se le llamara Dios al Padre y no a Jesucristo, cuando la preposición latina in con acusativo iba referida tanto al Padre como al Hijo; es decir, que allí estaba ciertamente la verdad de que el Hijo, Jesucristo, era Dios verdadero como lo era el Padre.

verdad? Y se permitían señalar que e aparece tarde, en tiempo de la Iglesia, cuando ya se hallan muertos todos los Apóstoles. Concretamente redactaron allí, en el concilio general de Nicea (325) en armonía con el Papa la verdad del *homousios*. Ésta dice que el Hijo es de la misma naturaleza del Padre. ¿Se excede el concilio con el Sumo Pontífice en esta redacción? Es entonces cuando esos teólogos humanistas o gramáticos abogan a una voz por una simplificación drástica de la fe. A esto se añade además eso de que la fe ha de ser muy sencilla, tanto que no hubo además necesidad de alargar la fe, de decir que Cristo era Dios. Bastaba según ellos con creer en Dios y en Jesucristo⁴⁴, señalando que no hay necesidad de que existan tantos símbolos de fe. Del hecho de que se hagan nuevos símbolos continuamente hasta al punto incluso de que casi acontece esto cada día, no surgen otras cosas que rivalidades⁴⁵. Digno de anotación es de veras ese señalar que no deberían crecer según esos gramáticos los símbolos, las redacciones nuevas de artículos de fe.

¿Fue Erasmo un reformador? R. García Villoslada dice a este respecto: “*El humanista de Rotterdam nunca pretendió actuar prácticamente una reforma ni en sí mismo, ni en el círculo de sus amistades, ni en el clero, ni en el pueblo. No pretendió actuarla, porque no era un hombre de acción; él se contentó siempre con presentar un programa de reforma para que lo ejecutasen los que pudiesen hacerlo. Por eso, no sería exacto llamarle reformador, pero sí predicador y promotor de la reforma. [...] Esto no obstante, su labor en pro de la reforma eclesiástica no puede llamarse ineficaz o inútil. [...] Hoy día los historiadores miran a Erasmo como a un precursor de la verdadera reforma católica, y en eruditos trabajos van descubriendo la influencia erasmiana en los movimientos de genuina reforma eclesiástica que se producen en la primera mitad del siglo XVI*”⁴⁶.

Y añade el mismo historiador: “*La obra de Erasmo fue más crítica que constructiva; no dejó, sin embargo, de repetir [él] machaconamente en casi todos sus escritos unos cuantos principios fecundos sobre todo en el aspecto pedagógico e intelectual. Aunque en la mente de Erasmo la reforma de la vida cristiana va íntimamente unida con la reforma de la teología. [...] Todo lo esperaba de la reforma de la teología, porque tenía una fe firme en la virtud de las ideas, como si bastase la ilustración de los entendimientos y la predicación*

⁴⁴ *In Deum et in Iesum Christum*; es decir, eso que textualmente dice el Apostólico.

⁴⁵ “*Isti theologi grammatici dicunt quod melius fuisset non multiplicare tot articulos nec crescere. Sed satis, inquit, credere in Deum et in Iesum Christum. Et addunt quod in synodo nicaena incoepit corrumpi sinceritas fidei. Quid opus fuit tot symbolis? Et adhuc nunquam finiuntur, sed quotidie fiunt articuli. Ex quo quid aliud nisi contentiones oriuntur?*”. VITORIA, F. DE. *Salamanca. Ms. 43*, fol. 17v.

⁴⁶ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Edad Nueva. Desde la muerte de Bonifacio VIII hasta la rebelión de Lutero (1303-1517)*, [B. LLORCA – R. GARCÍA VILLOSLADA – F. J. MONTALBÁN. *Historia de la Iglesia Católica. III.* (Madrid 1967)] 562-563.

de la doctrina para que los abusos se enmendasen. [...] Con estilo acerado y sátira humorística, empieza a criticar la teología escolástica, hasta entonces en boga. [...] La auténtica teología auspiciada por Erasmo hay que beberla directamente del Evangelio, sin glosas escolásticas: debe estar impregnada de piedad y no en silogismos; ha de ser pura, sencilla jugosa, que enseñe a conocer a Cristo y mueva los afectos, a la manera de los Santos Padres y de San Pablo. [...] No vamos a exponer aquí su teología dogmática, que es muy deficiente y a veces ambigua. Gran mérito suyo fue el haber dado un fuerte impulso a la teología positiva [...]. También se afanó mucho en la reforma de la predicación”⁴⁷.

¿Han cambiado los tiempos? ¿Acaso no ha sido presentado Erasmo desde el catolicismo como un favorecedor del protestantismo en general y de Lutero en particular? Y termino yo de hablar más del de Rotterdam con estas palabras del P. Villoslada: *“Hubo tiempos en que se le miró como a un precursor de Lutero: Erasmus posuit ova, Lutherus exclusit pullos. No nos toca ahora demostrar la falsedad de esta opinión. [...] Favoreció a la causa luterana con su actitud indecisa y aun crítica ante la bula de León X que condenaba al hereje. Creyó en un principio que Lutero podría ser útil a la reforma que él venía predicando; más cuando se persuadió de las intenciones revolucionarias del que se decía reformador, no vaciló en proclamar mil veces su antiluteranismo y su rendida fidelidad a la Iglesia”⁴⁸*

Y quiero cerrar esta segunda sección de este apartado primero centrando la atención en Martín Lutero. Y comienzo con esto que dijo Vitoria desde su cátedra salmantina y ante sus alumnos de Vitoria durante el curso de 1526-1527: *“Efectivamente, es mejor que cierto varón se equivoque alrededor de algunas cosas que no son necesarias para la salvación que el que se hagan herejes y se separen ellos [sus seguidores] de la Iglesia. Tales, pues, se equivocaban en un primer momento en una cosa. Pese a ello, serán cortados después de la Iglesia como herejes. Se equivocan s en muchas cosas. Tal es el caso de los bohemios. Porque erraban primeramente por pensar alrededor de que era una necesidad para la salvación recibir la Eucaristía bajo las dos especies, la Iglesia determinó lo contrario. Se separaron ellos de la Iglesia y cayeron en muchos errores y varios. Tampoco tiene la Iglesia esperanza ni medios para reducirlos”⁴⁹.*

⁴⁷ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 560-562.

⁴⁸ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 563.

⁴⁹ “Melius enim est vir aliquis erret circa aliqua quae non sunt de necessitate salutis quam ut fiant haeretici et separentur ab ecclesia, nam tales primo errant in uno etsi postea tamquam haeretici praescienduntur ab ecclesia. Errant in multis, ut de bohemis quia prius errabant circa hoc, quia putabant esse de necessitate salutis accipere eucharistiam sub utraque specie. Determinavit ecclesia contrarium. Separaverunt se ab ecclesia et inciderunt in plures et varios errores. Nec ecclesia habet spem nec media ad reducendum eos”. VITORIA, F. DE, *Roma. Biblioteca Apsotólica Vaticana. Ott. lat. 1.015a, In II-II*, q. 11, a 4, fol. 40r.

Ahora bien, este párrafo lo pronunció Vitoria en orden a añadir a continuación esto: “*Así parece que sucedió [también] sobre los luteranos. Se equivocaba primeramente Lutero sobre las indulgencias. Si se le hubiera permitido permanecer en aquel error y no hubiera sido condenado como hereje, es posible que no hubiera incitado a otros nuevos errores. Así lo hizo, y [aparecieron] mucho más graves. Y podía haber podido quedar sanado de ello*”⁵⁰. ¿Quería lamentar ciertamente el catedrático de Prima con esto el hecho de que se hubiera tomado tan a pecho la insolencia aquella de Martín Lutero († 1546) en contra de las indulgencias? ¿No debía haberse obrado con esta persona con un poco más de tacto, haciendo quizás oídos sordos a sus desvíos y no provocando su reacción airada y destructora?

A pesar de que fray Martín era doctor en Sagrada Escritura no parece que fuera el mismo muy competente en teología, a pesar de su desprecio olímpico hacia los teólogos decadentes de principios del siglo XVI. A uno se le ocurre reproducir aquí de momento como ilustración este párrafo de R. García Villoslada: “*Lutero lamentaba en 1519 que a veces se confundía la curia de Roma con la Iglesia romana, y él cayó con frecuencia en tal error. En otra ocasión se maravilla de que fray Silvestre de Prierio llame a la Iglesia romana fidei regulam, pues yo creí siempre –dice– quod fides esset regula Romanae Ecclesiae, como si nunca hubiera oído en su padre San Agustín que los libros de la fe o de la revelación, el depositum fidei, fueron puestos por Dios bajo la custodia de la Iglesia que, asistida por el Espíritu Santo, sale garante de su genuinidad, inspiración y verdadero sentido*”⁵¹.

Hay que dejarlo claro desde el principio aquí. Lutero lo arrasó todo. Arremetió en contra de Roma. Negó el primado y la infalibilidad del Papa. Asimismo, desechó la autoridad del concilio general al admitir que podía el mismo errar al definir la fe. Y se fue de la Iglesia, de la de Roma por supuesto; pero no hizo el menor esfuerzo por encontrar la verdadera Iglesia de Cristo presente en la tierra en orden a entrar en ella, debido a que partió previamente del principio absoluto según él de que al ser ella un artículo de fe, tenía que ser del todo oscura, formada sólo por los que eran santos o predestinados por Dios para el cielo y que la verdadera fe no era en forma alguna accesible a la vista. Arremetió en contra fray Martín de la Iglesia, la de Roma por supuesto, y le negó toda autoridad en cuanto ella se encontraba allí solamente, en la Sagrada Escritura. Bien es verdad que no lo arrasó todo. Admitió la realidad de los Libros Sagrados; pero es cierto también que, como

⁵⁰ “Ita videtur acedisse de lutheranis. Errabat 1.º Lutherus circa indulgentias. Si permisus fuisset in illo errore et non fuisset tamquam haereticus damnatus, fortasse non incitasset novos alios errores, sicut fecit et multo graviores, et ab illo potuisset sanari”. VITORIA, F. DE, *Ibidem*, fol. 40r.

⁵¹ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*. (Madrid 1976) 105-106.

decía el abad Trithemius, eso de que, sin la Escritura no tiene autoridad la Iglesia y, sin la Iglesia, no merece crédito la Escritura⁵².

¿Cuándo nació el protestantismo, mejor dicho el luteranismo?⁵³ Tal fecha suele colocarse por lo general en el día 31 de octubre de 1517, cuando Lutero hizo entrega en Wittenberg de sus 95 tesis para una posible discusión pública. Por supuesto, esa fecha es dada siempre como aproximada; pero no constituiría un desacierto colocar tal nacimiento en la excomunión de Lutero por Roma mediante la bula papal *Decet Romanum Pontificem*; es decir, el 3 de enero de 1521. También es frecuente que los propios católicos y los luteranos pongan la fecha cuando fray Martín realizó aquel llamado *descubrimiento de la torre*; es decir, cuando se adhirió a su sentencia de que la justificación provenía de la sola fe.

El historiador Rafael Lazcano dice al describir lo que le sucedió un día a fray Martín: “*Dios justifica al hombre por la sola fe. La justicia de Dios no es otra que aquella por la cual el justo vive el don de Dios, es decir, de la fe, conforme a lo que está escrito: El justo vive de la fe. A esta conclusión había llegado Lutero después de varios días y noches de los años de 1512 a 1515 dedicados a la reflexión de los problemas que le afectaban directamente, entregándose al estudio de las obras y textos de los teólogos por él preferidos, pero sobre todo de la Sagrada Escritura. [...] Dado que el lugar de estudio de Lutero era una sala con estufa situada en la torre del convento agustino de Wittenberg y allí se iban aclarando las ideas lenta y progresivamente, y en esta misma estancia tuvo un momento de mayor luminosidad, que el mismo Lutero creyó haber recibido del Espíritu Santo, este trascendental acontecimiento conocido como la experiencia personal de la torre o simplemente experiencia de la torre (Turmerlebnis). Una firmísima intuición o iluminación conceptual se apoderó de él, muy probablemente en los primeros meses de 1515, como fruto maduro de sus desvelos espirituales que colmaba de gozosa alegría todo su ser. [...] Otras iluminaciones o descubrimientos intelectuales de no menor trascendencia histórica llegarán en el invierno de 1518 a 1519 proclamando con mayor seguridad y claridad la justificación por la sola fe*”⁵⁴.

¿Qué le ocurrió a fray Martín cuando expuso públicamente su convencimiento de que la justificación resultada precisamente desde la sola fe? ¿Qué actitud tomaron al respecto los teólogos todos? Puede decirse que éstos pasaron de largo ante ella; es más, la rechazaron incluso rotundamente, fueran

⁵² Cf. GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 116.

⁵³ Cuanto sigue a continuación referente al nacimiento del protestantismo, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Martín Lutero. A propósito de una biografía de 2009: La Ciudad de Dios* 223 (2010) 236-246.

⁵⁴ LAZCANO, R., *Biografía de Martín Lutero*. (1483-1546). (Barcelona 2006) 89-90.

ellos tomistas, escotistas o nominalistas. Es posible también que él reaccionara ante ello con este párrafo párrafo que cita así el P. Villoslada: “*Si a los escotistas y gabrielistas –decía fray Martín en 1518– les es permitido disentir de Santo Tomás, y a los tomistas contradecir a todo el mundo; en fin, habiendo entre los escolásticos tantas sectas como cabezas y aun como cabellos de cada cabeza, ¿por qué a mí no me conceden el derecho que ellos se arrojan*”⁵⁵. De este texto hay que deducir que ofrecía por entonces Lutero lo que él sostenía sólo como opinión. Pero, ¿cuándo pasó él a sostener esto como algo firme, cierto y seguro, hasta el punto incluso de decir que todos los demás estaban equivocados, manteniéndose solo él en la verdad?

La herejía es un error aunque no todo error es herejía. El error es herejía cuando va acompañado de la pertinacia. Un cristiano puede errar acerca de una verdad firme e inconcusa de fe sin incurrir por ello en la herejía a pesar de que cometa por ello pecado mortal si cuanto afirma no tiene obligación de saberlo si cuanto sostiene está dispuesto a rectificarlo al tener conocimiento de que no es tal el sentir de la Iglesia. Dado el carácter de Martín Lutero nada extrañaba que arremetiera en contra de todos los teólogos escolásticos por no apreciar su opinión y los tratara con los peores de calificativos, basándose en que los mismos eran sólo unos incompetentes en materia de teología. Ciertamente, osado era él de verdad y se extralimitaba con frecuencia en sus expresiones. A pesar de ser culpable por su proceder de veras desmesurado, nunca habría incurrido en la herejía por mantener como opinión su propuesta, incluso aunque dijera errores monumentales, siempre y cuando se mantuviera dispuesto a rectificarla si otro era el sentir de la Iglesia. De todas formas, es algo muy serio eso de que los teólogos todos se opongan y rechacen como inaceptable opinión una determinada propuesta.

¿Qué es entonces una opinión teológica? Es algo que fue revelado por Dios, que se halla presente en la Sagrada Escritura; pero es algo todavía que no ha sido definido como simple verdad de fe ni redactado como artículo de fe. Redactar un artículo de fe es proponer sin error una verdad de fe que, desde el momento de la redacción, obliga a todos los llegados a la edad de la discreción (14 años) a saberla, debido a que han de creerla ellos de modo expreso. Una definición de fe existe cuando la Iglesia asegura sin posible error que algo es verdad de fe. Ahora bien, esa decisión se queda ahí. No es una obligación saberla. La definición o redacción de fe ha sido siempre de fe. De todas formas, mientras ella no se define como tal, puede suceder que haya quienes en el uso de su razonar y discurrir opinen que no es de fe; es decir, que algo que es verdad de fe queda convertido de momento en algo menor, sólo en una opinión. ¿No debería la Iglesia salir entonces de inme-

⁵⁵ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 104.

diato en defensa de esa verdad de fe, procediendo a su definición o redacción rápidamente en orden a que no se pierda o deje de ser opinión? En modo alguno se pierde con ello altura. Lo que es de fe es siempre de fe. Ciertamente que se corre un cierto peligro; pero se ha de reconocer también que, a veces, lo mejor es enemigo de lo bueno. Además, puede no ser tan urgente proceder a una definición o redacción por dos razones. La primera, debido a que son pocos los que se desvían. La segunda, debido a que los tales están siempre dispuestos a acatar lo que define la Iglesia. Dado por otra parte el hecho de que no carece de peso la opinión que se opone a tal verdad, puede resultar hasta conveniente no intervenir en este caso, dando así prueba de que no se procede inmediatamente en contra del que yerra.

Si todos los demás teólogos se opusieron a la propuesta de Lutero, ¿por qué lo hicieron? A tal opinión nueva le faltaba al parecer entonces peso; es decir, no lo tenía para alcanzar siquiera la categoría de opinión de fe. Si se habla aquí de falta de peso, es debido a que no es de fe, no está en la Sagrada Escritura, no ha sido revelada como tal. Y será aquí donde Lutero se enervará y dirá que algo así como que cómo es que dicen los tales tal cosa si él ha extraído esa su opinión precisamente desde la misma Sagrada Escritura. Y audazmente dará él un paso adelante desacreditando esa concepción sobre la justificación que tenía todo el resto de teólogos católicos, pasando a decir además que eran del todo falsas las opiniones sobre la justificación existentes en las escuelas teológicas. A partir de 1519 se va apoderando de fray Martín cada día más su convencimiento de que debe romper ya con todos los teólogos.

¿Se puede decir entonces que el luteranismo había aparecido ya para cuanto se entró en 1519, debido a que había sostenido Lutero y los que le seguían como verdad firme e inconcusa que la justificación tenía lugar sólo por la fe? A mitad de 1518 se firmaba en Roma la orden de iniciar un proceso a Martín Lutero ante un informe teológico redactado precisamente por Silvestre Prierias. Enterado fray Martín de esto arremete contra Prierias donde él de Wittenberg “*niega la infalibilidad del papa y la del concilio, [sosteniendo que] sobre ellos está la Iglesia única infalible. Los papas son los obispos de una iglesia particular; la de Roma; no son, pues, la Iglesia, ni pueden hablar en su nombre*”⁵⁶.

Al llegar las cosas a este punto, es cuando se le manda a fray Martín visitar a Tomás de Vío, Cardenal Cayetano, dominico y excelente teólogo. Es el 12 de octubre de 1518 cuando se produce en Augsburgo el encuentro. De las tres entrevistas mantenidas entre ellos es de interés lo sucedido en la primera. Según descripción del historiador R. Lazcano: “*Aquél [Cayetano] declaró cuáles eran*

⁵⁶ LAZCANO, R., *Ibidem*, 129.

las exigencias de León X: a) arrepentirse de los errores y retractarlos formalmente; b) prometer no volver a defenderlos; c) abstenerse de enseñar doctrinas que perturben la paz de la Iglesia. A instancia de Lutero, quien repetía que él nunca había enseñado nada contrario a las doctrinas de la Iglesia romana y la Escritura, Cayetano le señaló dos proposiciones que contenían errores, la tesis 7, cuando afirma que el hombre no se justifica por el sacramento y las palabras del sacerdote, sino por la fe en la palabra de Cristo; y la tesis 58, que niega al papa el poder disponer del tesoro espiritual de la Iglesia, constituido por los méritos de Cristo y de los santos. [...] Lutero replicó que los documentos pontificios no son infalibles, y que por encima de ellos está siempre la Palabra de Dios. En todo caso, si había que elegir entre las enseñanzas papales, los concilios y la Escritura, prevalecía la Palabra de Dios”⁵⁷.

Llega el 27 de junio de 1519. Tal es la fecha en la que se abre una esperada por todos disputa pública, concretamente entre Andrés Karlstadt, defensor de las nuevas tesis de Lutero, y el dominico Juan Eck, contrario por supuesto a ellas. Entre los oyentes se halla fray Martín. Consigo portaba éste un breve tratado sobre el papado: *Resolutio lutherania super propositione decimotertia de potestate papae*, cuyo propósito es demostrar que el primado del Papa no es de derecho divino y que la Iglesia de Roma nunca tuvo primacía alguna. Al cabo de unos días se vio obligado Karlstadt a ceder el puesto a fray Martín, discurriendo ya a continuación la discusión entre Lutero y Eck sobre el primado. Según Lazcano, “Lutero no impugna el primado romano y la obediencia debida a la Iglesia, sino que sólo señala que el primado no es de derecho divino por no hallarse en la Escritura”⁵⁸. El historiador R. García Villoslada dice algo más: “Fr. Martín pronunció unas palabras en alemán a fin de que el pueblo ignorante del latín entendiese su posición: él no impugna el primado romano y la obediencia que se le debe, por lo tanto, él no es un revolucionario; sólo declara que tal primado no es de derecho divino, por no hallarse en la Sagrada Escritura”⁵⁹.

¿Cuáles fueron entonces estas palabras pronunciadas en alemán? Reproduzco ahora yo lo escrito por el historiador protestante Roland H. Bainton: “Dejadme hablar alemán –pidió Lutero–, porque el pueblo me entiende mal. Yo afirmo que ha errado a veces un concilio y puede errar. Él no tiene autoridad para establecer artículos nuevos de fe y no puede atribuir un derecho divino a lo que no es por naturaleza de derecho divino. Los concilios se han contradicho entre sí debido a que el reciente concilio de Letrán ha rechazado las pretensiones de los de Constanza y de Basilea según los cuales

⁵⁷ LAZCANO, R., *Ibidem*, 133.

⁵⁸ LAZCANO, R., *Ibidem*, 147.

⁵⁹ LUTERO, M., *Martín Lutero. I. El fraile hambriento de Dios*. (Madrid 1973) 431.

*es el concilio superior al Papa. Un simple laico armado de la Biblia debe ser creído más que el Papa o el concilio que no la tengan. Y en cuanto a la decretal sobre las indulgencias, digo yo que ni la Iglesia ni el Papa pueden fijar artículos de fe. Deben proceder éstos de la Sagrada Escritura y debemos rechazar por amor de la Escritura a papas y a concilios*⁶⁰.

De veras, aquel 7 de julio de 1519 había manifestado claramente Lutero en Leipzig ante todos quién era él y qué era lo que enseñaba. La suya no era la doctrina de la Iglesia. No era la de los católicos. Era otra, distinta, nueva. Los católicos todos aceptan la Escritura Santa por decir la Iglesia qué ella es la palabra misma de Dios. Asimismo, sostienen que los artículos de fe que todos creen están en la Sagrada Escritura. Y todos los católicos aceptan asimismo que nunca puede equivocarse la Iglesia al decir qué es la Escritura y qué verdades existentes en la Sagrada Escritura son artículos de fe, qué verdades son de fe y cuáles no son de fe. El católico cree la Escritura y a la Escritura; pero sólo sabe él qué es la Escritura si alguien desde fuera de ella se lo dice. Y este alguien es por supuesto la Iglesia. El testimonio de uno mismo sobre uno mismo no vale nada.

Hasta Cristo tuvo cuidado de decir a los judíos: “*Si otro diera testimonio de mí no sería verídico; es otro el que da testimonio de mí [...]. El Padre que me ha enviado, ése da testimonio de mí*” (Jn 5,31 y37). La Escritura da testimonio de la Iglesia y la Iglesia da testimonio de la Escritura. La una y la otra se necesitan. Fray Martín sorprendió en Leipzig a todos diciendo aquello de que la Escritura no necesita a la Iglesia. Autoridad suprema ciertamente es la Sagrada Escritura por ser ella divina; pero autoridad suprema es asimismo la de la Iglesia por ser divina también. Dios no se contradice a sí mismo. Y esto era doctrina común en el siglo XVI.

Existen entonces razones de peso para sostener así las cosas que Lutero y los que le siguen salieron de la Iglesia en 1519, salida que no se produce por haber defendido la cuestión concreta de la justificación por la sola fe. Si ello fuera lo que hubiera él manifestado, podrían tener todavía una disculpa, en el hecho de que se estaba ante algo que no tenían obligación de saber. A los mismos se les podía llamar justamente imprudentes y temerarios; pero no se les podría acusar de herejes por opinar efectivamente de forma diversa aquí sobre el primado pontificio y su infalibilidad. Ahora bien, si quedaba claro

⁶⁰ “Lasciatemi parlare tedesco –chiese Lutero–, perchè il popoo mi fraintende. Io affermo che un concilio a volte ha errato e può errare. Esso non ha autorità per stabilire nuovi articoli di fede e non può attribuire un diritto divino a quello che per natura non è di diritto divino. I concili si sono contraddetti a vicenda perchè il recente concilio di Laterano ha rigettato le pretese di quelli di Costanza e di Basilea secondo cui il concilio è superiore al papa. Un semplice laico armato della Bibbia deve essere creduto più del papa o del concilio che non l’abbiano. E in quanto alla decretale sulle indulgenze, io dico che né la Chiesa né il papa possono fissare articoli di fede. Questi debbono procedere dalla Sacra Scrittura e per amore della Scrittura dovremmo respingere papi e concili”. BAINTON, R. H., *Lutero*. (Torino 1960) 89-90.

que Lutero y sus seguidores eran unos herejes, habiéndose apartado entonces ya del todo de la Iglesia, saltaba a la vista del hecho de no creer ya a la Iglesia por no seguir un determinado artículo de fe, el cual debía de ser sabido por todos los que hubieran alcanzado la edad de la discreción. Es que los protestantes con Lutero a la cabeza se negaban a creer a la Iglesia sin más. A ésta no le otorgaban una adhesión de fe. Su herejía era algo claro por no aceptar el *Credo Ecclesiam* (símbolo Apostólico) o el *Credo in Ecclesiam* (símbolo Nicenoconstantinopolitano) como debía ser creído.

El hereje queda fuera de la Iglesia por perder la fe. Esto ocurre cuando uno se equivoca en la fe pertinazmente. Es herejía un error interior. Puede ser uno hereje sin haber realizado acto alguno exterior de herejía. Lo que hay y pasa en realidad dentro de uno mismo no lo conocen los demás. A partir de 1519 fue cuando exteriorizaba Lutero tenazmente sus errores frente a los que se los muestran y le piden que rectifique. Existe todavía la posibilidad ciertamente de que él no fuera por ello un hereje en 1519 ya que es Dios solo el que sabe lo que sucede en el interior de una persona. De todas formas, hay un hecho del todo manifiesto.

El 15 de junio de 1520 apareció la bula pontificia denominada *Exsurge Domine*. En ella aparecían unos determinados errores sin nombrar a su autor. Se advierte aquí que nadie podía mantenerlos pertinazmente sin incurrir en la herejía. ¿Qué hace fray Martín ante esta bula que se le envía personalmente desde Roma solicitándosele respuesta? El 10 de enero de 1520 se acerca él a una hoguera encendida en Wittenberg donde públicamente se han lanzado ya al fuego libros de derecho canónico. Ante los ojos de todos los presentes lanza fray Martín entonces a la hoguera la bula pontificia. Naturalmente, la respuesta de Roma, ante este hecho público y lleno de orgullo, se procede con fecha de 3 de enero de 1521 a la excomunión contra Martín Lutero. Ha quedado él por esta excomunión claramente fuera de la Iglesia. Independientemente de si era o no era antes un hereje oculto, resulta ahora que, a partir de este momento, se ha convertido Fray Martín en un hereje notado.

2. La Escuela de Salamanca del siglo XVI

Desde la muerte de Santo Tomás y de San Buenaventura, acaecidas ambas en 1274, estaba esperando un trabajo por realizar. El Doctor Angélico había iniciado el trabajo, con rudimentos es verdad; pero el mismo debía ser desarrollado. Urgía devolver pronto a la teología su primer lugar entre las ciencias. Había que lanzar fuera mucho que había llevado a un callejón sin salida. Era preciso enlazar con la línea teológica que había quedado paralizada en los siglos XIV y XV.

a) *Restauración*

“*Restauración de la Teología le llaman [a Francisco de Vitoria] personajes tan acreditados como Medina y Báñez; iniciador de una época de luz y de nueva cultura vienen a apellidarle los primeros historiadores y cronistas de su orden. Exageran sin duda cuando amontonan sobre sus espaldas para que resulte más resplandeciente su silueta; pero una veneración tan idolátrica, máxime en aquella áurea edad en que brillaban tantos ingenios no inferiores a él en muchos conceptos, no pudo suscitarse sino porque contemplaron en Francisco de Vitoria la aparición de algo nuevo, superior a lo existente, fecundo y transformador. Éstas apariciones de la historia no bajan súbitamente del cielo, ni se producen por arte de encantamiento; tienen su génesis natural, de procedencias múltiples y a veces imperceptibles que es necesario investigar sagaz y minuciosamente*”⁶¹. Así introducía el historiador R. García Villoslada en la figura de un estudiante parisiense en los primeros años del siglo XVI, a Francisco de Vitoria.

El curso académico se iniciaba en la Universidad de Salamanca el día de San Lucas, el 18 de octubre. Habría sido seguramente éste día del año de 1526 cuando este joven profesor, Vitoria, se sentaba por primera vez en la cátedra más alta de teología de la Universidad de Salamanca impartiendo a primera hora de la mañana su primera lección. Puede presumirse ya que cuanto expuso él en la hora y media que duraba la clase impresionó a todos, quedando todos en el aula verdaderamente satisfechos y complacidos. Aquel profesor era un fraile dominico que había pasado a residir en el viejo convento salmantino de San Esteban. Venía de Valladolid donde había ejercido de regente tres cursos en el colegio dominicano de San Gregorio de Valladolid (1523-1526), dando clases de perfeccionamiento en la ciencia teológica a quienes se preparaban para ocupar un día cátedras en las universidades de España y del extranjero. Fue en este colegio dominicano donde tuvo que explicar precisamente las materias más teóricas de la Suma Teológica de Santo Tomás, las que eran las que menos prefería según sus gustos⁶².

Ciertamente a éste profesor, Francisco de Vitoria “*más que las cuestiones metafísicas, le traían las morales y jurídicas, como lo demuestran todas sus*

⁶¹ GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P.*, Roma 1938.

⁶² “La estancia de Francisco de Vitoria en Valladolid fue solamente de tres años. [...] Fueron los cursos comprendidos entre el otoño de 1523 y el mes de junio de 1526. Durante ellos explicó en las aulas de San Gregorio la *Primera Parte de la Suma de Teología* de Santo Tomás de Aquino y la llamada *Primera de la Segunda Parte (Prima Secundae)* de la misma obra. [...] Las partes explicadas en Valladolid eran las más teóricas y las de menos preferencia para sus gustos”. HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. (Madrid 1995) 64.

*relecciones y los argumentos de sus lecciones, en las cuales explicó toda la Suma tomista, pero elaboró más cuidadosamente, la Secunda Secundae, o sea, la parte que trata de las virtudes*⁶³. Fue por supuesto una gracia del cielo que Vitoria tuviera que exponer en su primera clase salmantina de 1526 la cuestión primera de la *Secunda Secundae* perorando sobre la virtud de la fe. Ahora bien, ¿cómo se le consintió a este joven profesor dominico explicar su lección apoyado precisamente en la Suma de Santo Tomás de Aquino? ¿No ordenaban acaso los estatutos salmantinos impartirse las lecciones de la cátedra de Prima sobre los libros de las Sentencias de Pedro Lombardo, maestro parisiense del siglo XII? ¿Con qué derecho se le consintió entonces exponer su primera lección por la Suma del Aquinate?

He considerado siempre yo que el manuscrito Ott. lat. 1.015a de la Biblioteca Apostólica Vaticana de Roma fue compuesto a causa de las lecciones del curso de 1526-1527. Cae fuera de toda duda que Vitoria no llevó aquel año al aula escrito alguno. Ello estaba severamente prohibido. Ahora bien, es muy posible que este profesor, cuidadoso como nadie de la preparación de sus lecturas, escribiera por sí mismo lo que más tarde, quizás al día siguiente quería explicar ante sus oyentes. Se quiere llamar con esto la atención sobre la posibilidad de que una de dos, este manuscrito de la Biblioteca Vaticana es ese escrito que redactaba Vitoria previo a su entrada en el aula o es el resultado de lo que oyó un alumno dentro de clase y anotó en su cuadernillo. ¿Expuso entonces fray Francisco realmente ya su primera lección en Salamanca por la *Secunda Secundae*? De ello no hay duda alguna si el Ott. lat. 1.015a es manuscrito de un alumno que anotó lo escuchado en clase. No es ello tan seguro si este códice vaticano es el propio de Vitoria. De todas formas, tal fue lo que quiso enseñar este profesor en su primer curso salmantino. Lo así expuesto en nada elimina entonces eso que dice un gran conocedor de la Escuela de Salamanca, el cardenal Franz Ehrle al decir “*Aquí, en Salamanca, en 1526, es cuando comienza realmente la época esplendorosa del magisterio de Vitoria. Fue poco a poco dando mayor entrada [éste] a la de Santo Tomás como fundamento de sus conferencias; con lo cual a lo que parece, no hacía sino seguir una costumbre introducida también en Salamanca con la reforma de la Orden*”⁶⁴.

Sensación debió causar por lo demás Vitoria ante los salmantinos todos cuando realizó su oposición a la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca. Saltó ciertamente la sorpresa en primer lugar por el hecho de que los dominicos no encomendaran tal oposición al prestigioso Diego de As-

⁶³ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Vitoria, F. de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 4 (Madrid 1975) 2777b.

⁶⁴ EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 162.

tudillo encomendándose las a las dotes de alguien desconocido ciertamente en Salamanca cuando tendría que competir precisamente ése con el maestro Pedro Margallo, catedrático acreditado de filosofía moral en la Universidad. Y escribe a este respecto J. Belda Plans: “*Realizados los ejercicios del 2 al 7 de septiembre de 1526, Vitoria manifestó tal valía y profundidad de conocimientos que sorprendentemente sacó la cátedra con gran ventaja de votos y general aplauso de estudiantes y claustro*”⁶⁵. A uno no le parece algo imposible por lo demás que, desde el primer momento, expusiera Vitoria su primera lección sobre la *Suma* de Santo Tomás. Y poco cuesta ciertamente imaginar también que se encontrara aquella clase muy concurrida el primer día. Podían ser muchos quienes, pudiendo, no querrían perderse aquella primera disertación desde la cátedra del nuevo profesor salmantino. Incluso, no debe descartarse que se le animara a Vitoria a hablar con total libertad, sin limitación alguna.

¿Qué hizo entonces Vitoria aquel día probablemente de la festividad de San Lucas? Comenzaría leyendo él en primer lugar la letra, por supuesto, desde el texto mismo de las Sentencias de Pedro Lombardo tal y como mandaban los estatutos vigentes. A continuación señalaría quizás que lo leído se hallaba ciertamente en la obra de este autor; pero añadiendo que ello se encontraba también en el comienzo mismo de la *Secunda Secundae* del Aquinate. Sin más, iniciaría él entonces su exposición y la conduciría con pulso firme hasta el final de la clase, dejando a todos plenamente complacidos ante lo escuchado. Es posible que a la salida se le acercaran los oyentes y le rogaran que, al día siguiente, continuara él de la misma forma, que siguiera en una palabra exponiendo por la *Suma Teológica* del Doctor Angélico. Que yo sepa no encontró oposición alguna al principio Francisco de Vitoria en exponer la *Suma*. En aquella primera de sus clases desde la cátedra de Prima se habría ganado a estudiantes y profesores. Todos estaban al lado del nuevo profesor.

Trae V. Beltrán de Heredia un texto del propio Vitoria del curso de 1533-1535, nueve años después de haber dado la primera clase que reza así: “*Me acusan –dijo [Vitoria]– de que pretendo seguir a la vez al Maestro [Pedro Lombardo] y a Santo Tomás. Permittedme dar razón de mi proceder. El fundamento de la queja es que tratan materias diversas. Y si así es, tienen razón los querellantes. [...] Ya veis [dice Vitoria tras haber comparado unos textos concretos del uno y del otro] cómo la materia de ambos es la misma, aunque el orden sea distinto. Proseguiré, pues, explicando la materia como hasta ahora, según el orden más lógico y razonado de Santo Tomás*”⁶⁶. A mí me

⁶⁵ BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. (Madrid 2000) 326.

⁶⁶ Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*. (Barcelona-Madrid 1969) 44.

gustó plantear tiempo atrás la pregunta de cómo era posible que a Francisco de Vitoria no se le hubiera echado el alto por realizar tan innumerablemente sus exposiciones desde la materia existente de la Suma de Santo Tomás. Y me hice siempre esta pregunta debido a que el Aquinate es el maestro de una escuela o vía, de la tomista. ¿Era justo entonces que un maestro de vía o corriente quedara elevado a la categoría de maestro de todos? ¿No es acaso lo mismo en definitiva ser tomista y ser seguidor de Santo Tomás?

F. Ehrle llamó ciertamente la atención sobre el hecho de que los estatutos de la Universidad de Salamanca se rehicieron en 1538. De todas formas, no quedaron arrinconadas en ellos las Sentencias de Lombardo. Esto sucedió sólo en los nuevos de 1561. Fue entonces de veras cuando quedó constituido Santo Tomás de Aquino como el maestro que todos debían escuchar en Salamanca desde las dos cátedras de doctrina común, las dos mayores de la Universidad, la de Prima o de mañana y la de Vísperas o la de la tarde. No entró así las cosas el Aquinate como doctor de todos en Salamanca hasta 1561. Es sin embargo un hecho que se expone de hecho en la cátedra de Prima la Suma de Santo Tomás gracias a Francisco de Vitoria y esa costumbre la introdujo también en la cátedra de Vísperas Domingo de Soto en 1532. Este erudito alemán que fue Ehrle señala: “*Es que se había exagerado [por todas partes hasta entonces] haciendo de Santo Tomás un partido, el maestro exclusivo de un sola Orden, de una de las tres escuelas rivales, y naturalmente todo el que se esforzaba por dar a Santo Tomás un valor más general fuera del recinto de una Orden, tropezaba con viva oposición. Fue preciso que, a mediados de siglo [el XVI], la Compañía de Jesús, primero y luego numerosas religiones nuevas, así como las que entonces renacieron por reforma de antiguas Órdenes, le eligiesen por su maestro, para que su nombre adquiriese general crédito en el mundo teológico*”⁶⁷.

No gozaron ciertamente de mucha estima y consideración en la Universidad de Salamanca las tres famosas vías: tomista, escotista y nominalista. Ante la apertura de las puertas de la novísima Universidad de Cisneros, Alcalá, quedaron erigidas tres cátedras menores en la de la Ciudad del Tormes, a distancia ciertamente de las dos mayores: Prima y Vísperas. Aquello fue visto por todos como una concesión hacia la galería. Era un remedio en orden a sobrevivir ya que no se quería perder alumnos por no impartirse allí teología de vía o corriente. Así las cosas, cuesta poco entender que a Vitoria no se le pusiera ningún inconveniente, al menos no se hallan vestigios de inconveniencia alguna, por exponer si disimulo la teología de doctrina común por la Suma Teológica de Santo Tomás en vez de hacerlo por las Sentencias

⁶⁷ EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 151-152.

de Pedro Lombardo. Allí interesaba que se expusiera la teología común, se hiciera por quien se hiciera. Y era verdad además que Salamanca quedaba muy complacida por cómo impartían sus lecciones de doctrina común tanto Vitoria, desde la cátedra de Prima, como Soto, desde la cátedra de Vísperas. Si se tenía este aprecio por Santo Tomás, ello era debido a que, comentando a este autor por quienes lo comentaban se obtenían excelentes resultados.

A la pregunta que yo me hice años atrás de si nadie protestó por elevar a la categoría de maestro de todos a uno que sólo era visto entonces como de escuela o vía, se le contesta ahora de la misma manera; es decir, señalando que nadie al parecer se planteó en el siglo XVI una pregunta tal y nadie puso traba alguna a que el Angélico fuera explicado todavía en la cátedra menor de Santo Tomás, situada por supuesto en el convento dominicano de San Esteban, cuando ya era expuesto él en las cátedras mayores de Prima y Vísperas. Y posible es que no surgiera interrogación alguna en demanda de justicia o de equidad debido a que el modo como se impartían las lecciones en la cátedra menor y en las mayores no era el mismo y ello satisfacía a todos. De todas formas, viene bien aprovechar esta situación para colocar en su exacta dimensión la teología que había dentro de la Suma del Aquinate.

Ehrle hablaba en la cita precedente de cómo no se hizo justicia a Santo Tomás hasta la llegada de la segunda mitad del siglo XVI, saliendo al paso de esta injusticia precisamente la Universidad de Salamanca. Al Doctor Angélico se le tuvo apagado y orillado en la historia de la teología durante casi trescientos años. Al mismo se le hizo un flaco favor al ser elegido como el maestro de los tomistas. Se apreciaba así en él únicamente sus opiniones. Como ya se ha mostrado antes, se apreciaba por desgracia entonces sobre todo y cada vez más, en los siglos XIV y XV, la enseñanza de las opiniones de escuela o vía, a costa de orillar la teología común; es decir, las verdades o dogmas. Y esto afectaba a todos los teólogos del siglo XIII, tanto a Santo Tomás, que era dominico, como a San Buenaventura, que era franciscano. Ahora bien, podría decirse incluso aquí que fue el cardenal franciscano más afortunado que el fraile dominico. Los de su orden no lo eligieron a Buenaventura como a su maestro. Prefirieron tomar ellos como tal a Duns Escoto. Quedó libre el cardenal de quedar enzarzado en escuelas o vías. Los franciscanos eligieron a Escoto en vez de a Buenaventura por encontrar su enseñanza más en contraste con la del Angélico. El contraste y la oposición era esa calidad que primaba en aquellos primeros años del siglo XIV. Así las cosas, se explica que empezara a declinar ya el prestigio de la teología.

No hay duda alguna de que el genio de Santo Tomás tenía la suficiente altura par ser el maestro de los tomistas. A menudo se imagina uno que las opiniones y las verdades se hallan netamente separadas las unas de las otras,

hasta el punto incluso de que, por ejemplo, había unos libros donde aparecían solamente opiniones. Habiendo otros donde aparecían únicamente verdades. Opiniones y verdades estaban de veras revueltas en los libros de los teólogos. Así ocurría con Santo Tomás y así en concreto en la Suma Teológica. No constituía entonces obstáculo el que se tuviera al mismo libro, en este caso el la Suma, como base para exponer las opiniones de escuela y para exponer las verdades. Ahora bien, lo que debía explicarse en la clase de Santo Tomás desde el convento de San Esteban, cátedra tomista, no era lo mismo que lo que debía exponerse en las cátedras de la Universidad, Prima y Vísperas. Nada se le quitó al Doctor Angélico cuando quedó elevado en Salamanca a la categoría de maestro de la doctrina común. Salamanca hizo justicia al Aquinate por reconocerle lo que le correspondía de suyo; es decir, ser reconocido como un consumado maestro de la doctrina común. Y me permito y decir ahora yo que conviene no mezclar estas dos expresiones, tomista y seguidor de Santo Tomás. Se designa con la primera a una vía o corriente. Con la segunda se quiere señalar al que busca la doctrina común.

¿De dónde le venía a Vitoria ese encanto y finura en sus exposiciones realizadas durante tres años Valladolid (1513-1526) y bajo su cátedra de 20 años en Salamanca(1526-1546)? Hay quienes mantienen que el genio nace, habiendo otros que afirman que el mismo se hace. Si me atrevo a terciar en esto yo aquí, diré que soy de la opinión de que el genio nace; pero añadido que el mismo no llegará a ser reconocido como tal si lo que recibido por nacimiento no queda completado mediante un aprendizaje coherente y adecuado. Y para afirmar esto me apoyo en el axioma aquel de *quod natura non dat, Salmantica non praestat*. Francisco de Vitoria tuvo la inmensa suerte de recibir una educación esmerada educación filosófica y teológica. Sus superiores fueron los que lo enviaron precisamente a estudiar a la Universidad de París. A orillas del Sena vivió este dominico desde 1507 ó 1508 hasta 1522⁶⁸. Magnífico fue ciertamente el estudio que dio lugar a la tesis doctoral de Ricardo García Villoslada⁶⁹. Y digo yo ahora que, si Vitoria obtuvo el doctorado en París en junio de 1522, ¿qué hizo en el curso de 1522-1523 antes de quedar instalado en Valladolid? Aquí es donde se habla de una estancia en Flandes⁷⁰.

⁶⁸ Sobre los problemas que existen a la hora de precisar cuando empezaron y cómo se desarrollaron los años del estudiante Vitoria. cf. HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. (Madrid 1995) 29-33.

⁶⁹ GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P.*, Roma 1938.

⁷⁰ “El habla varias veces, en sus lecciones de Salamanca, de una estancia en Flandes, quizás en Lovaina, pues cita *una gran controversia con algunos juristas* sobre el matrimonio. Muy probablemente este viaje a Flandes tuvo lugar entonces, antes de regresar a España”. HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. (Madrid 1995) 43.

Francisco de Vitoria residió durante su permanencia en París en el convento dominicano de Saint-Jacques. ¿Qué impresión le causaría a este burgalés aquel colegio que acogía clases y profesores de la Universidad? G. Schurhammer relata la impresión que pudo tener San Francisco Javier de aquel colegio dominicano de Saint-Jacques cuando llegó desde Navarra como estudiante a la Universidad de París en 1525. Es posible que la misma no fuera muy diferente de la del dominico castellano. Su biógrafo habla así: “*Frente a Saint-Étienne y junto a la puerta de Saint-Jacques, estaba el gran Monasterio de los Jacobinos, como se llamaba a los DOMINICOS. Edificado por el Rey San Luis, contaba con unos 400 moradores y tenía un Estudio General para jóvenes de la Orden, escogidos de diversas Provincias, y además otra Escuela para oyentes de fuera. Mostraban allí todavía la cátedra desde la cual Santo Tomás de Aquino y su maestro, Alberto Magno, habían expuesto la Sagrada Ciencia en la Plaza de Maubert. La gran iglesia gótica [...] estaba llena de sepulcros de altas personalidades, aun de sangre real*”⁷¹. Ciertamente, aquello tenía que impresionar

¿Tuvo contacto Vitoria como estudiante parisiense de filosofía con el nominalismo? Dejó escrito García Villoslada: “*Dos autoridades parisienses que pudieron influir en la formación escolástica de Vitoria, ambos terministas moderados, el escocés Juan Mair y el valenciano Juan Celaya (éste último su maestro en Artes) pagaron también tributo a la Escolástica decadente, ni podía suceder otra cosa en las circunstancias en que se hallaban; pero ambos, reconociendo los excesos en que caían sus colegas de magisterio trataron de amenguarlos y como los dos eran de talento, entre la arena de su corriente no pura, arrastraban también oro legítimo de que supo aprovecharse el dominico español*”⁷². Ramón Hernández Martín coloca al Mair dentro del conciliarismo ya que él “*afirma, con los otros pensadores de los siglos XIV y XV, que el poder está en el pueblo, y no desciende de Dios a los gobernantes. Si esto ocurre con el poder civil, otro tanto sucede con el poder eclesiástico, que reside de suyo en la Iglesia, pueblo de Dios, y la Iglesia se lo comunica a los jerarcas*”.

R. García Villoslada habla de un acto de Vesperias; es decir, de uno de los tres actos solemnes que debían conducir a la obtención del doctorado en teología al que, en una mañana de marzo, asistió Vitoria en el que intervenía el nominalista y conciliarista Jacques Almain, ya famoso por la controversia que mantenía en pie en contra del dominico Cayetano. El P. Villoslada remar-

⁷¹ SCHURHAMMER, G., *Francisco Javier. Su vida y su tiempo. Tomo uno: Europa (1505-1541)*. (Pamplona 1992) 111.

⁷² HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. (Madrid 1995) 50.

ca a este respecto que Vitoria no fue discípulo de Almain; pero no puede menos de añadir él que la intervención de este profesor francés le impresionó a fray Francisco, comparando su intervención con las que harían mundialmente famoso al burgalés, sus *relecciones*. Ante este hecho el jesuita historiador escribe: “*Una pregunta. ¿por qué Vitoria, que cita frecuentemente a Almain en sus Lecturas, no hace lo mismo en las Relecciones, donde es mayor la semejanza de los problemas y la coincidencia de las opiniones? Responde el P. Bletrán de Heredia: La escasez o ausencia total de referencias al teólogo nominalista en esas disertaciones paralelas, podría explicarse en parte por el carácter oral de la exposición, que no requiere con tanto rigor mención expresa de las fuentes. A pesar de ello, no puede uno menos de sospechar que la omisión es con frecuencia deliberada, para no contribuir a suscitar la memoria de un teólogo cuya actuación le parecería funesta (Comentarios a la Secunda Secundae, t. III, Introducción, p. XXX)*”⁷³.

La teología la cursó Vitoria en Saint-Jacques. Cuando la estudiaba había cuatro cátedras universitarias en este convento dominicano. ¿Cuáles fueron sus profesores? Y dice el historiador jesuita: “*Los únicos [profesores] que por ahora nos interesan son Juan de Fenario y Pedro Crockaert de Bruselas. [...] En las Actas que se conservan de la facultad teológica aparecen designados con el título de magister noster los dominicos J. de Fenario, P. Crockaert, E. de Charonnelle, G. Pepin, V. Liévin, G. Petit, y Pedro de Nimega*”⁷⁴. Ente todos ellos destacaba por supuesto el bruselense P. Crockaert. Había introducido éste en Saint-Jacques desde 1509 la novedad de ceñir directamente sus enseñanzas de teología a la *Suma Teológica* de Santo Tomás. No se atení a comentar los *Cuatro libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo. Ello era toda una innovación para París.

Y escribí yo en 2006: “*Gran mérito de Crockaert fue ciertamente haber concedido en la enseñanza de la teología el puesto central a la Suma Teológica. ¿No fue algo extraño entonces ver que un nominalista se hacía seguidor de Santo Tomás? La sorpresa no se hace tan grande si se considera el talante con el que exponía el Bruselense la doctrina de la Suma Teológica. Fue este talante ciertamente lo que se le quedaría grabado a Vitoria. Fue Crockaert un entusiasta del Aquinate; pero lo fue hasta el punto de tener que renunciar a su nominalismo. Además, el maestro Crockaert no era un nominalista más. Tampoco fue un tomista más. Al mismo se le ha de catalogar simplemente como un seguidor de la doctrina común. Iba detrás de Santo Tomás como maestro común. Ahora bien, este seguimiento [era tal] que no le*

⁷³ GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P.*, (Roma 1938) 173.

⁷⁴ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 246.

llevaba a tener que renunciar a cuanto de bueno y de provechoso había en el nominalismo. Por cierto, el seguimiento de Santo Tomás en la doctrina común constituirá una de las notas más decisivas y distintivas de la Escuela de Salamanca del siglo XVI. El paso del nominalismo al tomismo en Crockaert no fue en modo alguno brusco. Fue en cierto modo natural. Tampoco fue sentido como brusca la medida de reemplazar las Sentencias del Lombardo por la Suma Teológica de Santo Tomás en Saint-Jacques”⁷⁵.

Ciertamente, el alumno preferido de Crockaert fue Francisco de Vitoria, al cual le encomendó ocuparse precisamente de la impresión de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás (1512) ante la dificultad de que los ejemplares editados en Italia pudieran llegar a París a causa de la guerra. Dedicó Vitoria el prólogo de esta obra al bruselense. Escribe R. Hernández: “*Alaba aquí [en el prólogo] al santo de Aquino por su estilo, lleno de equidad y en el que nada es ocioso, y por ese orden que deleita y da claridad a las cuestiones. Elogia igualmente Francisco de Vitoria en santo Tomás dos cosas muy acordes con el renacimiento humanístico: frecuente recurso a la Sagrada Escritura y cita abundante de los filósofos moralistas antiguos, de la gentilidad griega y romana*”⁷⁶. Así las cosas, ¿estuvo Vitoria cerca entonces en estos años parisienses de los humanistas y, en concreto, de Erasmo?

El P. Villoslada escribió: “*Francisco de Vitoria, como reformador que fue de la Teología, -ideal que Erasmo persiguió toda su vida-, no podía menos de tener muchos puntos de contacto con el humanista holandés. No cabe duda que en cuestiones de método, de crítica, de simplificación del andamiaje escolástico, de tendencia a lo positivo, el catedrático de Salamanca pudo aprender no poco del erudito roterodamense, como también de otros renacentistas a quienes conoció personalmente o por los escritos; pero nunca fue lo que se dice un erasmista, ni podía serlo, dada la estructuración sólidamente tomista de su cerebro conforme a un sistema de ideas firmes y definidas*”⁷⁷. Ciertamente en 1527 arremetió Erasmo en contra de un tal Vitoria que se encontraba por entonces en la Universidad de París; pero se equivocó. El mismo no era ciertamente fray Francisco, sino su hermano Diego⁷⁸. El P. Villoslada se permite reproducir este fragmento de la carta del humanista Luis Vives dirigida al propio Erasmo para explicar las cosas: “*Francisco*

⁷⁵ JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*. (Madrid 2006) 50.

⁷⁶ HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. (Madrid 1995) 38.

⁷⁷ GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P.*, (Roma 1938) 350.

⁷⁸ Cf. HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. (Madrid 1995) 45.

*de Vitoria, dominicano, teólogo parisiense, es hombre de máxima reputación y esperanza de los suyos, el cual más de una vez defendió tu causa en París en numerosas juntas de teólogos. En el ejercicio de las necesidades escolásticas es peritísimo, cultivó las buenas letras con éxito desde niño. Te admira y te adora, pero así como es de ingenio agudísimo, es también de natural calmoso y un tanto remiso*⁷⁹.

Una vez formado filosófica y teológicamente regresó Vitoria a España en 1523. El significado de este retorno lo expresó magníficamente F. Ehrle: “*La educación de Vitoria fue el último esclarecido mérito que se asignó esta Escuela de su Orden [Saint-Jacques], tan nombrada en la historia de la antigua Escolástica, antes de ver palidecer su brillo junto con el de la Universidad de París, en las tormentas de la Reforma; entonces huyó con Francisco la primacía de la ciencia teológica atravesando los Pirineos a la fiel creyente España*”⁸⁰. Innegable es que había por entonces paz a este lado de los Pirineos. Asimismo, es verdad también que contaba España ya con tres prometedores centros teológicos: San Esteban de Salamanca, San Gregorio de Valladolid y la Universidad de Alcalá⁸¹. Los superiores destinaron a fray Francisco a Valladolid. Magnífica era la tarea a él encomendada, la formación de futuros profesores para las universidades. Gozaba el mismo de total libertad y de alumnos competentes. De todas formas, presentaba una carencia en este magnífico centro. Él era sólo para dominicos y tenían lugar las lecciones a puerta cerrada.

Si Vitoria llegó a ser el restaurador que precisaba la teología de entonces fue ello debido en parte a quedar instalado en la Universidad de Salamanca y a haber regido allí la cátedra de Prima donde tenía la obligación de impartir la teología común. Asimismo, pudo convertirse en tal por haber podido exponer sus comentarios desde la Suma Teológica del Aquinate. ¿Cómo exponía Vitoria sus lecturas? Introdujo él la práctica del dictado, consistente en exponer (leer) de modo pausado y sin prisas de forma que los oyentes pudieran tomar anotación de lo que el catedrático iba diciendo. En modo alguno ha de pensarse que llevaba con sigilo el profesor al aula escrito alguno. Esto estaba terminantemente prohibido. De todas formas, era muy probable como se ha dicho que había redactado el maestro antes de su lección, probablemente la noche de antes, la materia que al día siguiente tenía que impartir. Debido al dictado se conserva hoy Cuanto Vitoria (y resto de salmantinos del siglo XVI) expuso en clase. Tales son los manuscritos de los alumnos; pero

⁷⁹ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 346.

⁸⁰ Ehrle, F. (March, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 157.

⁸¹ Cf. Jericó Bermejo, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*. (Madrid 2006) 59-74.

hay ocasiones en las que se conserva ese mismo escrito que el profesor tenía cuidado de redactar antes de la impartición de la lectura. No se limitaba el trabajo del estudiante a oír y a copiar lo comentado por el profesor. Solía él volver a elaborar después sus propios apuntes. Incluso lo que el maestro le había dicho privadamente, así como lo que él no había captado y había sido anotado por otro alumno o varios alumnos.

En los veinte años que los que Francisco de Vitoria tuvo la fortuna de ser el catedrático de Prima dedicó el tiempo entero a sus alumnos, sobre todo a elaborar cuidadosamente sus lecturas ordinarias, llamadas por algunos *prelecciones* y sus las lecturas extraordinarias o repastos también conocidas como *relecciones*. Adquirió Vitoria renombre mundial ciertamente por sus *relecciones*. El profesor de Prima estaba obligado a impartir un repaso solemne al final de curso; más o menos al llegar la primavera. Al mismo le correspondía elegir la materia de una especie de conferencia donde se expusiera un tema de actualidad que había sido ya ordinariamente impartido en el aula. De todas formas, no dio él ninguna de estas *relecciones* a la imprenta. De todas formas, ellas aparecieron once años después de su muerte en una imprenta en Lyon. Fueron quince las *relecciones* que impartió Vitoria; pero se ha perdido el texto de dos de ellas, de la primera (1527) y de la última (1543). R. García Villoslada califica a fray Francisco así: “*Más que autor de escritos teológicos, Vitoria fue profesor insuperable y maestro de teólogos. [...] Como profesor, Vitoria no tenía rival. [...] Admirador de Cayetano, sonríe irónicamente ante sus nebolosos metafisiqueos. Vitoria no fue un gran teólogo especulativo. Más que las cuestiones metafísicas, le atraían las morales y jurídicas*”⁸².

De lo que no hay duda alguna es de que Francisco de Vitoria llegó a su cátedra de Prima excelentemente preparado. En París había conocido de cerca el nominalismo con su desviación denominada conciliarismo. Y se habla así en este momento debido a que sus profesores nominalistas se inclinaban por esta teoría, incluido el bruselense Crockaert. Verdad es que siempre tenía presente el burgalés que la teología debía hacerse desde la Sagrada Escritura. Amaba el pasado y se interesaba sobre todo los problemas relativos a los santos padres, a los concilios y a las decisiones de los papas. Su lenguaje era sencillamente noble, claro y preciso. Bien es cierto que él lo utilizaba ante todo en orden a lograr una expresión asequible y nítida, lejos de las exageraciones de un purista. En muchos aspectos se hallaba cerca de los humanistas y gramáticos; pero no le complacía su arrogancia y su mofa de éstos hacia la teología decadente que por entonces se prodigaba. Era crítico también de

⁸² GARCÍA VILLOSLADA, R., *Vitoria, F. de: Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4 (Madrid 1975) 2776-277b.

concretas afirmaciones de los humanistas que, apresuradamente, consideraban ellos definitivas.

Cae fuera de toda duda asimismo que la teología que impartía Vitoria era convincente y, además, atraía su exposición a los oyentes, hasta el punto de que quienes le escuchaban querían enseñar lo que él decía e impartirlo como él lo mostraba. Así, espontáneamente se fue formando un grupo compacto de personas preparadas y de talento que acompañaron y prosiguieron la obra que el catedrático de Prima iniciara en Salamanca en 1526. Alrededor de Vitoria se formó en una palabra poco a poco la Escuela de Salamanca del siglo XVI, ¿Qué notas distinguían a aquellos salmantinos del siglo XVI? No es quizás lo más importante en ellos; pero debe reconocerse que a todos les distingue el hacer uso del dictado en sus exposiciones, tanto en las lecciones ordinarias como en las extraordinarias. La importancia de este método salta a la vista debido a que, gracias a que los alumnos no eran meros oyentes y permanecían activos, se esforzaban por captar y exponer lo que ellos habían oído. Más todavía, se esforzaban luego incluso por redactarlo mejor.

Conocía Vitoria la imprenta, no en vano había estado al frente por encargo de Crockaert de la impresión en París (1512) de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás. ¿Por qué no la utilizó en orden a propagar sus exposiciones teológicas? Y la primera respuesta que puede darse al respecto es que, pese a ser siempre acertada y rigurosa la enseñanza del catedrático de Prima, pensaba él que cuanto decía no estaba todavía acabado y perfeccionado, tal como para merecer ser enviado desde la imprenta al mundo entero. Y las cosas eran así debido a que cuanto exponía podía ser completado aún y mejorado con el paso del tiempo. Además, sus conclusiones no podían ser en modo alguno absolutas y definitivas en cuanto, muy posiblemente, no trabajaba él con todos los medios a su disposición. Se vivía por entonces en tiempos de profundos cambios. Todo ello lo tenía en cuenta el que fuera estudiante en París.

En el fondo, se ha de reconocer que Vitoria tenía un gran respeto al público. Al mismo le debía llegar lo definitivo. Por otra parte, era un hecho que causaba muy mala impresión eso de tener que corregir lo anteriormente escrito y publicado por la imprenta. A este respecto llama la atención este juicio dado por él ante sus alumnos y que publicó V. Beltrán de Heredia: “*Quien se atreve a censurar en otros la temeridad de acudir al aula con una lectura superficial del texto, que luego sin digerirlo pasan al cartapacio y hasta se aventuran a mandarlo a la imprenta como fruto de sus especulaciones, sin haberlo primero troquelado en su mente –sicut moderni [los nominalistas], qui omnia transferunt ex libris in libros–, no iba a incurrir en el mismo pecado*”⁸³.

⁸³ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*. (Barcelona-Madrid 1939) 62

Tres veces expuso por ejemplo Vitoria la cuestión primera de la *Secunda Secundae* en Salamanca: 1526, 1534 y 1542. En ninguna de las tres realizó la misma exposición. Señala Beltrán e Heredia: “*Encanecido en la profesión estaba él [Vitoria] en 1539, pues llevaba 26 años de enseñanza, y enfermo y todo, al comenzar por cuarta vez la Suma, anuncia a los alumnos que se prepararen para tomar sus notas y no crean que les basta utilizar las que otros compañeros habían tomado en ciclos anteriores, como si él hubiera de repetir ahora la misma cantinela, cosa que ni su carácter ni su profesión lo consentían. Al contrario [dice] he de explicar con nuevo estilo y nueva diligencia en cuanto lo permitan sus fuerzas, cual si comenzase ahora por vez primera mis lecciones*”⁸⁴. Sobre el dictado escribe el P. Villoslada: “*La utilidad de esta práctica se puede discutir, pero la verdad es que, gracias a ello, gozamos hoy de las lecturas de Vitoria, en los apuntes de algunos discípulos*”⁸⁵.

Hay que decir en este momento que Vitoria inició, quizás sin tener intención de hacerlo, algo único y grandioso de verdad. Tanto antes como después de la imprenta ocurre prácticamente lo mismo. Se conserva el manuscrito del maestro, del cual se hacían numerosas copias. Ahora bien, con la invención de la imprenta se está en condiciones no sólo de hacer casi infinitas copias, sino sobre todo de lograr que todas sean exactamente las mismas. Una vez entregado el manuscrito al editor aparecen iguales todas las copias. A lo sumo varían las copias respecto al manuscrito por errores o gazapos del editor. Esto no sucedía con los manuscritos. Hay un manuscrito del autor o la lectura oral del autor y, sobre el mismo, puede haber muchas copias y distintas.

Los manuscritos de los salmantinos a partir de Vitoria, ¿qué son? Ni más ni menos son resultado de lo que ha dicho el correspondiente profesor en clase; pero no ofrecen todos ellos lo mismo respecto a lo escuchado la clase. Existen variantes. Ha tomado uno más o menos. A veces, lo tomado en clase ha sido ulteriormente trabajado. Más todavía, pueden existir dos textos ya diferentes salmantinos en cada exposición. Es una, la que el profesor ha confeccionado para sí; pero como él no lleva ese manuscrito a la lección resulta que no es idéntico al anterior. Para quien se dedica hoy al estudio de la teología o de la historia se impone la necesidad de que, antes de utilizar estos manuscritos salmantinos como fuentes seguras, proceda a una labor crítica. A pesar de todo, nunca abrigo yo duda alguna de que los manuscritos salmantinos son muy fieles. Si ellos se han conservado, es debido a que se sabía ya que ellos eran de categoría.

Lo más grande y sorprendente de todas formas en estos manuscritos es que, como el mismo profesor vuelve a la misma materia después de pasados ocho

⁸⁴ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Ibidem*, 62-63.

⁸⁵ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Vitoria, F. de: Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4 (Madrid 1975) 277a.

cursos, puede apreciarse que, por la comparación de los manuscritos de un año y de otro, existe un desarrollo o evolución en la materia explicada. Por supuesto, cuanto más se alarga la lista de años del mismo profesor impartiendo la misma materia, se cuenta con más posibilidades de apreciar la evolución del discurso. Ha de tenerse muy presente que esto es prácticamente algo único de verdad. Como se ha dicho, no marcha el profesor a clase a pronunciar su última y definitiva palabra. Va únicamente a manifestar lo que va a decir él en el momento presente. En este sentido puede ser estudiado el propio profesor, incluso la propia Escuela de Salamanca, en su génesis, en su desarrollo y en su conclusión.. Por otra parte, me permito decir en este momento que no es fácil tener en las manos los manuscritos salmantinos del siglo XVI, debido principalmente a que están ellos esparcidos por archivos y bibliotecas de España y del extranjero. Además, no abundan los catálogos y, si existen, ellos no son seguros. Al ser para uso privado de alumnos y de profesores sucede que se hallan ellos en una grafía especial, con abreviaturas particulares. Hay manuscritos en muy mal estado de conservación, con agujeros, borrones e incluso con papeles medio transparentes colocados para su conservación que impiden casi cualquier lectura.

Tanto fray Francisco como sus seguidores salmantinos se decantaron, como se ha dicho ya, por utilizar un lenguaje claro, sencillo y digno. Dice el P. Villoslada: *“Desterró [Vitoria] el barbarismo de los viejos escolásticos, en la forma y en el fondo, buscando una exposición sencilla, con claridad y método, con sobriedad casi elegante, y eliminando las sutilezas dialécticas, las cuestiones inútiles y absurdas, las disputas de lana caprina, para estudiar en cambio los grandes problemas y las cuestiones de candente actualidad”*⁸⁶. Ciertamente, de mayor relieve es aquí lo que añade el mismo historiador: *“En vez de sacar su doctrina y sus citas de compendios, sumas, florilegios y de autores de segunda mano, o, como decía Erasmo, ex qualibuscumque lacunis, acudió [Vitoria] a las fuentes, ex ipsis fontibus: de la Sagrada Escritura, los concilios, los Santos Padres, los documentos pontificios, lo cual daba autenticidad y seguridad a su doctrina”*⁸⁷. Pero alcanzar una tercera realidad precisaba Vitoria para poder realizar su programa de renovación de la teología. Necesitaba contar con un libro de texto adecuado para sus lecturas. Por supuesto, a Vitoria no le complacían los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo. Eran ellos demasiado antiguos, del siglo XII. No había necesidad de remontarse hasta tan atrás. Era claro que la teología había comenzado su decadencia tras la muerte de los dos grandes maestros del siglo XIII, Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura, fallecidos ambos en 1274. Desde ahí se debía comenzar a trabajar

⁸⁶ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 277a.

⁸⁷ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 277a.

Concretamente, las cuestiones que son objeto de este estudio: primado, infalibilidad tanto del Papa con el concilio general y sin el concilio general, y la Iglesia, apenas aparecen en las obras de estos dos grandes autores medievales. De todas formas, dejaron ellos para la posteridad unos concretos rudimentos básicos que fueron orillados desgraciadamente por aquellos teólogos decadentes que después de la muerte (1274) de Santo Tomás y de San Buenaventura. En principio podía ser elegido tanto un texto de dominico o un texto del italiano. Había que optar por el de uno o por el de otro.

b) *Suma Teológica*

El libro de texto elegido al fin por Francisco de Vitoria y sobre el que quiso exponer él (y tras él los salmantinos del siglo XVI) los comentarios teológicos fue la Suma Teológica de Santo Tomás, el cual ya había expuesto así la teología en Saint-Jacques de París y en San Gregorio de Valladolid. Ahora bien, ¿sobre qué obra concreta realizó el burgalés cuando era estudiante en París y tenía que realizar sus comentarios antes de obtener sus títulos? Como todo estudiante debía mostrar él sus conocimientos por comentarios a las *Sentencias de Pedro Lombardo*.

Precisamente, el Doctor Angélico compuso un día una especie de libro de texto desde sus exposiciones en clase. Al mismo se le dio este título: *Scriptum super libros sententiarum*. Así dijo J. A. Weisheipl: “*Exactamente hablando no es [el Scriptum] un comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, sino más bien escritos (scripta) o elaboraciones del texto, bajo la forma de cuestiones y discusiones sobre temas que surgían a propósito del texto. Ordinariamente, en la Edad Media las Sentencias de Pedro Lombardo en cuatro libros fueron el texto oficial que los bachilleres en teología enseñaron de uno a cuatro años antes de graduarse como maestros. Según Guillermo de Tocco, Tomás compuso su Scriptum cuando era baccalaureus Sententiarum (1552-1556). [...] Según Tolomeo de Lucca, Tomás escribió una segunda versión del libro I mientras enseñaba en Roma (1266-1268), pero abandonó el proyecto cuando concibió la idea de una Summa theologiae. [...] Se admite generalmente hoy en día que la segunda versión del libro I se ha perdido*”⁸⁸.

Desde la cita anterior se tiene constancia de que esa obra basada en las Sentencias no le satisfacía intentando luego corregir lo expuesto; es decir, llevar a cabo una segunda redacción; pero determinó un día no continuar esta tarea. ¿Qué había sucedido? Y así lo sugiere Weisheipl: “*Parece que el Angélico tuvo la idea de escribir una Summa para los principiantes en fecha tan temprana como 1265. [...] Para Tomás, las obras de teología de aquellos años no eran*

⁸⁸ WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. (Pamplona 1994) 412-413.

apropiadas para los principiantes, porque: primero, eran demasiado prolifas y detalladas; segundo, todas eran asistemáticas; y tercero, eran monótonas precisamente por no ser sistemáticas. No sólo las Sentencias de Pedro Lombardo eran un ejemplo de tales deficiencias [...] Las Sentencias de Pedro Lombardo y los numerosos compendios, sumas y tratados de los siglos XII y XIII trataban de reordenar las verdades de la fe, siguiendo el credo de los apóstoles: pero no eran suficientemente científicas, al menos según Tomás. [...] En la Summa, Tomás siguió un orden estrictamente lógico y científico, heredado de los Analíticos posteriores de Aristóteles. [...] En la Summa theologiae sigue a grandes rasgos el orden de las Sentencias, excepto en la segunda parte, que es la insuperable contribución de su genio”⁸⁹.

A la manera que hiciera Crockaert en la Universidad de París antes de su muerte (1514)⁹⁰ gracias a su cátedra existente en Saint-Jacques, introdujo un día Francisco de Vitoria la Suma Teológica en la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca. Era fray Francisco del parecer que lo mismo daba exponer la doctrina común, que era la que se debía explicar en su cátedra, por Lombardo que por Santo Tomás; es decir, por las Sentencias que por la Suma, si bien se inclinaba él por atenerse a ésta por ser ella más actual y disponer mejor las materias. Ahora bien, ¿es esto verdad del todo? ¿Se contiene de veras lo mismo en la una y en la otra? Cualquiera que tenga en sus manos ahora un volumen de la *Secunda Secundae* advertirá en la primera cuestión este detalle concreto, que la materia del artículo décimo, que habla de si le corresponde al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo de la fe, se halla solamente en la Suma. No hay rastro de que ella se encuentre en las Sentencias de Lombardo ni en el *Scriptum* de Santo Tomás. Repito. Esto lo puede advertir cualquiera leyendo sin más lo que colocan los editores tras la enunciación de los artículos. El décimo nada menciona de las Sentencias.

Así las cosas y para el caso en concreto que aquí se va a exponer, constituye un deber anotar que fue de veras providencial para el desarrollo de la teología del siglo XVI que Francisco de Vitoria hubiera elegido la Suma de Santo Tomás como libro de texto para la impartición de sus clases (y para la de los salmantinos que le siguieron luego). Siempre habrá que agradecerle al Aquinate el detalle de haber legado ese breve y conciso artículo décimo a la posteridad. ¿No se exagera aquí de todas formas la importancia del mismo? Puede uno equivocarse, es verdad; pero me arriesgo a decir yo ahora que este artículo décimo fue el tema que concitó la atención de los salmantinos todos del siglo XVI. Pusieron en él todos sus mayores y mayores esfuerzos. Ante

⁸⁹ WEISHEIPL, J. A., *Ibidem*, 256-258.

⁹⁰ Sobre la muerte de Crockaert, cf. TENGE WOLF, V., *Crockaert, Petrus: Lexikon für theologie und Kirche* 2 (Feriburg im Breisgau 1904) 1349.

el tratamiento del mismo no se precipitaron. Dispusieron de todo el tiempo que hiciera falta. Lo decisivo era exponerlo adecuadamente.

De veras, en 1526 compuso Francisco de Vitoria por vez primera este artículo décimo. Tal y como consta en el Ott. lat. 1.015a, lo despachó él en unas pocos sustanciosos folios⁹¹, exactamente en los que van desde el 6r hasta el 8v, seis páginas escasas en total. Cuando 58 años más tarde uno de los sucesores de Vitoria en la cátedra de Prima, Domingo de Soto, da a la imprenta en Salamanca (1584) sus comentarios a las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae* coloca no uno, sino dos comentarios a este artículo décimo de la cuestión primera. Uno es breve. Es el otro más largo. Ahora bien, tanto el uno como el otro eran excesivamente largos. La edición de Báñez fue cuidadísima. Abundan las abreviaturas. La letra es muy apretada. La superficie es en folio, en sentido estricto de que se extiende el doble que un cuarto. Su numeración sigue a las columnas. ¿Cuántos folios comprende ese comentario breve y cuántos alcanza el largo? Tales son las cifras escuetas. Abarca el primero 71 columnas. El segundo comprende 210. En resumidas cuentas, todo el comentario ocupa las columnas que van desde el número 97 hasta el 385.

Antes de empezar la exposición del comentario segundo, el largo, dejó escrito Domingo Báñez: *“Este artículo décimo goza de gran solemnidad entre los doctores escolásticos de nuestro tiempo. Y se detienen en su explicación más que en exceso durante las lecciones cotidianas de clase. Por este motivo me pareció a mí tras haber logrado comprender en parte por mi diligencia y en parte por la de otros todo lo que puede pertenecer a la materia de este artículo, dar salida a dos comentarios, acomodados ciertamente los primeros por su brevedad de compendio a las lecciones de escuela y de cada día, mientras son los segundos más abundantes y están dedicados a teólogos más adelantados. Resultará así que los teólogos novicios serán puestos al corriente más fácilmente y, ya adelantados, tendrán a disposición muchas cosas que se encuentran disputadas y escritas con mayor abundancia sobre la autoridad del Sumo Pontífice por los doctores modernos y más antiguos”*⁹².

⁹¹ Se usa aquí el nombre de folio en sentido propio de hoja de un manuscrito aunque el mismo sea pequeña su superficie. De hecho, es la de este manuscrito la propia de un cuaderno; es decir, no es propiamente la de un folio, sino la de un cuarto.

⁹² “Articulus hic decimus sollempnissimus est inter scholasticos Doctores nostri temporis, atque in eius explicatione plus nimio in scholasticis quotidianisque lectionibus inmorantur. Quamobrem visum est mihi assequo omnia, partim mea, partim aliorum diligentia, quae ad materiam huius articuli pertinere possunt, duplici commentaria edere, priora quidem ad scholasticas quotidianasque lectiones compendiosa brevitatem accommodata, posteriora vero copiosiora et Theologis provectoribus dicata. Ita fiet, ut novitii Theologi facilius erudiantur, et iam provectori in promptu habeant plurima, quae de auctoritate Summi Pontificis a modernis et antiquioribus Doctoribus fusius disputata et scripta reperiuntur”. BÁÑEZ, D. DE, *De Fide, Spe et Charitate scholastica commentaria in Secundam Secundae Angelici Doctoris*. (Salmanticae 1584) 103b.

Ante lo dicho queda claro de inmediato a la vista desde eso que expuso Santo Tomás en pocas líneas en la segunda mitad del siglo XIII que se extendieron con amplitud los salmantinos en ocasiones, que es lo que ocurre en lo indicado aquí relativo al artículo décimo, mientras en otras ocasiones se limitaron ellos a hacer ver que el artículo que se debería comentar no merecía la pena comentarlo ya que las cosas estaban por entonces en igual estado que cuando lo había escrito el Aquinate. Todo esto manifiesta por sí sólo sin más cómo no eran los salmantinos simples repetidores de lo dicho por Santo Tomás en la Edad Media. Jamás pretendieron decir ellos que debía exponerse en todo momento todo lo transmitido por el Doctor Angélico.

Se aplicaron Francisco de Vitoria y sus seguidores a realizar sus exposiciones desde Santo Tomás; pero no actuaron ellos como los que se limitarían a conservarlas hasta el punto de que ellas no fueran alteradas en nada, observando íntegramente todo lo transmitido sin cambiar ni tachar siquiera una coma. Se propusieron también desarrollar al Aquinate; es decir, para ocupar su lugar en el siglo XVI, afrontando los problemas y necesidades de la teología como lo habría hecho el Angélico si hubiera vivido en sus mismos tiempos. No se habría ocupado él de determinados temas ciertamente de los que se ocupó en el siglo XIII, ocupándose en cambio de los que eran candentes e importantes en la Edad Media. Ciertamente, tal era el tema del artículo décimo; es decir, el de si le correspondía al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo de la fe.

La Suma Teológica de Santo Tomás quedó partida en libros. Uno de ellos es precisamente la *Secunda Secundae*. Cada libro queda dividido a su vez en cuestiones. Cada cuestión queda por su parte separada en artículos. Así las cosas, hay que decir entonces aquí que este artículo décimo cae dentro de la cuestión primera, la cual se ocupa de una realidad concreta, la de la fe en sí misma. Las 16 primeras cuestiones de la *Secunda Secundae* tratan sobre la fe. ¿Qué orden, se pregunta ahora, sigue el Aquinate en su exposición? Y habrá que decir que, tras enunciar una pregunta concreta en el artículo décimo, la de si corresponde al Papa la ordenación del símbolo, siguen a continuación los argumentos en contra; es decir, los que llevan a extraer como conclusión que no le corresponde a él tal operación. Conveniente es decir aquí que los argumentos aparecen dispuestos siempre en un orden descendente en cuanto a la fuerza probatoria. Así, el más fuerte aparece colocado en primer lugar dando al último el que menos tiene. Da la casualidad además que se colocan como primeros los que arrancan desde la Sagrada Escritura y desde los Santos Padres. Una vez cumplido esto, se da paso al argumento denominado *Sed contra*; es decir, al que se opone a todos los argumentos esgrimidos a favor de oponerse a que el Papa y el mismo queda tomado por lo general

desde la Sagrada Escritura y desde los Santos Padres. Así las cosas, se pasa a imponer la solución con la correspondiente explicación del propio Santo Tomás. Afirma éste que se ha de contestar que sí a la enunciación. A esta parte se le cual denomina cuerpo del artículo. Termina la exposición resolviendo los argumentos esgrimidos al principio en contra de la pregunta enunciada en el artículo. Me permito exponer ahora en cursiva la argumentación de Santo Tomás de por qué, efectivamente le corresponde al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo de la fe.

Respondeo dicendum quod [...] nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis, ad quem majores et difficiliore Ecclesiae quaestiones referuntur, ut dicitur in Decretalibus. Et Dominus Petro dicit, quem summum pontificem constituit: Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiae, secundum illud I. Cor. I, 10: Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata; quod servari non potest, nisi quaestio exorta determinetur per eum qui toti Ecclesiae praeest; ut sic ejus sententia a tota ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quae pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generale, et alia hujusmodi.

Se ha indicado ya que son precisamente cuatro los temas sobre los que va versar el presente estudio. Es el primero el del primado del Sumo Pontífice. Es el segundo el de la infalibilidad del concilio general. Es el tercero el de la infalibilidad del Papa y es el cuarto el de la realidad de la Iglesia. La decadencia progresiva a la que se vio precipitada la ciencia teológica a lo largo de los siglos XIV y XV se debió sobre todo a la exageración del conciliarismo; es decir, a atacar como se debía esa teoría de que el concilio general solo lo es todo en la Iglesia, llevando ello a la conclusión decir que la suprema autoridad no estaba en el Papa sin el concilio general, que el Papa no era infalible sin el concilio general y que era del todo equiparado en todos los aspectos el concilio general a la Iglesia toda.

Ante este conciliarismo así entendido era preciso que los teólogos proyectaran la luz y sacaran de la oscuridad entonces la verdad. Debía decirse con claridad que el concilio general era infalible en fe y costumbres, con la consecuencia inmediata de que lo era si estaba en armonía con el Papa. A continuación, debía decirse también con claridad que la suprema autoridad estaba ciertamente en el concilio general; pero ello era así éste se encontraba en armonía con el Sumo Pontífice. Asimismo, debía quedar claro que, sin

reunir el concilio general, podía el Papa estar en posesión de la autoridad suprema, definir sin error la fe. Finalmente, convenía así las cosas decir que los cristianos no tenían que recurrir siempre al concilio general para saber qué era de fe y qué no era de fe, ya que la Iglesia toda no podía equivocarse toda cuando creía la fe; es decir, que era un imposible admitir la circunstancia de que creyeran todos los bautizados como de fe lo que no era de fe y viceversa. Por supuesto, este cuerpo del artículo décimo contenedor de la respuesta de Santo Tomás, habla de la suprema autoridad de la Iglesia, la cual es el Papa. Menciona el mismo expresamente al concilio general, si bien habla exactamente de sínodo, indicando que lo debe reunir el Papa. Y habla también de la Iglesia de forma que ella no debe equivocarse en la fe.

¿Qué quiso decir en concreto Santo Tomás de Aquino con eso de ordenación nueva del símbolo de la fe? ¿En qué consiste a fin de cuentas esta operación? Ello equivale al hecho de redactar un artículo de fe; es decir, a obligar (tal es el sentido de ordenar) a todos los que han alcanzado ya la edad de la discreción, 14 años, a saber una determinada verdad revelada de fe y presente en la Sagrada Escritura, debido a que han de creerla expresamente por imponerla la Iglesia y haberla garantizado ella que es verdad. Ciertamente, el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, debe ser entendido desde lo dicho por el Aquinate en los nueve artículos anteriores y ha de ser el completado asimismo con lo que el mismo autor señala en el artículo tercero de la cuestión quinta de la *Secunda Secundae*. Así las cosas, merece la pena situar la afirmación de Santo Tomás sobre el artículo décimo en su verdadero y exacto contexto.

Cuando leí yo por primera vez la exposición del Doctor Angélico de esta cuestión primera de la *Secunda Secundae*, tuve la impresión primera de que no había estado acertado tan admirable maestro. Es que me parecía que habría sido mejor iniciar el tratamiento de esta parte de la Suma por la cuestión segunda, la cual trata sobre el acto de fe y que, tras haber calificado en el artículo primero a la fe como un creer en el que se asiente, pasar a exponer lo que pregunta el artículo segundo; es decir, si queda distinguido adecuadamente el acto de fe por eso que es *credere Deo, credere Deum et credere in Deum*. Pero es un hecho que la exposición sobre la fe la comenzó Santo Tomás con una cuestión previa (cf. II-II, q. 1, a. 1), debido a que, considerado el objeto formal de la fe, ello no es otra cosa que la verdad primera, ya que sólo se asiente por la fe sobrenatural debido a que algo ha sido revelado por Dios, siendo esto así por no colocarse entre lo revelado a Dios a solas, sino también muchas otras realidades que, pese a no caer ellas de suyo bajo el asentimiento de la fe, quedan relacionadas con Dios en cuanto se ve ayudado el hombre a tender al disfrute eterno. Por eso, antes de hablar concretamente

de Dios ha de ser considerado él de una manera más amplia todavía, como la verdad primera. De hecho, nada cae bajo la fe si no es en orden a Dios⁹³.

¿Qué se esconde tras expresión de verdad primera? ¿Por qué se ha de decir mejor que es ella es objeto de la fe en vez de afirmar que es Dios? Ello se debe a que, por una parte, el acto de fe consta tanto de Dios como de cosas reveladas por Dios. Es entonces este dato sin más el que conduce a reconocer de inmediato que el acto formal de la fe no es uno solo; es decir, aceptar a Dios, ya que se extiende el mismo a más realidades. Por supuesto, hay que creer a Dios y han de creer más cosas. Ahora bien, si por una casualidad fuera Dios solo el objeto formal de la fe, no podría decirse entonces ya que basta con creer en Dios, que habría que creer entonces una proposición sola de fe, la de Dios. Y esta afirmación se realiza así aquí, debido a que Dios, que es en sí una realidad simple, no puede ser abarcado por el hombre desde un acto simple de fe.

El conocimiento de los hombres tiene lugar en todo momento por separación y división. Han de conocer y creer éstos necesariamente por partes, una tras otra. Son ellos incapaces de captar lo que es simple en sí. En estas circunstancias, al ser Dios absolutamente simple, ha de presentarse ante él por partes si quiere que le conozca el hombre tal cual es, (cf. II-II, q. 1, a. 2)⁹⁴. Fe es creer la revelación de Dios, creer esas partes en la cuales Dios se presenta al hombre. Resulta claro entonces que la fe tiene que constar de partes diversas, de enunciados, de sentencias. Se me ha de permitir en este contexto llamar ahora la atención sobre algo que suele ser frecuente decir, cual es que se ha de creer únicamente en Dios y desde Dios. Se han de creer también

⁹³ Cf. “Utrum veritas fidei sit veritas prima. [...] Dicendum quod cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, scilicet, id quod materialiter conoscitur, quod est sicut materiale objectum, et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio fidei [...] Sic igitur in fide si consideremus formalem objectum fidei, nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia; quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte objectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum; sicut etiam objectum medicinae est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem”. II-II, q. 1, a. 1c.

⁹⁴ Cf. “Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. [...] Dicendum quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat [...]. Et ideo ea quae secundum se simplicia sunt, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem: sicut e converso intellectus divinus incomplexo cognoscit ea quae sunt secundum se complexa. Sic ergo objectum fidei dupliciter considerari potest: uno modo ex parte ipsius rei creditae; et sic objectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res in se de qua fidee habetur. Alio modo ex parte credentis; et secundum hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, et secundum aliquid utrumque est verum”. II-II, q. 1, a. 2c.

cosas. Y esto es lo que remarco yo ahora, tales cosas no son Dios; pero han de ser aceptadas ellas precisamente tanto por decirlas Dios. Es preciso algo más. No se está hoy en las mismas circunstancias en las que se hablaron los Apóstoles que vieron a Dios (cf. 1 Jn 4,12-15). Se conoce hoy que Dios ha hablado efectivamente gracias a la mediación de la Iglesia.

El objeto formal de fe aparece en la oscuridad. Por supuesto, tal oscuridad necesaria no lleva consigo tener que decir necesariamente que sea todo oscuro en ella hasta el punto de que, de lo creído, no se vea absolutamente nada. Algo es y se le llama oscuro aunque no lo sea del todo. En el lenguaje ordinario se dice que existen realidades que son en realidad más o menos oscuras. En una palabra, hay que admitir que la oscuridad admite grados. A partir de esta constatación es cuando puede admitirse con facilidad que lo oscuro de la fe que es preciso creer no elimina de suyo en modo alguno la existencia de alguna clase de claridad y pueda haber cierta visión en el objeto de fe. Santo Tomás quiere decir al parecer que jamás se cree algo, lo cual está absolutamente oscuro. Hay en la fe verdades difíciles y más difíciles.

Siempre encuentra el entendimiento algo de luz. Nadie puede creer ciertamente si no se le propone o se le muestra a la vista el objeto que ha de ser creído. Se parece ésta a la opinión; pero no se iguala la una a la otra. Recibe el nombre de opinión lo que se cree con duda y miedo. Se habla en cambio de la fe cuando allí no existe lo uno ni lo otro. Por supuesto, de lo absolutamente oscuro no hay fe ni hay opinión (cf. II-II, q. 1, a. 4)⁹⁵. ¿Qué consecuencias entraña entonces lo aquí mencionado respecto a la fe que ha de tenerse para con la Iglesia? Lisa y llanamente, entraña que hay que tener siempre en cuenta que no es la Iglesia una realidad evidente o absolutamente clara. A pesar de todo tampoco es algo absolutamente oscuro. No es ella en una realidad del todo invisible.

Desde el momento en el que la realidad de la Iglesia no es absolutamente clara, ¿debe decirse como consecuencia que no puede ser sabida la Iglesia (con absoluta certidumbre por supuesto)? En el párrafo anterior ha quedado expuesto que nunca ha de quedar confundida la fe con la opinión, así como que hay siempre en la fe algo visto a pesar de quedar ello en la oscuridad. Ahora bien, esto lleva a tener que aceptar que lo que uno ve puede verlo otro también. Lo existente en la fe puede ser visto o sabido, esto es lo decisivo, a pesar de su dificultad u oscuridad. ¿Es necesario ver entonces para creer,

⁹⁵ Cf. "Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum. [...] Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam; et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem fidei dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundum sensum, aut secundum intellectum". II-II, q. 1, a. 4c.

saber para que el acto pueda ser responsabilidad del hombre, realizado desde el conocimiento, desde la voluntad y desde la libertad? Santo Tomás señala a este respecto que hay necesidad de que uno vea para poder creer. No es entonces absolutamente necesario que uno vea, sepa y crea.

Ciertamente, puede haber quien esté en la posesión de estos tres requisitos: ver, creer y saber; pero debe admitirse también que es posible que haya uno que crea sin saber, sin tener ciencia de lo que cree (cf. II-II, q. 1, a. 5)⁹⁶. Aplicado esto a la Iglesia se dirá aquí que no se ha de decir que es preciso absolutamente tener un saber, una demostración de la Iglesia, para poder creer en ella. Puede ser vista la Iglesia; pero no constituye una necesidad para ser creída el que sea sabida previamente.

Muchas son por supuesto las realidades objeto material de la fe, cosas en definitiva que han de creerse. Todas ellas dan de veras por supuesto lugar a enunciados o sentencias. Nada extrañará así las cosas que exista multitud de enunciados. Muchos son en verdad los existentes sobre Dios mismo. También son muchos los que son sobre esas realidades que Dios quiso un día revelar. ¿Podrían quedar reducidos todos esos enunciados a unos pocos principales? Cuando se utiliza aquí este adjetivo de principales se está haciendo referencia concreta de hecho ante todo a enunciados que son en realidad verdaderos principios. Y a estos principios se les da el nombre propiamente de artículos de fe. ¿Es un artículo un principio propio de la fe?

Así se denomina, con el nombre de artículo, la realidad que ha de ser creída, la cual presenta sin más una especial dificultad ante la vista. Todo lo que ha de creerse presenta dificultad debido a que ha de acompañar siempre la oscuridad al acto de fe. Difíciles son en este sentido las proposiciones todas de fe. Ahora bien, quedan destacadas entre ellas algunas por su dificultad especial, por ser en un determinado aspecto más oscuras incluso que las demás. A éstas es precisamente a las que se les denomina artículos de fe. Así las cosas, no basta exigir que la verdad sea difícil u oscura para poder denominarla artículo. Sólo las que son más difíciles, las que entrañan en sí mismas una dificultad mayor, merecen este nombre.

A mí me complace colocar este ejemplo. De estas tres verdades concretas de Cristo padeció, Cristo murió y Cristo resucitó, ¿cuál de ellas merece el calificativo de principio o de artículo de fe? Ello le corresponde a la verdad de la muerte. La verdad del padecimiento no le corresponde este nombre, ya que quien padece no siempre muere. Tampoco le corresponde a la sepultura ya que ella es consecuencia de la muerte. Por supuesto, el artículo se encuen-

⁹⁶ Cf. "Utrum ea quae sunt fidei possint esse scita. [...] Potest enim contingere ut id id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. [...] Id tamen quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum, et ista sunt quae simplicitate fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem". II-II, q. 1, a. 5c.

tra allí, en la muerte. De las tres que entran dentro del mismo acontecimiento es ella la más difícil de ver, de aceptar. Cuesta más acoger que Cristo murió que el haber padecido o que el haber sido sepultado. Quien acepta que Cristo murió, aceptará con cierta facilidad también que hubo de padecer y que fue sepultado. Ciertamente, aceptado el artículo se aceptan con más facilidad verdades que dependen de la principal, del artículo (cf. II-II, q. 1, a. 6)⁹⁷.

Todo cristiano ha de creer las proposiciones todas de fe reveladas por Dios. Ahora bien, él no está obligado a saberlas todas. A uno le basta con saber las verdades que son artículos de fe y creerlos. Cuando uno sabe lo que cree se dice que tiene fe expresa. Si uno sabe y cree los artículos, cree ya la fe toda revelada. No deja de creer verdad alguna de fe. Cierto es que, al saber y creer los artículos, el tal cree todo lo demás implícitamente por aceptar los artículos todos de fe. Los cristianos todos creen realmente (de modo implícito por supuesto) verdades que desconocen, aceptándolas desde la fe de modo implícito. El cristiano puede equivocarse así las cosas al señalar la fe; es decir, puede afirmar que es de fe lo que no es de fe, y viceversa. Muy posible es que su ignorancia no sea culpable. Al fin y al cabo no queda él obligado a saber eso que no es artículo de fe. Ahora bien, llegado uno a la edad de la discreción, la cual suele fijarse a los catorce años, debe saber los artículos todos. Si se equivocara en ellos, incurriría él por principio en culpa.

Fue Cristo precisamente quien reveló perfecta y plenamente a los Apóstoles estos principios propios o artículos de la fe. De ello se deduce que hubo en consecuencia un tiempo, el anterior a Cristo, en el que los creyentes no pudieron estar en posesión de conocimiento expreso de los artículos debido a que no habían sido revelados todavía. Antes de Cristo, cual era el tiempo de Adán, de Abrahán, de Isaac, de David, de los profetas, no se conocían ciertamente los artículos. Ahora bien, todos éstos catalogados aquí como los mayores, tuvieron una especie de barruntos de estos artículos. En este sentido puede decirse correctamente que poseyeron ya un cierto conocimiento también de ellos. Los que no fueron patriarcas y profetas, puede reconocerse aquí, no estuvieron totalmente a oscuras antes de Cristo; pero su conocimiento fue siempre de inferior calidad que el de los mayores que vivieron antes de Cristo. Preciso es insistir con todo que, si los menores tuvieron cierto conocimiento de tales artículos, ello se debió a creer implícitamente estos barruntos fiándose de quienes los tuvieron, de los patriarcas y profetas.

⁹⁷ Cf. "Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda. [...] Et credibilia fidei christianae dicuntur per articulos distingui, in quantum in quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem ad invicem. Est enim objectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra dictum est. [...] Et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione non visi, ibi est specialis articulus; ubi autem multa secundum eandem rationem sunt cognittat vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi". II-II, q. 1, a. 6c.

Una vez realizada esta exposición, pasa a señalarse aquí que, según Santo Tomás, quedó encerrada la fe entera desde el primer momento de quienes existieron antes de Cristo en dos principios muy generales. Ellos se enuncian así: “*Acceedentem ad Deum oportet credere, quia est et inquiringibus se remunerator est*” (Heb 11,6). La fe de los tiempos todos queda sintetizada por lo demás en estas dos verdades. También la de antes y la de después de Cristo. Dice por ello el Aquinate que nunca crece la fe por el transcurso del tiempo en cuanto a la sustancia; pero que crece en cuanto a la explicación. Ciertamente, esa sustancia de fe existente desde Adán hasta Cristo es la misma realmente que la que han de creer los hombres todos después de Cristo; pero con la diferencia de que esta fe, la cual es sustancialmente la misma, ha de ser creída después de Cristo expresamente. Todos los que han alcanzado los catorce años han de creer a partir de entonces expresamente; es decir, han de creer sabiendo todos los artículos de la fe (cf. II-II, q. 1, a. 7)⁹⁸. Crear de este modo no era una necesidad antes de la venida de Cristo.

Reconozco que podía surgir ahora un impaciente que preguntara por la conexión de todo esto con los conceptos de eclesiología existentes en la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Precisamente, ha llegado ahora el momento de mencionar de modo expreso a la Iglesia, al ser precisamente en este momento cuando de ella habla Santo Tomás, al preguntarse él en concreto cuántos artículos de fe se cuentan o se enumeran en realidad. Hay por supuesto quienes dicen a este respecto el resultado de ellos es de catorce. Hay otros sin embargo que dicen que ellos son doce. Si uno sigue el modo tradicional de contar los artículos, por los Apóstoles que supuestamente los confeccionaron, se debe reconocer que ellos son doce, atribuyéndose a cada artículo a un apóstol concreto. Ahora bien, si se cuentan por lo que se cree en ellos, humanidad y divinidad, habrá que decir que son catorce: siete sobre la divinidad y siete sobre la humanidad. El Aquinate zanja esta cuestión con pocas palabras al decir que correcto es lo uno y lo otro, debido a que la autoridad de la Iglesia así los cuenta o enumera (cf. II-II, q. 1, a. 8)⁹⁹.

Y llama la atención ciertamente esta salida del Doctor Angélico. Él no pudo ser en este punto más claro y conciso señalando que este asunto depende sola y exclusivamente de la Iglesia. Nada hay en la enseñanza el Aquinate a probar esta afirmación desde la Sagrada Escritura. Una vez que ha acep-

⁹⁸ Cf. “Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint. [...] Sic ergo dicendum est quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articuloorum; quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite”. II-II, q. 1, c. 7c.

⁹⁹ Cf. “Utrum articuli fidei convenienter enumerentur. [...] Sed in contrarium est auctoritas Ecclesiae sic enumerantis”. II-II, q. 1, a. 8 s. c.

tado la Iglesia una y otra enumeración y nada más hay que decir entonces según al no poder equivocarse realizando una aseveración tal. Sobran así las pruebas y las objeciones. Pero, ¿están o no todos los artículos de fe en la Sagrada Escritura? Santo Tomás no quiere responder aquí. Lo hará más tarde. De momento, le interesa decir con toda seguridad, como afirmación sin necesidad de colocar prueba alguna, que si impone la Iglesia la división en doce o en catorce artículos, ella no se equivoca. Nada hay que discutir al respecto. Si se admitiera como posible la discusión aquí, significaría admitir la posibilidad de que se hubiera equivocado en su enseñanza la Iglesia, lo cual es inadmisibile.

Se ha partido en esta exposición del hecho de que las realidades de fe son oscuras siempre y se ha mostrado con un ejemplo como hay unas que son más oscuras, a las cuales se les da el nombre de artículos de fe. ¿Es el hombre capaz desde sus solas fuerzas naturales, desde el uso del sentido y de la razón, decir cuáles de todas las verdades reveladas por Dios a los hombres son artículos de fe y cuáles no son? ¿Está ello al alcance de las fuerzas humanas? Por supuesto, la respuesta a esta pregunta última pasa por decir que ello no puede decidirlo con certidumbre el hombre desde la sola naturaleza.

Y se continuaría diciendo que, si las verdades de fe son más o menos oscuras, no se dispondrá desde la sola naturaleza de medio alguno para saber en concreto cuáles son las verdades que ha de retener uno como artículos de fe, debiendo acudir a un medio superior, a la Iglesia, a la cual habrá que solicitarle que muestre en concreto cuáles son esas verdades principales o principios de la fe que es preciso saber y las imponga además a todos con la obligación de saberlas. ¿Dónde muestra esto la Iglesia? Dirá a este respecto Santo Tomás que se tuvo conciencia desde el principio por parte de los creyentes de lo necesario que era reunir en una unidad la verdad de fe que había de creerse expresamente (los artículos) para que, propuesta ella a todos con mayor facilidad, nadie desfalleciera por ignorarla, añadiendo que hubiera unidad desde una colección que recibe el nombre de símbolo (cf. II-II, q. 1, a. 9)¹⁰⁰.

Por supuesto, Santo Tomás no señala a la Sagrada Escritura como ese lugar a donde han de acudir los cristianos para poseer conocimiento preciso y seguro de qué es lo que ha de creerse expresamente si se quiere obtener desde la fe la salvación eterna. Si pretendiera extraer uno los artículos por sí mismo, desde su solo esfuerzo, desde la Sagrada Escritura, el tal fallaría y, si esto no ocurriera, no podría él demostrar que había realizado bien su opera-

¹⁰⁰ Cf. "Utrum convenienter ponantur in symbolo. [...] Credere autem non potest aliquid, nisi ei veritas quam credat proponatur. Et ideo necessarium fuit fidei veritatem in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam a veritate deficeret. Et ab hujusmodi sententiarum fidei collectione nomen symboli est acceptum". II-II, q. 1, a. 9c.

ción. Así las cosas, tendrá que existir otro lugar entonces más fácil y del todo segundo desde el que se tuviera plena constancia con claridad y facilidad de cuáles son los artículos de la fe. Y ese lugar no es otro ciertamente que el símbolo. A él han de acudir por supuesto los cristianos todos en orden a poder saber y creer expresamente como se debe.

De interés son esas palabras concretas del Aquinate de que, debido a que se encuentra allí (en la Sagrada Escritura) la verdad de fe de un modo difuso sin faltar además ocasiones en las que aparece con oscuridad, requiere mucho estudio y práctica esa operación de extraer una verdad con certidumbre desde los Libros Sagrados. Esto no lo pueden realizar todos los que necesitan tener conocer la verdad de fe ya que ocurre que muchas veces no puede realizarse esto por no poder disponer de un descanso y pasar a ocuparse uno de esto por otros negocios. Así las cosas, ha de tomarse entonces algo claro y resumido de la Sagrada Escritura y ha de quedar ello propuesto a todos para ser creído, añadiendo también aquí que lo que resulta expuesto a todos no es algo añadido a la Sagrada Escritura, sino algo que ha sido tomado más bien de ella¹⁰¹.

Se llama aquí la atención a continuación sobre el hecho de que da a entender Santo Tomás que están en las Sagrada Escritura los artículos de la fe ya que se toman de ella. Añado asimismo sin embargo que semejante discurso de Aquinate da a entender con claridad que los artículos presentes en el símbolo no tienen que ser necesariamente frases o enunciados expresos de la Escritura. En otras palabras, él no señala que el símbolo quede formado por frases recortadas una y una de los Libros Sagrados en una forma tal que todo tenga que ser todo artículo de fe una determinada frase concreta de la Sagrada Escritura. El Aquinate habla claramente de resumen. En una palabra, indica sin duda alguna que no hay por qué empeñarse en pedir o exigir que todo artículo de fe existente en el símbolo tenga que estar literal o expresamente en la Escritura.

Y sólo queda ya aludir a lo que Santo Tomás dice como complemento en el artículo tercero de la cuestión quinta de la *Secunda Secundae*. Como la fe no viene al hombre como resultado del esfuerzo humano, habrá que admitir que los hombres sólo tendrán seguridad de que algo es lo que esa, revelación divina y artículo de fe, si interviene una fuerza superior a la naturaleza de la cual se desprenda la total certidumbre y firmeza de que las cosas son así. ¿Cómo llega

¹⁰¹ Cf. “Veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, et in variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem: quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententis sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum, quod quidem non est additum sacrae scripturae, sed potius ex sacra Scriptura sumptum”. II-II, q. 1., a. 9 ad 1. um.

esa fe que el hombre no puede llegar a saber desde las solas fuerzas naturales? Entra la fe desde la escucha, gracias al oído (cf. Rom 10,10). Ahora bien, como la predicación se hace abiertamente y se dirige a todos sin exceptuar a nadie, puede ser captada por cualquiera, buenos y malos, creyentes y no creyentes. Quiere esto decir que un no cristiano, un infiel puede saber todos y cada uno de los artículos de la fe. Ahora bien, no quiere Dios solamente que uno sepa los artículos todos, lo que quiere es que los acepte desde la fe expresamente todos, sin dejar de creer así ni siquiera uno solo.

En una palabra, para que el hombre pueda creer por sí mismo y agrade así a Dios ha de recibir como gracia el don de la fe; es decir, el hábito de la fe. Y además, él no llega a tener y mantener este hábito si no recorre un determinado camino hacia Dios el cual pasa por la Iglesia y no se desvía de la Iglesia. Esto es desgraciadamente lo que le ocurre al hereje. Es el tal uno que fue agraciado por el hábito sobrenatural de la fe, entró en la Iglesia y se comprometió a estar en ella; pero cometió un acto, el de la herejía, negó la fe y la rechazó del todo. Por eso, quedó fuera de la Iglesia. Y es Santo Tomás quien enseña que uno se convierte en un hereje si deja de perder solamente un artículo de fe. Así las cosas, hay que decir que hereje no pierde sólo la fe de un artículo, sino la de todos los artículos. El hereje dirá que sólo ha dejado de creer una verdad de fe; pero que sigue creyendo todas las verdades. Aquí no se niega que él tenga la impresión u opine que cree todos los artículos de fe; pero la realidad de fe es que los ha perdido todo¹⁰².

A Dios no se accede directamente. A él llega a través de la Iglesia. preciso es creer en Dios y se ha de creer lo que Dios quiere que se crea. Lo que uno ha de creer se halla por supuesto en la Sagrada Escritura; pero es la Iglesia la que dice con autoridad firme y sin error qué libros son las Sagradas Escrituras y qué dice un concreto los pasajes de ellas. Preciso es entonces aceptar previamente a la Iglesia para poder creer como se debe lo que, efectivamente, se halla en la Sagrada Escritura¹⁰³. Quien salta por encima de la Iglesia y dice aceptar por ejemplo trece artículos por decirlos la Iglesia; pero se niega a aceptar uno más, el catorce, se convierte en hereje, dejando de creer todos los artículos de fe, debido a que no los cree ya como debe creerlos, desde la doctrina de la Iglesia¹⁰⁴.

¹⁰² Cf. “Unde manifestum est quod talis haereticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis ser opinionem quandam secundum propriam voluntatem”. II-II, q. 5, a. 3c.

¹⁰³ Cf. “Formale autem objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei”. II-II, q. 5, a. 3c.

¹⁰⁴ Cf. “Manifestum est autem quod illi qui inhaerent doctrinae ecclesiae, tanquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet; alioquin [...] non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae, sed propriae voluntati”. II-II, q. 5, a. 3c.

Una vez expuesta resumidamente la enseñanza del Aquinate dentro de la Suma Teológica sobre la problemática del artículo de fe, la cual termina con la afirmación firme de que es efectivamente el Papa quien posee la potestad suprema sobre todos los fieles y que, en consecuencia, a él le corresponde ordenar el símbolo de la fe; es decir, redactar un nuevo artículo de fe cuando ello es necesario para mantener todos la misma fe, ¿no se aprecia en tal enseñanza un vacío, algo que precisaba haber sido llenado convenientemente por Santo Tomás y que, si él no lo hizo, debía haber sido llenado previamente por el mismo Francisco de Vitoria antes de pasar a exponer el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*? ¿A qué se está haciendo referencia aquí?

Salta a la vista que mientras dice el Angélico que los artículos de la fe son principios propios de la fe, da la impresión de que Vitoria con todos los salmantinos que le siguen admiten artículos de fe que son principios de la fe; pero afirman también que hay artículos de fe que no son principios propios. A lo largo de muchos años me he visto obligado yo tratar de hacer luz en esta cuestión, en la de si, de veras, presenta Santo Tomás un concepto de artículo de fe más restringido que el que ofrecían los salmantinos del siglo XVI con fray Francisco a la cabeza. Ciertamente, he de reconocer que se produjo ciertamente una evolución del concepto de artículo de fe entre la Suma del Aquinate (s. XIII) y Vitoria y sus seguidores (s. XVI). Y añado dos cosas a este respecto. La primera, que alargaron éstos tal concepto. La segunda, que ese alargamiento no iba en contra de lo expuesto por el Angélico. Todo lo contrario, ello venía exigido por la propia exposición de la exposición de Santo Tomás.

Ahora bien, ni el Aquinate se preocupó de hacer notar que su propia exposición pedía hablar de lo que yo llamo artículos viejos y artículos nuevos, ni Vitoria y los suyos comenzaron sus explicaciones diciendo que, pese a no decirlo expresamente el Angélico, los artículos de fe se dividían efectivamente en viejos y nuevos. Además, ¿cómo es que no iba admitir el Aquinate artículos nuevos de fe si decía él expresamente que era al Papa a quien le correspondía, en el futuro precisamente, ordenar de nuevo el símbolo de la fe? ¿No aceptaba el mismo acaso sin dudar que, precisamente, surgieron los símbolo (nuevo de los padres, el nicenocosntantinoplitano) para que todos tuvieran que creer expresamente en adelante las verdades de la divinidad del Hijo (325, en Nicea) y del Espíritu Santo (381, en Constantinopla)?

Un día me llevé yo una inmensa alegría. Después de buscar por todos los comentarios manuscritos e impresos del artículo décimo de los salmantinos del siglo XVI y de no encontrar nada de lo que buscaba, me dirigí un día a la Biblioteca Vallicelliana de Roma. Quise tener en mis manos los códices

manuscritos, en latín y en castellano, de Bartolomé Carranza de Miranda († 1576). Me interesaban sus catecismos¹⁰⁵. Y encontré lo que no hallaba pese a buscarlo con insistencia. Apareció allí ante mí lo que pensaba que tenía que estar escrito en alguna parte; es decir, que se produjo una evolución del concepto de artículo de fe, que no era lo mismo que entendían los antiguos y los modernos, los del siglo XIII y los del siglo XVI. Tal es el texto que me llegó de alegría y de satisfacción: “*Se usa entre los ortodoxos el nombre artículo. En otro tiempo [eran llamados artículos] únicamente las cosas contenidas en el símbolo de los Apóstoles. [...] Este antedicho nombre admite un uso más amplio en orden a extenderse a aquellas cosas que fueron definidas por los sínodos sagrados o recogidas por toda la Iglesia*”¹⁰⁶.

3. Desde la primera exposición de Vitoria (1526) hasta la de Cuevas (1552)

Un trabajo de restauración precisa de trabajadores y de materiales; mejor dicho, se precisan personas competentes que trabajen con materiales adecuados para dar lugar a obras o realizaciones nuevas. Por eso, se habla en esta introducción de los autores y de las obras que contribuyeron a restaurar la teología del siglo XVI trabajando concretamente en estas cuatro verdades: primado del Papa, infalibilidad del concilio general, infalibilidad del Sumo Pontífice y realidad de la Iglesia.

c) Los profesores

Nació Francisco de Vitoria¹⁰⁷ en Burgos. Fue en esta ciudad donde él tomó un día el hábito de los dominicos, concretamente en el convento de San Pablo (1506). Cursó los estudios de filosofía y de teología en la Universidad de París teniendo como profesor de filosofía a Juan de Celaya (colegio de Croqueret)

¹⁰⁵ Si se desea información sobre los catecismos manuscritos de Carranza, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Bartolomé Carranza de Miranda. Seis circunstancias que marcaron una vida en el siglo XVI*. (Salamanca 2006) 122-127.

¹⁰⁶ “Nonem articulus inter orthodoxos usurpatur. Olim solum contenta in symbolo apostolorum [...] In usu theologorum largius usurpatur praedictum nomen ut se extendat ad ea quae sunt per sacros synodos definita, vel ab universa ecclesia recepta”. CARRANZA, B., Roma. Biblioteca Vallicelliana. K 40, fol. 24r.

¹⁰⁷ BIOGRAFÍA. Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Vitoria, François de*: Dictionnaire de Théologie Catholique 15/2 (Paris 1950) 3117-3133; EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Bâñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 156-172; GARCÍA ARIAS, L., *Vitoria, Francisco de*: Gran Enciclopedia Rialp 23 (Madrid 1975) 633-634; GARCÍA VILLOSLADA, R., *Vitoria, Francisco de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 4 (Madrid 1975) 2276-2279; GETINO, L. G., *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su obra, su doctrina, su influencia*. Madrid 1930; HADROSSEK, P., *Vitoria, Francisco de*: Lexikon für Theologie und Kirche 10 (Freiburg im Breisgau 1965) 823-825; HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. Madrid, 1995; DOMÍNGUEZ, F., *Vitoria, Francisco de*: Lexikon für Theologie und Kirche 10 (Freiburg im Breisgau 2001) 830-831; BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*. (Madrid, 2000) 317-333.

y como profesor de teología a Pedro Crockaert (Saint-Jacques). Una vez terminados pasó Vitoria a ejercer en Saint-Jacques como profesor. En 1523 deja Francia y viene a España. Se establece en el novísimo colegio dominicano de San Gregorio (Valladolid. Allí permanece tres cursos como el regente mayor de teología (1523-1526). Es el verano de 1526 cuando oposita a la cátedra vacante de Prima de la Universidad de Salamanca. Por supuesto, la obtuvo con brillantez. Sus últimos veinte años de vida (1526-1546) los pasó en Salamanca, acudiendo diariamente a exponer sus lecciones de teología desde su cátedra de Prima. Ya entrado el curso de 1543-1544 se ocupará de impartir las lecciones un sustituto. El mal de gota que padecía le dejó al catedrático imposibilitado para acudir a la Universidad. Murió Vitoria el 12 de agosto de 1546.

Cuando Vitoria llegaba a Valladolid, dejaba Diego de Astudillo el colegio de San Gregorio para ir a establecerse en el convento de San Gregorio de Salamanca. Al parecer este prestigioso dominico había de ser quien a la muerte de Pedro de León se presentara para ocupar la cátedra de Prima. Sorprendió en verdad a todos que los superiores dominicos decidieran que el candidato a la cátedra fuera el regente primario de Valladolid, fray Francisco de Vitoria, el cual ganó la cátedra en disputa (1526). Y esta vez se invirtieron los papeles. Vitoria se quedó en San Esteban de Salamanca, mientras Astudillo hubo de regresar a San Gregorio de Valladolid. ¿Por qué fue elegido Vitoria y no Asaudillo. Con cierta ironía solía constar fray Francisco así: “*El maestro Astudillo sabe más que yo, pero [el género] lo vende peor*”¹⁰⁸.

De Vitoria escribió R. García Villoslada que, “*más que autor de escritos teológicos, Vitoria fue profesor insuperable y maestro de teólogos. En vida escribió poco y no publicó nada, fuera de los prólogos [...] Las relectiones theologicae, Lyon 1557, su obra principal, que le ha inmortalizado, se publicó por vez primera once años después de la muerte de su autor*”¹⁰⁹. Este dominico dedicó su vida a sus alumnos. Para ellos trabajó y vivió. Sobre su forma de hacer y comportarse empezó a gestarse la Escuela de Salamanca del siglo XVI. A las claras expuso desde el primer momento cuáles eran los cuatro puntos que él pensaba cumplir para sacar a la teología de su decadente mediocridad y de convertirla en la reina de las ciencias, que era lo que le correspondía. Ante todo, humanización de la teología en el fondo y en la forma¹¹⁰. En se-

¹⁰⁸ Cf. HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. (Madrid 1995) 69.

¹⁰⁹ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 2777b.

¹¹⁰ “Vitoria abandonó los enmarañados dialectismos y las cuestiones ociosas, extravagantes, ridículas, de que tanto abusaron los escolásticos decadentes, abordando en cambio problemas de candente actualidad y de universal interés, abogó por el retorno a las fuentes puras del dogma –Biblia, Padres, Concilios– exponiendo la doctrina en un estilo de elegante sencillez, conciso, claro y perspicuo”. GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)* 10.

gundo lugar, orientación jurídica y moralista¹¹¹. A continuación, sustitución de las Sentencias de Pedro Lombardo por la Suma Teológica de Santo Tomás¹¹². Finalmente, el uso del dictado en las lecciones¹¹³.

Así describe V. Beltrán de Heredia el comportamiento del catedrático de Prima en clase con los alumnos: “*La exposición de Vitoria discurría en forma pausada, grave y persuasiva. La presencia de los alumnos ponía el alma en vibración, captando las preocupaciones y dudas que el tema les sugería. Maestro no sólo en la doctrina, sino también en la forma, en el modo de exponerla, sin empaque, sin salirse del estilo familiar, según va avanzando el discurso, al aparecer el nervio de la dificultad, el raciocinio se hace más movido, dialoga y disimula una especie de drama, logrando interesar a los oyentes a pasar de lo árido de la materia, para abstracción cuando se remonta a la esfera de los principios. Mas cuando discurre sobre la realidad tangible y concreta de los hechos, no tiene necesidad de esos recursos para dar vida a sus palabras*”¹¹⁴.

Catedrático de Prima en la Universidad de Salamanca desde 1526 hasta 1546, sufría Vitoria en sus últimos años achaques con frecuencia; pero los estudiantes no se resignaban a renunciar a escuchar aquellas sus lecciones y solían marchar al convento dominicano de San Esteban para tomar a Vitoria y llevarlo como en procesión hasta la cátedra¹¹⁵. En el curso 1540-1541 pudo impartir Vitoria todavía trece lecciones. Para que pudiera seguir enseñando en el curso de 1542-1543 se le retrasó a este maestro el horario, permitiéndosele que sus clases fueran incluso más breves. Y pudo Vitoria ciertamente desarrollar de esta manera la enseñanza aquel curso casi con normalidad. Esto lo señala F. Ehrle diciendo que, aunque, “*con incansable celo siguió Francisco [de Vitoria] su magisterio hasta 1544; en este año, según parece,*

¹¹¹ Vitoria es un filósofo y teólogo práctico, el primero cronológicamente de los grandes moralistas españoles. No desdén la especulación, pero se remonta a ella partiendo de los hechos concretos e históricos, no construyendo teorías a priori”. GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)* 10.

¹¹² “Este hecho entrañaba una significación pedagógica, por las ventajas, que la sustitución reportaba al alumno: orden y método, claridad, precisión y seguridad de doctrina; y al mismo tiempo una significación doctrinal, porque fue un alzar en alto la bandera tomista; es decir, la doctrina de Santo Tomás”. GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 10.

¹¹³ “Gracias a esta costumbre por él introducida, podemos disfrutar, en parte al menos, de sus comentarios a la suma de Santo Tomás, pues ya que él no los dio a la imprenta, sus discípulos después de copiarlos en clase con cuidado, los conservaron amorosamente, y hoy, tras larga espera de cuatro siglos, están por fin en curso de publicación”. GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 308.

¹¹⁴ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*. (Barcelona-Madrid 1939) 63.

¹¹⁵ “Sus discípulos [los de Vitoria] no se resignaban tampoco a perder a su maestro. Quieren escuchar de su boca las lecciones, antes de limitarse a oír al sustituto. Si la enfermedad de la gota no le deja andar, lo llevarán en hombros. Y como lo pensaron lo hicieron. Durante los dos últimos años de su vida era llevado a hombros de los estudiantes a su aula de Teología en las escuelas mayores de la Universidad. Lo cuenta Juan de Araya, uno de los mejores historiadores del convento de San Esteban de Salamanca”. HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Ibidem*, 143.

*un agudísimo ataque de gota le obligó a dejar su lugar a un sustituto*¹¹⁶. Beltrán de Heredia dice simplemente: “En el [curso] siguiente (1534-1535) sólo figura [Vitoria] en el claustro de 22 de noviembre. Por invierno quedó como parálítico de un ataque duro de gota”¹¹⁷. Quedó designado entonces para llevar a cabo la tarea de sustituto Juan Gil de Nava.

Ciertamente, había sido invitado en 1545 el profesor de Prima tanto por el papa Paulo III como por el emperador Carlos V a participar en el concilio de Trento; pero eran por desgracia tantos los achaques que por entonces sufría que el venerable maestro hubo de declinar la invitación. Los salmantinos designados para marchar a Trento eran Francisco de Vitoria y Domingo de Soto; es decir, los que regían entonces las cátedras de Prima y de Vísperas de Salamanca. Al no poder marchar Vitoria, quedó él reemplazado por Bartolomé Carranza, regente primario por entonces y sucesor inmediato de Astudillo en el colegio dominicano de Valladolid. El cronista G. de Arriaga presentó el fallecimiento para la posteridad con estas acertadas y significativas palabras: “Púsose el sol de Salamanca y de toda España con su muerte”¹¹⁸.

Nació Domingo de Soto¹¹⁹ en Segovia (1495), comenzando en 1512 a cursar la filosofía en la Universidad Alcalá. Esos estudios los perfeccionó en París (1516-1519). Entre 1520 y 1524 regenta Soto una de las cátedras de filosofía de Alcalá (1520-1524); pero, ante la sorpresa general, toma la decisión de ingresar en el convento dominicano de San Pablo de Valladolid (1524). Al año siguiente realiza la profesión religiosa (1525). Para entonces ya tenida cursados dos años de teología en París, concretamente en Saint-Jacques. Pudo haber sido uno de los maestros parisinos de Soto fray Francisco de Vitoria¹²⁰. Entre 1520 y 1524

¹¹⁶ EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 166.

¹¹⁷ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*. (Barcelona-Madrid 1939) 142.143.

¹¹⁸ Cf. GARCÍA VILLOSLADA, R., *Vitoria, Francisco de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 4 (Madrid 1995) 2776b.

¹¹⁹ BIOGRAFÍA. Cf. BECKER, K. J., *Soto, Domingo de*: Theologische Realenzyklopädie 31 (Berlin-New York 2003) 476-478; BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 399-412; BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*. Salamanca 1960; *Soto, Dominique de*: Dictionnaire de Théologie Catholique 14/2 (Paris 1941) 2423-2428; EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1926) 289-301; DOMÍNGUEZ, F., *Soto, Domingo de*: Lexikon für Theologie und Kirche, 9 (Freiburg im Breisgau 2000) 745,746; FRAILE, G., *Soto, Domingo de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 4 (Madrid 1975) 2507b-2503a; GARCÍA MIRALLES, M., *Soto, Domingo de*: Gran Enciclopedia Rialp 21 (Madrid 1975) 637-638; Pozo, C., *Soto, Domingo de*: Lexikon für Theologie und Kirche 9 (Freiburg im Breisgau 1964), 897-898.

¹²⁰ “Es posible que estén en lo cierto Medina, Báñez y Quetif cuando dicen que Soto fue discípulo de Vitoria; pero es preciso que así sea, que esto haya ocurrido durante la estancia de los dos en París por los años 1516-20. En estos años regentaba Vitoria [...] una cátedra pública de teología en el colegio de Santiago de París”. EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 291-292.

habría completado Soto lo que todavía le faltaba para terminar tales estudios teológicos en Alcalá. Aunque no consta que se licenciara precisamente en la Universidad de Cisneros, es cierto que ella se aceptó en San Esteban de Salamanca su licenciatura¹²¹. Desde 1525 a 1532 residía Soto en el convento de los dominicos, San Esteban, lugar donde se levantaba el Estudio General. Allí actuó primero como profesor, teniendo asimismo ocasión de sustituir en alguna ocasión al catedrático de Prima, Francisco de Vitoria¹²².

En 1532 se convertía Soto tras la correspondiente oposición en el catedrático de Vísperas de la Universidad de Salamanca. Dice al respecto Juan Belda Plans: “*En septiembre de 1532 queda vacante la cátedra de Vísperas [...] por la muerte de su titular Bernardino Vázquez de Oropesa, que había sido de Biblia anteriormente. Soto oposita y gana dicha cátedra (22 de noviembre de 1532). [...] Soto convalida sus estudios teológicos. [...] Se le otorgó el grado [de licenciado] el 14 de noviembre de 1532. Como culminación realiza los ejercicios del Doctorado, recibiendo el birrete doctoral de manos del propio Vitoria (8 de diciembre de 1532)*”¹²³. Al igual que ya hiciera fray Francisco desde la cátedra de Prima, opta él por impartir sus explicaciones también por la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino¹²⁴. Y en la cátedra de Vísperas permanecerá este profesor hasta 1549, año en el que renunció a ella por haber sido nombrado confesor del emperador Carlos V. Tenía él derecho a no renunciar a ella, pues las cátedras principales: Prima y Vísperas, eran vitalicias. De hecho, desde que marchó Soto a Trento en 1545 nunca más acudió a su cátedra, siendo regentada mientras, hasta su renuncia por un sustituto. Ciertamente, estuvo fray Domingo entre 1545 y 1547 en Trento (1545-1547)¹²⁵. A tierras tridentinas acudió como teólogo imperial¹²⁶,

¹²¹ “Acceptamus licenciaturam fratris Dominici de Soto, quem licenciatum appellamus, quia in saeculum eam consequutus est”. Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*. (Salamanca 1960) 31.

¹²² Cf. DOMÍNGUEZ, F., *Soto, Domingo de: Lexikon für Theologie und Kirche*, 9 (Freiburg im Breisgau 2000) 745. “Suple [Soto] algunas veces a Vitoria en su cátedra de Prima, cuando éste cayó enfermo (curso 31-32), explicando la *Prima Pars* de la *Suma*”. BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 402.

¹²³ BELDA PLANS, J., *Ibidem*, 402-403.

¹²⁴ Comienza el 24 de noviembre de 1532 por la cuestión primera de la *Tertia Pars* de la *Suma*, que es *De incarnatione*. Cf. BELDA PLANS, J., *Ibidem*, 417.

¹²⁵ “Soto renunció la cátedra [de Vísperas] durante el invierno de 1549. A 3 de marzo se anunció la vacante y a 9 de abril se proveyó en el maestro Juan de Nava”. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*. (Salamanca 1960) 113.

¹²⁶ “Durante los meses de enero y febrero de 1545 partieron de la Corte imperial cartas para los prelados españoles [...]. En previsión de que éste, por su falta de salud, no estuviera para emprender aquella jornada, avisaba el Emperador a su hijo don Felipe, que en tal caso, fuese en su lugar el maestro Soto, acompañándole fray Bartolomé de Miranda, rector del colegio de San Gregorio de Valladolid, o fray Domingo de la Cruz”. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Ibidem*, 118.

juntamente con Bartolomé Carranza¹²⁷. Como aquel nombramiento de confesor del Emperador le hacía a Soto muy difícil volver pronto a España, tomó la decisión de renunciar a su cátedra de Vísperas.

La Universidad de Salamanca se apreció sobremanera a Soto en Salamanca. Cuando estaba en el concilio de Trento, no se resignaban las autoridades de la Universidad tan fácilmente a prescindir de Soto en las lecciones. Lo quieren pronto en Salamanca, no fuera de España viajando por ejemplo por Italia. A este respecto hizo notar Franz Ehrle: “*El 15 de septiembre [de 1546] pide [Soto] a los Legados [del concilio] que le den testimonio escrito, autorizado con su sello y dirigido a la Universidad de Salamanca, de cómo hasta aquel momento le habían retenido en Trento y le seguirían reteniendo*”¹²⁸. Es que, durante su estancia en los Alpes, se trasladó éste a Venecia y hubo que dirigirse también a Roma. Él representaba por entonces al superior de su Orden en el concilio al haber fallecido el mismo y tuvo que acudir personalmente a Roma a participar en la elección del nuevo superior.

Cuando en 1547 trasladó el papa Paulo III a Bolonia, tanto Soto como Carranza permanecieron firmes en Trento. De interés es esto que señalaba J. Goñi Gaztambide: “*Trasladado el concilio a Bolonia (11 de marzo de 1547), fray Bartolomé Carranza se quedó en Trento con Soto y catorce obispos imperiales. Esta actitud disgustó a los de Bolonia, los cuales obligaron al general de los dominicos a escribir a los dos teólogos españoles, mandándoles ir a Bolonia o salir de Trento. Pero el embajador imperial interceptó la carta del general y le respondió que aquellos frailes habían ido a Trento por orden de su Majestad y que sin contar con el emperador no se marcharían de allí, y que él, el general, se guardase de mandarles otra cosa*”¹²⁹. Y escribió Ehrle: “*De aquella inactiva espera, a que se veían condenados estos últimos [los teólogos imperiales] por la subitánea marcha de los Legados del Papa, fue librado Soto por un rescripto imperial. En él le nombraba Carlos V confesor suyo y le llamaba con este cargo a su Corte en Alemania. Esto debió de ocurrir el 1548, seguramente antes del verano de 1549; pues en este tiempo le hallamos ya en Bruselas con el Emperador. Carlos V había llegado a apreciar de tal modo los méritos del famoso teólogo, que le ofreció (1549) la mitra de Segovia, su ciudad natal. Pero el discreto religioso rechazó cargo*

¹²⁷ “Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza y el Dr. Velasco partieron de Valladolid hacia el de mayo de 1545 y, atravesando Francia, llegaron a Trento el 6 de junio del mismo año. Al principio no pudieron contener su mal humor ante los repetidos aplazamientos del concilio”. GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Historia de los obispos de Pamplona. III. S. XVI.* (Pamplona 1985) 402.

¹²⁸ EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 298.

¹²⁹ GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Historia de los obispos de Pamplona. III. S. XVI.* (Pamplona 1985) 422.

*tan lleno de responsabilidades. Más aún: llegó a conseguir en 1550, después de haber pasado a España con la Corte imperial, que le relevasen del puesto que ocupaba al lado del Monarca, y volver a su silenciosa celda del convento de San Esteban*¹³⁰.

Fue sin duda alguna una liberación para Soto el dejar de ser confesor de Carlos V. quedaba exento de viajar por Europa continuamente acompañando al Emperador y quedaba asimismo libre de la carga siempre ardua y pesada de impartir diariamente clase en la Universidad. Se retiró Soto a su convento de San Esteban de Salamanca y ocupó su tiempo en tratar de pulir sus obras y prepararlas adecuadamente para la imprenta, tanto de filosofía como de teología. De todas formas, no fue su sosiego respetado siempre. Hubo de intervenir él dos veces en Valladolid al pedírsele que juzgara las obras del canónigo hispalense Juan Gil en 1551. Debió viajar también a Sevilla en 1552 para asistir asimismo a la correspondiente retractación. También hubo de ocuparse asimismo de lo tratado en las juntas de Valladolid en 1550 y 1551 a causa de la controversia surgida entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda.

Entre las preguntas existentes en el aire por entonces en España destacaba sin duda alguna la de si podía seguirse adelante con las conquistas entre los indios tal y como se habían hecho ya en el pasado; es decir, la de si se podía realizar contra ellos una guerra ofensiva. Otra cuestión también importante era la de si era cierto que adquiriría en estas circunstancias derechos el vencedor sobre el vencido. En orden a tratar estos problemas se convocaron juntas en Valladolid, tanto en 1550 como en 1551. Domingo de Soto fue uno de los llamados a participar en ellas juntamente con los dominicos Bartolomé Carranza y Melchor Cano. Estos dos últimos terminaron su estancia sin emitir juicio alguno sobre lo discutido. Carranza lo justificaba por hallarse muy atareado y tener que marchar al concilio de Trento cuanto antes. Promedió por su parte Cano enviar su parecer desde el concilio; pero el caso fue que no lo hizo. Fue Soto quien se opuso tenazmente a Sepúlveda. A este respecto escribió Beltrán de Heredia: “*Ni en vida de Sepúlveda ni después de muerto llegó a autorizarse la publicación de su libro. [...] La cuestión es si siguió discutiéndose en el terreno de las ideas; pero en el de los hechos la tesis de Vitoria, de Soto y de Las Casas ganaba posiciones y logró prevalecer durante el reinado de Felipe II, quien prohibió toda guerra ofensiva por motivos religiosos*”¹³¹.

¹³⁰ EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 300.

¹³¹ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*. (Salamanca 1960) 273.

Por supuesto, no marchó Soto a Trento tras la apertura del concilio en 1551. Se quedó en su convento de San Esteban. Pero, ¿era conveniente que quedara al margen de la Universidad de Salamanca? Y llegó el día en el que Domingo de Soto quedó convertido en catedrático de Prima. A Melchor Cano, el titular de dicha cátedra desde la muerte de Vitoria (1546), había recibido el nombramiento obispo de Canarias. Este dominico renunció en 1552 a su cátedra salmantina, a la de Prima. Preceptivo era que saliera la misma casi de inmediato a concurso de oposición. Franz Ehrle dice que “*fue Soto solicitado [entonces Soto] por el Consejo de la Universidad, de acuerdo con el voto de los alumnos, para que la desempeñara por lo menos en los cuatro años siguientes; pasados los cuales se le concederían todos los privilegios de los jubilados. Aceptó [Soto] tan honrosa solicitud y tomó con alegría la enseñanza. Transcurridos los cuatro años, en 1556 nombraron a Ambrosio de Salazar para sustituirle en la cátedra, y los suyos le eligieron de nuevo prior. En este puesto falleció el 15 de noviembre de 1560*”¹³².

Excelente relación guardaba sin duda alguna Domingo de Soto con Bartolomé Carranza. Juntos habían marchado ellos a Trento y juntos habían colaborado además en aquella primera etapa del concilio. Soto salió además abiertamente en defensa de Carranza en su *Apología* en contra de Catarino, aparecida en 1547¹³³. A Soto acudió precisamente fray Bartolomé cuando caían sobre él sospechas desde la Inquisición Española. Le pidió fray Bartolomé a fray Domingo un parecer de su *Catechismo Christiano*; es decir, del libro que él había publicado en Amberes en 1558. Ahora bien, el inquisidor F. Valdés exigió precisamente de Soto una calificación de la misma obra¹³⁴. Soto hubo de cumplir lo pedido por uno, Carranza, y lo exigido por otro, Valdés. Compuso así en envió un parecer al arzobispo de Toledo y una censura al Inquisidor General.

¹³² EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 300-301. Domingo de Soto fue prior de San Esteban en diferentes ocasiones: 1540-1542, 1544-1545, 1550-1952, 1556-1560.

¹³³ “Pero, ¿qué pecho puede sufrir las contumelias con que denigraste a mi compañero el venerable padre Bartolomé de Miranda, porque en la cuestión de la residencia de los obispos defendió parecer distinto al tuyo? Con él estaba la mejor parte del Concilio y su dictamen, además de ser el más fundado, era el más conveniente a los intereses de la Iglesia. Era tu sino que respondieses a tantos servicios haciendo la caricatura de su piedad, de su modestia y de su vida ejemplar”. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*. (Salamanca 1960) 188. “Soto en su *Apología* contra Catarino, refiriéndose al mismo Carranza, a quien había ofendido Catarino en el Concilio, le califica de *optimum patrem*”. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*. (Salamanca 1941) 117, nota 12.

¹³⁴ Cf. el texto del Parecer y de la Calificación con la fecha correspondiente en BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*. (Salamanca 1960) 676-685 y 696-105.

Pocos años de vida le quedaban a Domingo de Soto y debió sufrir mucho al tener que cumplir esta doble tarea. ¿Actuó el catedrático salmantino de Prima entonces con doblez, dando al uno una respuesta y otra distinta al otro? Ciertamente es que lo que se le entregó a él para que opinara y para que censurara no eran siempre los mismos textos. Como escribió Beltrán de Heredia, es inaceptable sugerir que procediera tan venerable varón con falsedad o doblez, así como quizás con deslealtad a un amigo¹³⁵. Ciertamente es que partidarios de Carranza amonestaban a Soto a veces en orden a que mirase él bien cómo procedía en el asunto de la calificación pedida por el Inquisidor General, haciendo correr la voz incluso de que en el libro por él publicado en 1557 sobre el *Cuarto de las Sentencias* decía, por ejemplo, que los sacramentos hacen a los cristianos ciertos de la gracia, lo cual era lo mismo que se achacaba haber escrito Carranza en su catecismo de Amberes¹³⁶.

Posible es que, debido a esta insinuación de amenaza, dejara escrito Soto en el tomo segundo de su obra sobre el *Cuarto de las Sentencias* (1560) aquel párrafo donde manifiesta no responder él de los manuscritos¹³⁷ tomados por los alumnos en su clase. Asimismo, pretende guardarse ante la eventualidad de que escritos suyos no corregidos se tomaran ya como firmes y definitivos. Pero, ¿permaneció Soto siempre al lado de la Inquisición? ¿Fue molestado alguna vez por ella? Así lo dejó escrito F. Ehrle: “*Si Rodrigo, el benévolo historiador de la Inquisición española, está bien enterado, tendremos que creer que Soto llegó incluso a ser acusado ante el tribunal de la Inquisición, donde tuvo que dar las oportunas aclaraciones con motivo de una carta que escribió a favor de Carranza*”¹³⁸. Y termino yo esta exposición sobre todo mostrando lo que ha dejado magistralmente escrito Karl J. Becker: “*Aunque no es [] Soto] el mayor teólogo de su tiempo, nadie ha destacado tan bien como él en los movimientos intelectuales que marcan el desarrollo teológico en los primeros sesenta años del siglo XVI*”¹³⁹.

¹³⁵ “Cualquier nota podría ponerse a la actuación de Soto en este asunto, antes que la de simulación o falsía de proceder y deslealtad para con el amigo y hermano carísimo, por quien estaba dispuesto a sufrir usque *ad carceres*”. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Ibidem*, 965. Al parecer lo dicho por Soto fue corregido (o no expuesto en la edición) en el manuscrito *Inquisición 4777* de Madrid. Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La fe según los comentarios al Catechismo Cristiano de Bartolomé Carranza, O. P.*: Scriptorium Victoricense 29 (1982) 24-32.

¹³⁶ Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*. (Salamanca 1960) 475.

¹³⁷ “Sobre los manuscritos de Domingo de Soto, cf. BECKER, K. J., *Tradición manuscrita de las Prelecciones de Domingo de Soto*: Archivo Teológico Granadino 29 (1966) 125-180.

¹³⁸ EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Bâñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 301.

¹³⁹ “Domingo de Soto ist nicht der grösste Theologe seiner Zeit. Aber niemand hat wohl wie er in all den geistigen Bewegungen gestanden, die in der ersten 60 Jahren seines Jahrhunderts die theologische Entwicklung prägten”. BECKER, K. J., *Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de Soto. Das Denken eines Teilnehmers vor, in und nach Trient*. Roma 1964, 1.

Nació Bartolomé Carranza¹⁴⁰ hacia 1503 en Miranda de Arga (Navarra). Empezó los estudios de filosofía en la Universidad de Alcalá, decidiendo un día ingresar en la orden de Santo Domingo (1521). Tras concluir el año de noviciado, profesa como religioso y se establece al parecer en el convento dominicano de San Esteban (Salamanca). Una vez terminados los estudios fundamentales de filosofía y de teología, pasa al colegio de San Gregorio de Valladolid (1525) para cursar los estudios de perfeccionamiento. Cuando éste cursaba el primer curso, 1525-1526, era Francisco de Vitoria quien ejercía como el regente primario. Terminados estos cursos de perfeccionamiento, se queda Carranza en San Gregorio como profesor de filosofía (1530), pasando a enseñar luego teología (1533) y pasa a convertirse tras la muerte de Astudillo (1536) en el regente mayor. Será por último en Roma donde el obtendrá el título de maestro de Sagrada Teología (1539).

Carranza salió en 1545 de Valladolid para marchar en compañía de Domingo de Soto a Trento ya que había sido nombrado teólogo imperial. En esta ciudad permanecerá los años que fueron desde 1545 hasta 1547. Desarrolló éste en Trento un trabajo que le prestigió grandemente ante los padres conciliares. Al quedar trasladado el concilio general a Bolonia, tanto Carranza como Soto acatan las instrucciones de Carlos V en su calidad de teólogos imperiales de permanecer en Trento. Al quedar suspendida finalmente la magna asamblea vuelve fray Bartolomé al colegio de San Gregorio (1548); pero no puede permanecer mucho en esta ciudad por convertirse en el prior de Palencia. En 1550 se convierte Carranza en el provincial de Castilla, debiendo marchar al año siguiente a Trento de nuevo por orden de Carlos V que lo quiere en la ciudad alpina. Vuelto Carranza en 1552 a tierra española y tras haber dejado el cargo de provincial, fija de nuevo su residencia en Valladolid, ejerciendo como predicador en la capilla real (1553-1554).

En 1554 se traslada fray Bartolomé a Inglaterra. Allí trabajará durante tres años (1554-1557) en lograr la restauración del catolicismo. De Inglaterra pasará después a Flandes, en 1557. Y último día de este mismo año, 31 de diciembre, queda él nombrado arzobispado de Toledo por el papa Paulo IV, recibiendo la ordenación episcopal en Bruselas (1558). Ahora bien, casi al mismo tiempo y para desgracia suya recaen sobre su persona determinadas sospechas de herejía. Como Carranza fue siempre un acérrimo defensor de la residencia de los obispos

¹⁴⁰ BIOGRAFÍA Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V. *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*. Salamanca 1941 (110-151); DOMÍNGUEZ, F., *Carranza, Bartolomé*: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (Freiburg im Breisgau 1994) 961; EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 321-316; GORCE, M. M., *Miranda, Barthelèmy de la*: Dictionnaire de Théologie Catholique 10/2 (París 1958) 957; JERICÓ BERMEJO, I., *Bartolomé Carranza de Miranda. Seis circunstancias que marcaron una vida en el siglo XVI*. Salamanca 2005; TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., *Carranza, Bartolomé*: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (Freiburg im Breisgau 1958) 957; IDEM, *Carranza, Bartolomé de*: Gran Enciclopedia Rialp 5 (Madrid 1971) 676-678; IDEM, *Carranza, Bartolomé*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 1 (Madrid 1972) 358-361; *Carranza, Bartolomé*: Gran Enciclopedia Navarra 3, (Pamplona 1990) 151-153.

en sus sedes, se apresuró por llegar hasta su diócesis y establecerse en Toledo. Corría el año de 1559 cuando, dirigiéndose él a Valladolid, quedó arrestado por la noche en Torrelaguna y encarcelado inmediatamente después por la Inquisición Española. Se le abrió el correspondiente proceso en España tratando de averiguar si era efectivamente hereje. De todas formas, el papa Pío V logró trasladar proceso y preso a Roma. Fue finalmente Gregorio XIII quien declaró en sentencia judicial a Carranza como vehementemente¹⁴¹ sospechoso de herejía (1576).

Ahora bien, la misma sentencia decía que tal sospecha desaparecería automáticamente en cuanto acatará él la sentencia papal y realizara públicamente ante el Romano Pontífice profesión de fe católica, emitiendo juramento solemne de no haber mantenido jamás herejía alguna. Esto lo hizo inmediatamente Carranza. Por desgracia estaba ya cercana su muerte. A los pocos días de realizada la profesión de fe y de verse libre de toda sospecha, moría fray Bartolomé. Era el dos de mayo de 1576. Aunque ha sido y es todavía este teólogo y arzobispo toledano objeto de apasionados juicios, favorables y desfavorables ciertamente, debe señalarse aquí que el papa Juan Pablo II tuvo la gentileza de evocar su memoria concretamente en Salamanca (1982) al designarlo egregia figura del siglo XVI¹⁴².

Vitoria y Carranza¹⁴³ coincidieron ciertamente, como se ha anotado aquí, en el colegio de San Gregorio de Valladolid durante el curso de 1525-1526. Uno, pre-

¹⁴¹ “En los casos en que contra el acusado no había más que leves sospechas (*leviter suspectus*), se le hacía adjurar la herejía y cumplir una penitencia, la cual era más grave cuando el reo era vehementemente sospechoso (*vehementer suspectus*), y mucho más si era *violenter suspectus*, en cuyo caso se le imponían ciertos castigos y humillaciones”. GARCÍA VILLOSLADA, R., *Edad Media (800-1303). La cristiandad en el mundo feudal* [LLORCA, B.-GARCÍA VILLOSLADA, R.- F. J. MONTALBÁN. *Historia de la Iglesia católica II*. (Madrid 1963 757].

¹⁴² “El breve tiempo de que dispongo no me permite evocar todas las egregias figuras de aquella época. Pero no puedo menos de mencionar los nombres del exegeta, teólogo y poeta fray Luis de León, del *Doctor navarrus* Martín de Azpilcueta, del maestro de maestros Francisco de Vitoria, de los teólogos tridentinos Domingo de Soto y Bartolomé de Carranza, de Juan de Maldonado en París, de Francisco de Toledo y Francisco Suárez en Roma, de Gregorio de Valencia en Alemania. ¿Y cómo olvidar a los *doctores de la Iglesia* Juan de la Cruz y Teresa de Jesús?”. JUAN PABLO II, *Discurso a los teólogos españoles en el Aula Magna de la Universidad Pontificia de Salamanca* [*Mensaje de Juan Pablo II a España*, Madrid, 1982, 50].

¹⁴³ Todavía hay alguien que le niega la categoría de miembro de la Escuela de Salamanca. Y no falta quien se escandaliza de que se coloque a la misma o parecida altura a Cano con salmantinos como Vitoria, Soto y Cano. Grandes son ciertamente los tres señalados; pero es cierto que no les va a la zaga el teólogo navarro. Sólo puede poner reparos a la grandeza de Carranza quien desconoce su obra considerándola menor a la de los tres citados, lo cual es explicable atribuyéndose entonces su juicio a la ignorancia, o se desconoce en realidad lo que aportaron estos tres señalados. A veces se enaltece demasiado lo que no se conoce de verdad. Respecto a si Carranza es o no es un legítimo salmantino; es decir, un verdadero miembro de la Escuela de Salamanca, cabe decir una vez más que yo considero salmantino a quien comenta la doctrina común por la *Suma* de Santo Tomás y el que tuvo la oportunidad de enseñarla, como catedrático o sustituto, en la Universidad de Salamanca. Es verdad que el Mirandense nunca fue profesor en Salamanca; pero es verdad que él enseñó en ella, mediatamente es verdad, gracias a discípulos suyos. Y baste citar aquí a dos que explicaron la *Suma* tanto desde la cátedra de Prima como desde la de Vísperas: Pedro de Sotomayor y Juan de la Peña.

ciso es reconocerlo, no ha encontrado todavía a nadie que señale al Mirandense como discípulo de fray Francisco. De todas formas, nada extraño debería resultar admitir que fray Bartolomé aprendiera y compartiera aquellos puntos de vista de cómo hacer teología que inculcaba fray Francisco a sus alumnos de San Gregorio. Con quien coincidió largo tiempo Carranza en Valladolid fue con Melchor Cano, inmediato sucesor precisamente de Vitoria en la cátedra de Prima de Salamanca. Desde 1536 eran Carranza y Cano profesores de teología en San Gregorio. Carranza desempeñaba por entonces el cargo de regente primero, mientras que Cano desempeñaba el de regente secundario. Uno y otro se distinguieron en Valladolid por haber logrado perfeccionar el programa de la enseñanza teológica que había insinuado Francisco de Vitoria en Valladolid dando gran cabida a la teología positiva: Sagrada Escritura, padres de la Iglesia y concilios¹⁴⁴.

Dentro de este estudio sobre el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás destaca ciertamente la figura de Bartolomé Carranza de Miranda. Sus enseñanzas son de veras geniales. Es posible que él fuera más adelantado y arriesgado que nadie en sus propuestas debido a que explicaba en San Gregorio de Valladolid, centro dominicano, y era por ello más sencillo exponer la doctrina común del Aquinate. Fray Bartolomé es el primero que habla con toda claridad del primado del Papa (1540). Es él asimismo el primero que comienza el tratamiento del artículo décimo por el tema de la Iglesia, que siguen después los demás salmantinos con Melchor Cano a la cabeza. Quiero yo llamar la atención aquí sobre esa perla preciosa que dio a conocer Carranza en Inglaterra. Corría el año de 1555. Tuvo que predicar en 19 de junio, festividad de San Pedro en Londres ante los reyes, María de Inglaterra y Felipe de España. Y él disertó magníficamente sobre el primado. Expuso una verdadera obra de teología del siglo XVI¹⁴⁵.

Nació Mechor Cano¹⁴⁶ en 1509. Una vez cursada la teología en la Universidad de Salamanca (1527-1531), se dirigió éste como colegial a San Gregorio

¹⁴⁴ Cf. EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 313-314.

¹⁴⁵ Sobre el sermón del día de San Pedro en Inglaterra, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Bartolomé Carranza de Miranda. Seis circunstancias que marcaron una vida en el siglo XVI*. (Salamanca 2006) 74-84.

¹⁴⁶ BIBLIOGRAFÍA. Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca*: Ciencia Tomista 48 (1939) 178-202; IDEM, *La teología de la Universidad de Alcalá*: Revista Española de Teología 5 (1945) 405-432; CABALLERO, F., *Conquenses ilustres. II. Vida del Ilmo. Sr. d. Fr. Melchor Cano*. Madrid 1981; LANG, A., *Cano, Melchior*: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (Freiburg im Breisgau, 1958) 918; EHRLE, F. (MARCH, J.M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez*: Estudios Eclesiásticos 9 (1929), 316-329; HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Cano, Melchior*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 1 (Madrid 1972) 333-334; IDEM, *Cano, Melchior*: Gran Enciclopedia Rialp 4 (Madrid 1971) 857-859; *Cano, Melchior*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 1 (Madrid 1972) 333-334; SANZ Y SANZ, J., *Melchor Cano*. Monachil-Granada 1959; KÖNNER, B., *Cano. Melchior*: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (Freiburg im Breisgau 1994) 924-925; BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 503-548.

de Valladolid (1531-1533 donde ya en 1535 aparece fray Melchor el lector de filosofía. Al morir en 1536 el regente mayor, Diego de Astudillo y ocupar su puesto Bartolomé Carranza, pasa Cano a regente secundario, puesto que había ocupado hasta entonces el Mirandense. De Valladolid marchó Cano a la Universidad de Alcalá al haber obtenido tras la reglamentaria oposición la cátedra mayor de Santo Tomás (1543-1546). Al morir Vitoria (12.8.1546) y quedar vacante la cátedra de Prima, encontrándose Soto y Carranza en Trento, encomiendan los dominicos a fray Melchor concurrir a la oposición. Obtuvo ciertamente éste la cátedra de Prima, incorporándose a ella el 18 de diciembre de 1546. Por orden de Carlos V y habiéndole concedido el correspondiente permiso la Universidad tuvo que ausentarse Cano de Salamanca para dirigirse al concilio de Trento (30.12.1550) como teólogo imperial.

Apenas suspendido el concilio en 1552 queda nombrado fray Melchor obispo de Canarias. Así las cosas, renuncia Cano a su cátedra vitalicia; pero, al fin, no parte para su destino debido a que, antes de hacerlo, renunció a su obispado (1554). ¿Qué hizo entonces el que había renunciado a la cátedra de Prima de Salamanca. Se convirtió en el regente de San Gregorio en Valladolid. En 1557 se encuentra este teólogo en Salamanca al convertirse en el prior de San Esteban. Aunque quedó elegido con posterioridad en dos ocasiones como el provincial de Castilla, no le fue ratificada su elección al oponerse en el primer caso el papa Paulo IV y, en el segundo, el General. Esta doble negativa fue la que obligó a Cano a acudir a Roma y allí obtuvo finalmente la ratificación de parte del papa Pío IV. Desgraciadamente, poca vida le quedaba a fray Melchor. Murió en Toledo, el 30 de septiembre de 1560. Por todos es reconocida hoy por supuesto la categoría de Melchor Cano como teólogo. Su discípulo, Domingo Báñez, lo clasificó como sobresaliente en el tratamiento de los lugares teológicos entre los teólogos todos más recientes por su mucha diligencia y por su admirable erudición¹⁴⁷.

Diego de Chaves¹⁴⁸ nació (1507) en Trujillo (Cáceres) y profesó como dominico en 1525. La filosofía y la teología las cursó en San Esteban de Salamanca y se traslada a Sevilla (1541). En 1544 está otra vez en Salamanca actuando allí como lector de filosofía. Graduado en filosofía y teología por Sigüenza ob-

¹⁴⁷ “Inter theologos recentiores diligentissime ac cum mirabili eruditione preceptor meus Cano, in locis theologisi pertractandis supereminere videtur”. BÁÑEZ, D. *In Primam Partem*, q. 1, a. 8.

¹⁴⁸ BIOGRAFÍA. Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *La facultad de teología en la Universidad de Santiago*: Ciencia Tomista 39 (1929) 151-153; EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 433-437; HERMÁNDEZ MARTÍN, R., *Chaves, Diego de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 2 (Madrid 1972) 674; STEGMÜLLER, F., *Chaves, Diego de*: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (1958) 1040; BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 756-757.

tendrá éste en 1551 el título de maestro en teología. Chaves fue el elegido para sustituir a Soto en las lecciones de la cátedra de Vísperas de Salamanca en 1545, por tener que marchar aquél a Trento. Le tocó así las cosas exponer a fray Diego precisamente desde la cátedra de Vísperas el curso 1547-1548, el cual comenzó con la exposición de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*.

Ante la inminente partida de Melchor Cano a Trento en 1551 nombró el claustro de la Universidad de Salamanca a Diego de Chaves como la persona que, como sustituto, se ocupara de impartir las lecciones de la cátedra de Prima. No pudo éste hacerlo ya que, al fin, se decidió que fuera precisamente Chaves quien acompañara a Cano al concilio.

Suspendido el concilio en 1552, regresó fray Diego a España. Desde 1552 ejerce éste los cargos de prior de Santiago y pasa a ser el provincial de Galicia. En 1555 gana él la cátedra de teología de la Universidad de Santiago. Asiste en 1561 al capítulo provincial de Piedrahita como prior de Toledo actuando allí como definidor. Al morir el príncipe don Carlos, de quien Chaves era el confesor se retira al convento de Monbebrán, quedando elegido después como el prior de Ávila. Felipe II lo escoge después como su confesor (1578). Chaves murió en Madrid, el 17 de junio de 1592.

Desconocido es por otra parte el año en el que nació Domingo de las Cuevas¹⁴⁹. Juan Belda Plans lo sitúa alrededor de 1520¹⁵⁰. Ingresó éste en el convento dominicano existente en Vitoria aunque su formación teológica la adquirió en Salamanca como discípulo de Francisco de Vitoria y, también quizás, de Domingo de Soto. Sus primeros pasos en la enseñanza de la teología los dio en San Gregorio de Valladolid, pasando después a Alcalá. Allí era donde, con seguridad, se encontraba en 1544¹⁵¹. De todas formas, no hay que descartar que se encontrara allí antes, en 1542. ¿Había vuelto el mismo de veras a Salamanca en 1548¹⁵²?

¹⁴⁹ BIOGRAFÍA. Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *La enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá*: Ciencia Tomista 13 (1916) 263; EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez: Estudios Eclesiásticos* 8 (1929) 437-438; BELDA PLANS, J. *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 758-759.

¹⁵⁰ BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 758.

¹⁵¹ “El padre Cuevas tuvo la cátedra menor de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá desde el 16 de octubre de 1544 hasta igual fecha de 1548”. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*. (Madrid-Valencia 1928) 84.

¹⁵² “De aquí [Alcalá] pasó [Cuevas] a Salamanca, seguramente poco tiempo después de haberlo hecho su amigo y hermano de Orden, Cano (1546). Por lo menos, en una carta que en noviembre de 1548 escribe éste a un colega de Alcalá, habla de la gran satisfacción que le produce el trato con Fray Domingo de las Cuevas”. EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez: Estudios Eclesiásticos* 8 (1929) 437. “En la carta de Cano a un colega de Alcalá, escrita a fines de 1548 desde Salamanca, no afirma que Cuevas esté ya con él en Salamanca, sino su deseo de que venga para ayudarle”. BELDA PLANS, J. *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 758.

Fuere lo que fuere de ello, lo cierto es que, cuando decide Cano llevar consigo al concilio de Trento a Diego de Chaves¹⁵³, quedó designado Cuevas como su sustituto para impartir las lecciones de teología en Salamanca. Esto hizo que fuera él quien tuviera que exponer la teología desde la cátedra de Prima el curso de 1551-1552¹⁵⁴. Y será precisamente en este curso donde expuso las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae*. Cuevas murió en Valladolid, a fines del año 1559.

Sabido es que este profesor recibió sus conocimientos teológicos fundamentalmente de Vitoria, aunque no debe olvidarse que los recibió también, por su estancia en San Gregorio de Valladolid, del profesor Bartolomé Carranza de Miranda.

3. Las obras

Existen hoy cinco manuscritos conocidos de Francisco de Vitoria, los cuales contienen las explicaciones de Vitoria sobre la cuestión primera de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás Ott. lat. 382 y 1.015a (Roma. Biblioteca Apostólica Vaticana), Ms. 43 y Ms. 49 (Salamanca. Biblioteca de la Universidad), y Ms. 1.735 (Madrid. Biblioteca Real). Se pasa ahora a presentarlos.

ROMA. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ott. lat. 1.015a¹⁵⁵.

Descripción. En cuarto. Claridad en la escritura y orden en la exposición.

Contenido. Fols. 1-225: In II-II, qq. 1-57; fols. 226-248, In II-II, qq. 58-89¹⁵⁶.

Autor: “*Incipit Secunda Secundae fratris Francisci de Vitoria magistri*” fol. 1r.

Fecha. De los fols. 1-225 no consta. Del resto de los folios, 226-248): “*Incipit materia de iustitia secundum magistrum fratrem Franciscum a Vitoria, quam incepit 1535. Continuatio huius materiae ad praecedentia*”. Fol. 226.

¹⁵³ “El 26 de enero de 1551 se le confió [a Chaves] la sustitución de Cano, en la sesión 11, que se celebró el 1.º de mayo”. EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 434.

¹⁵⁴ “Cuando el 26 de enero de 1551 fue promovido Diego de Chaves a sustituto de Cano y, después de explicar unas pocas lecciones, le eligió Cano el 20 de febrero como compañero suyo, se le confió a Cuevas la regencia provisional de la cátedra de la primera cátedra”. EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Ibidem*, 437-438.

¹⁵⁵ “Cod. Ott. 1015, a y b. Dos volúmenes en 4.º, 455 ff. Proceden de la biblioteca del duque de Altemps, según se indica en la primera guarda. El tomo primero contiene la exposición de la *secunda secundae* hasta la q. 89 inclusive y el segundo, que comienza en el fol. 249, lo restante”. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria, O. P.* (Madrid-Valencia 1928) 93.

¹⁵⁶ El Ott. lat. 1015b abarca, fols. 226-455: In II-II, qq. 90-189, a. 10.

Por supuesto, no pertenecen los folios 1-225 de Ott. lat. 1.015a al curso escolar de 1534-1535. Ello es así debido a que el Ott. lat. 382 corresponde, el cual corresponde a Vitoria y se presenta a sí mismo: “*Incipiunt annotationes reverendi magistri Fannscisci Victoriensis in secundam secundae, anno 1534*” (fol. 1r). El Ms. 43, de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca es también de Vitoria y él se presenta: “*Sequuntur scholia in secundam secundae sancti Thomae per reverendum admodum magistrum meum fratresm Franciscum de Victoria. Incipit feria secunda postridie sanctum Lucam, anno 1534*” (fol. 9r). Además, estos dos manuscritos, Ott. lat. 382 y Ms. 43, coinciden prácticamente en todo. Es claro claro entonces que reflejan la exposición del curso de 1534-1535. Como no coincide el texto del Ott. lat. 1015a con el de estos dos, hay que decir que el de Ott. alt. 1015a no es de 1534-1535. Cada ocho años exponía Vitoria la misma materia en Salamanca. ¿Corresponde entonces este Ott. lat. 1.015a a al curso de 1542-1543). En la Real Biblioteca de Madrid está el Ms. 1735 de la Biblioteca Real de Madrid. El fol. 1r dice así: “*Scholia in secundam secundae sancti Thomae de Aquino admodum magistri fratris Francisci de Victoria*”. Ciertamente, la exposición del Ms. 1.735 de que es de 1542 no coincide con el de Ott. lat. 1.015a y tampoco coincide éste con el Ott. lat. 382 y Ms. 43, no hay más remedio que decir que el mismo pertenece al curso de 1526-1527, el primero que explicó Vitoria en Salamanca. Y se añade aquí ahora lo dicho de este manuscrito por V. Beltrán de Heredia: “*Probablement le ms. Ottonianus latin. [qui] contient l'exposition de la Ila-IIae correstond-il aux années scolaires 1526-1527 et suivantes*”¹⁵⁷.

MADRID. Real Biblioteca. Ms. 1.735.

Descripción. En folio, copia probable de modelos varios, claridad en la escritura y orden en la exposición.

Contenido. Fols. 1-556. In II-II, q. 1-q. 189, a. 10.

Autor: “*Schoolia in secundam secundae sancti Thomae de Aquino admodum magistri fratris Francisci de Victoria*”. fol. 1r.

Fecha. De la parte primera: “*Anno 1542. 19.º octobris*”. fol. 1r. De la segunda parte: “*Hic finem fecimus huius anni 1536, 21. iunii*”. fol. 344v.

¿No es ciertamente extraño que la primera parte de este códice lleve la fecha 1542, mientras lleve la segunda la de 1536? Y ha de decirse de inmediato aquí que argumentar desde la segunda parte a la primera es un tanto precipitado en orden a deducir de ello que, por colocarse por delante de lo que es más viejo lo que es más joven, exista ya razón para negar lo viejo.

¹⁵⁷ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Vitoria, Francisco de*: Dictionnaire de Théologie Catholique 15/2 (1950) 3126.

Lo escrito, escrito está y, si se halla escrito que el principio del Ms. 1.753 de Madrid data de 1542, habrá que mantener de momento que eso pertenece a esa fecha, a menos que exista una razón de peso en contra.

Posible es que se pregunte alguno si Vitoria explicó de veras desde su cátedra de Prima la materia que correspondía al curso de 1542-1543. José Belda Plans señala en un cuadro de la página 336 de su obra titulada *La Escuela de Salamanca* (Madrid 2000) los cursos y las materias explicadas por Vitoria en Salamanca, haciendo constar que este profesor inició allí su enseñanza el curso de 1526-27 por la *Secunda Secundae* y la finalizó el curso de 1541-42 por la *Prima Secundae*. De todas formas, este autor escribe en la misma obra también: “*De las quince Relecciones que pronunció [Vitoria] se nos han conservado trece. Parece que la primera, pronunciada en 1527 bajo el título De silentii obligatione, no la redactó como las demás, ateniéndose a la práctica común de pronunciar un discurso un tanto improvisado. La otra que falta correspondería a la última, dada en primavera del año 1543, y que tampoco redactó debido a su mal estado de salud*”¹⁵⁸. De aquí se deduce que, en 1543, actuaba todavía Vitoria impartiendo una *relección*, la cual debía ser lógicamente extraída de la materia por él explicada en el curso de 1542-1543.

Con el pasar de los años es cierto se resquebrajaba cada día más la salud de Francisco de Vitoria. El mal de gota padecía llevaba a pensar que estaba próximo el día en el que no podría desplazarse desde el convento de San Esteban a la Universidad. Y a causa de su mal de gota sobre todo fue como empezó Vitoria a faltar a clase. Y a este respecto escribe Beltrán de Heredia: “*Pudo [Vitoria] desempeñar normalmente su cátedra durante el año de 1539-1540, pero presagiando que aquél sería el último curso que explicase. En el de 1540-41 tuvo solamente trece lecciones, y eso haciendo más de lo que podía. [...] En el curso de 1541-42 sólo consta que haya asistido a cinco lecciones a principios de enero*”¹⁵⁹. Escuetamente cuenta Beltrán de Heredia a continuación: “*Pero al comenzar el curso siguiente [1542-1543] parece que [Vitoria] se encontraba algún tanto animado, y para poder desempeñar su cátedra pidió que se la cambiasen de hora. Así el claustro de diputados de 18 de octubre de 1542, o sea en el primer día de curso, sus mercedes dijeron que [...] daban licencia al dicho maestro Vitoria para que lea a la hora de la cátedra de Biblia con consentimiento del dicho maestro Gallo [Gregorio], e que con solo leer la dicha hora cumpla con lo que es debido a su cátedra de Prima [...]. Aunque es de suponer que en los meses de*

¹⁵⁸ Cf. BELDA PLANS, J., *Ibidem*, 336-337.

¹⁵⁹ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*. (Madrid- Barcelona 1939) 141-142.

*invierno faltase algunos días todavía pudo dar [Vitoria] su elección en aquel curso*¹⁶⁰.

Del curso de 1543-1544¹⁶¹ escribe Beltrán de Heredia aquello de que “*llegó a tanto extremo el amor que [Vitoria] tenía a sus discípulos y el deseo tan grande de que aprovecharan –dice [el padre Araya, historiador de San Esteban]– que cuando ya estaba de todo punto impedido, tullido y manco y sin poder manearse y cercado de gravísimos dolores, se hacía llevar a la Universidad en una silla, donde era recibido como padre y maestro, mirado y reverenciado como oráculo*”¹⁶². ¿Hasta cuándo pudo Vitoria acudir de esta forma, sentado en una silla portada por los alumnos a la Universidad? Dejó escrito Beltrán de Heredia también: “*Pero ya las fuerzas no respondían a su [de Vitoria] ánimo valeroso. En el siguiente (1543-44) sólo figura en el claustro a 22 de noviembre. Por invierno quedó como paralítico de un ataque agudo de gota*”¹⁶³.

Entre los manuscritos hoy existentes de Vitoria sobresale el Ms. 43¹⁶⁴ de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, que fue transcrito y editado en Salamanca por en el tomo primero (1933) de la obra, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, por V. Beltrán de Heredia. De todas formas, yo no ofrezco textos de este manuscrito aquí. Elijo el que sigue, el cual es del mismo año académico.

ROMA. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ott. lat. 382.

Descripción. En cuarto. Dificultad en la lectura.

Contenido. Fols. 1-216: In II-II, q. 1. q. 57.

Autor y fecha: “*Incipiunt annotationes reverendi magistri fratris Francisci Victoriensis in secundam secundae D. Thomae anno 1534*” (fol. 1r).

Este manuscrito romano es de una calidad excepcional. Debido a la dificultad en la lectura, es posible que más de un estudioso se haya tirado hacia

¹⁶⁰ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Ibidem*, 142.

¹⁶¹ Cuando Beltrán de Heredia ha transcrito el juicio del P. Araya que va a continuación se ve obligado a señalar en nota (p. 142) que “las características e este emocionante episodio corresponden más bien a las condiciones de salud en que se encontraba el maestro [Vitoria] dos años después”. De veras, quiere este autor dejar muy claro que esto no ocurría en el curso de 1542-1543, sino en el siguiente: 1543-1544, debido a que su transcripción viene después de haber mostrado en la página 141 el resultado de lo explicado por Vitoria en el curso de 1540-1541: trece lecciones. Es decir, que se han de contar los dos años desde el inicio nuevo curso de 1541 hasta el inicio del curso de 1543.

¹⁶² BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*. (Madrid- Barcelona 1939) 141-142.

¹⁶³ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Ibidem*, 142-143.

¹⁶⁴ SALAMANCA. Biblioteca de la Universidad. Ms. 43./ Descripción. En folio, copia de apuntes, orden en la exposición y claridad en la escritura./ Contenido. Fols. 9-696: In II-II, q. 1, a. 1-q189, a. 10./ Autor y fecha. “*Incipiunt scholia in secundam secundae sancti Thomae per reverendum admodum magistrum meum fratres Franciscum de Victoria. Incipit feria secunda postiride sanctum Lucam, anno 1534*” (fol. 1r).

atrás en la utilización del mismo. Ello se ha podido deber a dos razones. De esta misma fecha es por supuesto el Ms. 43 existente en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, que es de fácil lectura y, además, ha tomado mucho renombre por haber sido el elegido para comunicar por la imprenta cuál fue la exposición de Vitoria en este curso de 1534-1535¹⁶⁵. Honradamente pienso yo que, en la exposición del artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, suministra este Ott. lat. 832 más información que el salmantino. De veras, lo que aquí se publicará relativo a la doctrina del primado del Papa no se halla en el Ms. 43 y se encuentra en el de la Vaticana.

SALAMANCA. Biblioteca de la Universidad. Ms. 49.

Descripción. En folio, copia, claridad en la lectura y orden en la exposición.

Contenido. Fols. 1-339, In II-II, q. 1-q. 57.

Autor: “*Frater Franciscus de Victoria: super secundam secundae sancti Thomae*” (portada).

Fecha: No consta.

Es claro que este manuscrito pertenece a una fecha distinta de la que corresponde el Ms. 1.735 (1542-1543) y al Ott. lat. 382 y Ms. 43 (1534-1535). Y cae asimismo fuera de toda duda que no es de la misma fecha que el Ott. lat. 1.015a, al cual se le adjudicó aquí ya la fecha de 1526-1527. Al menos, ¿no debía haberse esperado aquí a hablar de este manuscrito para poder decir que él era de dicha fecha? ¿Por qué no había de ser este Ms. 49 de Salamanca el que contiene la primera exposición de Vitoria; es decir, la del curso de 1526-1527?

Vicente Beltrán de Heredia señala que el Ms. 49 no es anterior a 1530, incluso que no es anterior a 1534¹⁶⁶. El mismo autor escribe a continuación que “*estas lecturas no tienen fecha en el códice que analizamos; pero recorriendo su contenido se puede fijar a qué fecha pertenecen. [...] Como se ve, estos testimonios prueban que se trata de lecturas correspondientes al mismo curso escolar. Es así que la del 4-6-15 [hoy ms. 43 de Salamanca] y la del Padre Solano [manuscrito hoy desaparecido al parecer] son de 1534-1535; luego lo es también la del 2-3-6 [hoy Ms. 49 de Salamanca]*”¹⁶⁷. Por otra parte, la razón de peso para decir que el Ms. 49 no es anterior a 1534 está en que, como dice Beltrán de Heredia, no puede olvidarse que “*comparado el texto de este códice [el*

¹⁶⁵ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Salamanca 1930-1935.

¹⁶⁶ “Al fin de la exposición de a. 5, q. 25 se hace una referencia a la elección De homicidio. Esta elección es de 1530; por tanto, la presente lectura debe ser posterior. En la q. 14, a. 3 y q. 40, a. 1 se alega la autoridad de Alfonso de Castro, De haeresibus, libro publicado por primera vez en París el año 1534. Luego nuestro comentario debe retratarse por lo menos a esta fecha”. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*. (Madrid-Valencia 1928) 91-92.

¹⁶⁷ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Ibidem*, 91-92.

hoy 49 de Salamanca] *con el del 4-6-15* [hoy el Ms. 43] *de la misma Biblioteca, aunque se nota a veces entre ellos bastantes diferencias [...], los dos tienen una marcha tan paralela que induce a clarificarlos como del mismo año. [...] Las diferencias que se notan entre ellos pueden proceder de que el autor del 2-3-6 [hoy ms. 49] utilizó además códices de otros cursos, o refundió la explicación del maestro dando otro giro a las cosas, o finalmente ingirió propio marte*¹⁶⁸.

Uno no puede menos que estar de acuerdo con el principio de esta exposición de V. Beltrán de Heredia. Ciertamente, no pertenece el Ms. 49 al curso de 1526-1527. Cierto es que el resto lo señala este autor como opinión; es decir, que cree él que ese códice es del curso de 1534-1535. Y ello es digno ciertamente de respeto. Y paso ahora a mostrar mi parecer. Yo entiendo que este Ms. 49 no recoge la materia expuesta por fray Francisco en ninguno de los tres momentos en los que comentó a los alumnos la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. El tal recoge lo que él escribió en su habitación, no se olvide que se trata de una copia, o lo que él dictó privadamente a un escribiente, quizás con intención de tenerlo como propio, nunca con la de llevarlo a clase y leer desde el mismo, ya que ello estaba prohibido en la Universidad de Salamanca.

Ciertamente, el texto del Ms. 49 es de Vitoria, contiene la doctrina de este profesor. Seguramente, la del mismo se halla muy cercana a la expuesta en el Ms. 49 y Ott. lat. 382 que la expuesta tanto en Ott. lat. 1.015a y Ms 1.735, siendo esto lo que lleva a pensar que podría haber sido compuesto con probabilidad durante el curso de 1534-1535. Un hecho es que los salmantinos del siglo XVI solían escribir, la noche anterior casi siempre, la materia que ellos pensaban exponer al día siguiente en clase. Yo me inclinaría a pensar que el Ms. 49 era el compuesto desde un dictado de Vitoria, pero no de un dictado realizado desde el aula a los alumnos.

Una joya de manuscrito es éste que pertenece a Domingo de Soto y que contiene la exposición de éste desde la cátedra de Vísperas de Salamanca.

ROMA. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ott. lat 782.

Contenido parcial¹⁶⁹. Fols. 57r-65r: In II-II, q. 1, aa. 1-10; fols. 66r-69r, In II-II, q. 6, a. 10.

Autor y fecha del contenido descrito: “*Scholia magistri fratris Dominici de Soto in Secundam Secundae sancti Thomae. 18. ianua. 1539*” (fol. 57r).

A pesar de ser Domingo de Soto el catedrático de Visperas desde 1532 hasta 1549 y el de Prima desde 1552 hasta 1560 sólo tuvo él oportunidad de exponer la cuestión primera de la *Secunda Secundae* cuando empezaba a co-

¹⁶⁸ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Ibidem*, 92. Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *De Articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y la verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*: Scriptorium Victoricense 27 (1980) 121-141, 242-278; 29 (1982) 253-300.

¹⁶⁹ “Sobre la ficha completa del manuscrito, cf. BECKER, K. J., *Tradición manuscrita de las Prelecciones de Domingo de Soto*: Archivo Teológico Granadino 29 (1966)132.

rrer el año de 1539. Cuanto le tocaba exponer a él esta materia con el inicio del curso de 1547-1548, se hallaba entonces en Trento. E impartió las lecciones el sustituto, Diego de Chaves¹⁷⁰. Las mismas se hallan recogidas en el Ott. lat. 1051 (Biblioteca Apostólica Vaticana). Siendo Soto el catedrático de Prima se explicó esta misma cuestión primera al inicio del curso de 1559-1560. Tal exposición no la realizó el catedrático, fray Domingo, ya que él se había retirado en 1556 de la enseñanza activa. Aquella exposición del curso de 1559-1560 corrió a cargo Juan de la Peña y lo expuesto por este sustituto se halla recogida en dos manuscritos, tanto en el Ott. lat 1046 (Biblioteca Apostólica Vaticana), como en T 19 (Biblioteca General de la Universidad de Coimbra).

Existe sin embargo un segundo códice de Soto sobre las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae*. Tal es el Ms. 940 de la Biblioteca Nacional de México¹⁷¹, el cual sin fecha. Ahora bien, dado que Soto explicó esta materia solamente en 1539, ¿corresponde este códice mejicano a esta misma fecha? Y al respecto es preciso decir que el Ms. 940 contiene mucha más materia que el Ott. lat. 782, si bien es cierto tanto el uno como el otro discurren por la misma senda. Así las cosas, me inclino yo así las cosas a entender que, de los dos, uno de ellos es resultado resulta de lo expuesto por el catedrático en clase y esto lo asigno yo al Ms. 940, mientras que el otro, Ott. lat. 782, vendría a ser el que propio de Soto; es decir, lo que él escribía, mediante un secretario particular seguramente, antes de impartir la lección en el aula ante los alumnos¹⁷².

El manuscrito romano, Ott. lat. 782, que será el que se utiliza en este estudio, lleva anotados los números de las lecciones correspondientes. ¿Señala esto entonces que tal es el que expuso él en clase? No pienso que no se ha de extraer de este dato tal conclusión. Ello se explica simplemente por el hecho de que dictara ese texto al aquí llamado secretario particular cuando pensaba Soto impartir la lección de cada día. El cuerpo del texto de este manuscrito romano pertenece a la mano del escribiente o secretario. Y corresponden al mismo también la mayoría de las correcciones, se tratara de tachaduras o de añadiduras en el texto. Y esto pudo suceder debido a que, una vez hecha la lectura privada, pediría Soto al escribiente que le leyera lo escrito, tiempo que aprovecharía el profesor para cortar o aumentar; es decir, para realizar

¹⁷⁰ Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*. (Salamanca 1960) 111-113.

¹⁷¹ MÉXICO. Biblioteca Nacional. Ms. 940./ Descripción. Copia. Dificultad en la lectura./ Contenido. Fols. 1r-77v: In II-II, q. 1-q. 16; fols. 72r-96r, q. 17-q. 22; fols. 96r-204v, q. 23-q. 44; fos. 205r-212r, q. 47; fol. 112r, q. 52, a. 2; fol. 212v, “*in quaestionibus 54 et 56 nil est notandum*”./ autor. “2.º 2.ae S. Thomae a magistro Soto incipit” (fol. 1r)/ Fecha. No consta.

¹⁷² Esto lo digo yo debido a que se distingue la letra propia de Soto de la del llamado aquí secretario. El cuerpo del escrito pertenece a este secretario, incluso muchas de las correcciones; pero aparecen también en él notas de la mano de Soto. Se trata entonces de un manuscrito que fue corregido al final ciertamente por el mismo fray Domingo.

las correcciones. Pero es que hay además correcciones hechas por la propia mano de Soto. ¿Cómo podría explicarse esto? A mí me parece que, una vez que hubiera realizado fray Domingo su exposición en clase, volvería el tarde o temprano a leer privadamente el manuscrito y sería entonces cuando él se habría decidido a introducir algunas correcciones o variantes.

PALENCIA. Biblioteca del Cabildo de la Catedral. Ms. 13.

Descripción. En cuarto, copia, corrección en la escritura.

Contenido parcial, autor y fecha. Fols. 242r-253r: “*Relectio reverendi fratres Dominici de Soto magister de sensibus sacrae scripturae habita Salmanticae anno Domini nostri 1538*” (fol. 242r). Fols. 254r-265r: “*Relectio de catalogo librorum sacrae scripturae habita Salmanticae a nostro reverendissimo magistro fr. D. de Soto anno Domini 1537*” (fol. 254r). Fols. 266r-275r: “*Relectio rev. Fratris Dominici de Soto magistri circa primum sententiarum de sacro canone et eius sensibus habita Salmanticae anno a virgineo partu 1536*” (fol. 266r).

Además del Ms. 13 de Palencia¹⁷³. se hallan regidas éstas en otros dos, el Ms. 333-166 de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla y el Ms. 1.757 de la Biblioteca del Corpus Christi, también llamada del Patriarca, de Valencia¹⁷⁴. Escribía yo en 2009: “*Pero, ¿cuál de ellos [de los manuscritos de las relecciones de Soto] es la copia actual que más confianza merece? Quizás es el Ms. 13 de Palencia. Y ello se debe a que se basa el mismo en el propio escrito de fray Domingo, ése escrito antes de la impartición de la lección y sobre el que habría ido precisando él más su pensamiento, después incluso de impartidas las relecciones*”¹⁷⁵.

Preciso es asimismo este manuscrito, el cual contiene una exposición en el colegio de San Gregorio de Valladolid y pertenece a Bartolomé Carranza.

ROMA. Biblioteca Apostólica Vaticana. Vaticanus latinus 4645¹⁷⁶.

Descripción. En cuarto y claridad en la escritura.

Contenido. Fols. 1r-365v: In II-II, q. 1-q. 105 [de la cuestión 105 sólo existe el título: *De inobedientia* (Sobre la desobediencia). Se hallan en blanco los folios: 174r-175v, 229v-233v, 351v-396r. Hay cinco folios al final sin numeración].

¹⁷³ Se halla publicado la transcripción del texto original de estas tres *relecciones* del ms. 13 de Palencia. Cf. *Anales Valentinus* 70 (2009) 231-300.

¹⁷⁴ Sobre estos textos y su condición, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Sobre los comentarios de Domingo de Soto al artículo décimo (II-II, q. 1)*: *Anales Valentinus* 70 (2009) 225-231.

¹⁷⁵ JERICÓ BERMEJO, I., *Ibidem*, 225-231.

¹⁷⁶ Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La fe según los comentarios al Catechismo Christiano de Bartolomé Carranza*, O. P.: *Scriptorium Victoriense* 29, 1982, 33; GIL SOUSA, J. A., *La ecle-siología de Bartolomé Carranza de Miranda*. Toledo 1986.

Autor y fecha de composición: “*Incipiunt annotationes in 2am. 2ae. D. Thomae per reverendum patrem fratrem B. M. magistrum meritissimum, quas secundo edidit, et incepit eas legere in festo beatae Luciae*¹⁷⁷ anno Domini 1540, in collegio beati Gregorii”¹⁷⁸ (fol. 1r).

Los comentarios primeros a la *Secunda Secundae* los expuso por segunda vez B. M. [Bartolomé de Miranda; es decir, Carranza] dentro del curso de 1540-1541. Tal exposición tuvo lugar en el colegio de San Gregorio de Valladolid. Se propuso tratar Carranza en el artículo décimo “*si la Iglesia entera se equivoca o puede equivocarse en la fe; si puede errar el concilio; si se equivoca o puede equivocarse el Sumo Pontífice al redactar el símbolo en la determinación de la fe; si es el volumen de la Sagrada Escritura o el concilio general la regla infalible de la fe y de lo pertinente a la religión cristiana; si está la autoridad pontificia por encima de la del concilio o de si, por el contrario, son iguales la potestad pontificia y la conciliar*”¹⁷⁹.

De tanta importancia le debió parecer al futuro arzobispo de Toledo lo expuesto por él en Valladolid aquel curso de 1540-1541 que, debidamente trabajado, decidió entregarlo en Venecia a la imprenta, para que fuera conocido por en el mundo entero. Quedó publicado en 1546 bajo este título, *Quattuor controversiarum de auctoritate ecclesiae, de auctoritate scripturae sacrae et de auctoritate pontificis et conciliorum explicatio*¹⁸⁰. Digno de ser anotado aquí es el hecho de que, en la Biblioteca Vallicelliana de Roma, en el manuscrito K 44b, fols. 516r-536v se encuentran las *Additiones additas* [ad dictas] *quattuor controversias manuscriptorum* y que es una obra autógrafa de Bartolomé Carranza¹⁸¹.

¹⁷⁷ ¿No debería haberse escrito *Lucae* en vez de *Luciae*? Por supuesto, el curso solía comenzar por entonces en octubre y, precisamente, con el día de San Lucas (18). Es verdad que uno de los cursos comenzaba por el inicio de la *Secunda Secundae*. Ahora bien, no siempre se iniciaba la materia marcada para un curso por el día del evangelista. Se producía a veces algún retraso, por no haber terminado la materia que debía impartirse en el curso precedente. Nada extraña entonces que no se iniciara la explicación de la *Secunda Secundae* por el día de San Lucas (18 de octubre), sino por el día de Santa Lucía (13 de diciembre). Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *De Articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y la verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*: Scriptorium Victoriense 27 (1980) 121-141, 242-278; 29 (1982) 253-300.

¹⁷⁸ “Dan comienzo las anotaciones a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás por el reverendo padre fray B. M., maestro meritísimo, que acometió por segunda vez; y comenzó a leerlas en la fiesta de Santa Lucía [San Lucas?] en el año del Señor 1540, en el colegio de San Gregorio”.

¹⁷⁹ Cf. “In hoc articulo d. Th. movet multa dubia theologalia. Ita nos movebimus aliqua dubia. Primum est an ecclesia tota in traddendo ea que sunt fidei erret aut possit errare. 2um utrum etiam posit errare. 3um erit id quod d. Th. movet, utrum sumus pontifex in condendo symbolum, in determinando ea que sunt fidei, erret vel possit errare. 4um erit an regula infalibilis fidei et rerum pertinentium ad religionem christianam sit volumen sararum literarum aut concilium generale. 5um erit an autoritas pontificis sit supra autoritatem concilii vel contra, vel potestas pontificis et concilii sint equales. Hec definiendo sunt in hoc articulo”. Ott. lat. 4645, fol. 9r.

¹⁸⁰ Se utilizará aquí la reproducción que se hace en esta obra: *Ad sacrosancta concilia a Ph. LABBEO et G. GOSSARTIO edita apparatus alter, XIII.* (Venetiis 1728) 691-716.

¹⁸¹ Cf. GIL SOUSA, J. A., *La Eclesiología de Bartolomé Carranza de Miranda.* (Toledo 1986) 9-10.

Melchor Cano fue profesor antes de llegar a alcanzar la cátedra de Prima en la Universidad de Salamanca, de la cátedra mayor de Santo Tomás en la novísima Universidad de Alcalá.

BARCELONA. Biblioteca Borja de la facultad de Teología de San Cugat (Barcelona). Ms. B.

Descripción. Copia. Su lectura casi no presenta dificultad.

Contenido: Fols. 1-108, In II-II, q. 1-q. 33.

Autor y fecha de composición: “*Sequuntur annotationes in 2am. 2ae. S. Thomae prolectae a magistro Cano in complutensi Academia, et exorsus eas anno Domini 1544, 10 martii*” (fol. 1r).

Fue ciertamente desde la cátedra mayor de Santo Tomás de la Universidad de Alcalá desde donde, a partir del 10 de marzo de 1544, empezó a exponer Cano sus comentarios a la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. De esa exposición se conservan existen dos códices conocidos, el B (Biblioteca Borja) y el Vat. lat 4647 (Biblioteca Apostólica Vaticana)¹⁸². Aunque siguen los dos siguen los dos la misma ruta, debe reconocerse que aparecen diferencias las cuales llevan a pensar que, mientras el uno es el manuscrito personal de fray Melchor, es el otro el que recoge lo expuesto en clase.

Por lo que uno ha visto en ambos códices no se atreve a identificarlos como tales y a separarlos con absoluta seguridad. Se ha tomado aquí la decisión de utilizar el Ms. B. Se obra así por el hecho simple de que existen muchas más posibilidades de que se conozca el contenido del manuscrito romano y no se conozca en cambio el del barcelonés. Autores como K. Deuringer, F. Sánchez-Arjona y F. Casado Barroso conocieron ambos manuscritos, aunque sus preferencias ente el uno y el otro difieren¹⁸³.

Por mi parte, dejé escrito yo en 1983 que lo que uno y otro códice muestran acerca de la cuestión primera sobre la *Secunda Secundae*: “*Se advierte de salida que los dos manuscritos presentan entre sí gran semejanza en q. 5, a. 3; también la ofrecen en la última parte del artículo décimo de la cuestión primera. Se nota menor semejanza en los artículos 6, 7, 8 y 9 [de la cuestión primera] así como en una parte del artículo décimo*”¹⁸⁴. A esto me permití añadir: “*Se ha de advertir también que, cuando en los pasajes de los manuscritos existe semejanza, B*

¹⁸² ROMA. Biblioteca Apostólica Vaticana. Vaticanus Latinus 1647./Descripción. En cuarto, appell tela. Dificultad para la lectura./ Contenido. Fols. 1r-17v, título, prólogo e In II-II, qq. 1-166; fols. 117r-143r, In II-II, qq. 17-22; fols. 114r-226v; ffols. 127r-143v, In II-II, qq. 23-24./ Autor y fecha: “*Incipiunt annotationes in 2.am 2.ae divi Thomae. Incipit legi Compluti anno domini 1544, 10 martii, fratre Melchior Cano, primariae cathedrae gubernatore*” (fol. 14).

¹⁸³ Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Regula fidei et veritas fidei catholica. El artículo de fe según Melchor Cano*: Scriptorium Victoricense 30 (1983)280-281.

¹⁸⁴ JERICÓ BERMEJO, I., *Ibidem*, 281.

*desarrolla el tema con mayor amplitud, mientras el de la Vaticana se muestra propenso hacia la síntesis*¹⁸⁵.

En mucho hay que apreciar la exposición que el sustituto de Diego de Chaves realizó desde la cátedra de Vísperas mientras el catedrático, Domingo de Soto se encontraba en Trento.

ROMA. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ott. lat. 1051.

Descripción. En cuarto. Redacción en apariencia descuidada¹⁸⁶.

Contenido. Folios 2r, 3r: títulos. Fols. 4r-163v: In II-II, qq. 1-16. Fols. 163v-184v: In II-II, qq. 17-22. Fols. 184v-312v: In II-II, qq. 23-43. El folio 313 no es sobre la *Secunda Secundae*.

Autor: “*Scholia doctissimi viri fratris Didaci de Chaves Salmanticae*” (fol. 3r)

Fecha: “*Vamos a las escuelas este año 72 teólogos y ay frailes conventuales y asignados 196. Anno 1547*” (fol. 3r) “*Hactenus de materia caritatis ac perinde trium virtutum theologicarum. Deo gratias. Amen. Anno 1548, vigilia vigiliae assumptionis virginis Mariae*” (fol. 212v).

En la exposición Chaves al artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* se hace alusión a que determinadas enseñanzas impartidas por este sustituto no son de él. Se señala que ellas pueden ser de Vitoria, de Soto o de Cano. Y es muy elocuente lo que aparece escrito en el folio tercero, antes de que comience la exposición del artículo primero, cuestión primera: “*No los tengas en poco estos scriptos que son del Maestro Cano, que se los dio para que leyese por ellos y el lee por los de Soto y Victoria*” (fol. 3r). Al parecer esta enigmática sentencia debe entenderse partiendo del hecho de que Chaves tuvo ciertamente muy presentes en su exposición de aquel curso de 1547-1548 las enseñanzas de estos tres autores citados, hasta

¹⁸⁵ JERICÓ BERMEJO, I., *Ibidem*, 282.

¹⁸⁶ “In questo corso [1547-1548] comentò [Diego de Chavez] la 2a 2ae. Queste lezioni sono conservate nel *Cod. Ottob.* 1051. È di lettura assi difficile. La caligrafia è poco bella ed irregolare. Qualque punto avariato è illegibile. Ci sono molte postille e a volte sigue soproposte” MORI, E. G., *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez*. (Romae 1953) 102, nota 2. Cuando yo vi en 1573 este códice: Ott. lat. 1051 pensé que era ilegible, no era el único para mí ilegible por entonces. Había códices que, a todas las cosas que no quiere encontrar un lector de manuscritos del siglo XVI como agujeros borrones, tinta corrida, abreviaturas casi indescifrable, etc., la más termina era la de que, para conservar los folios del códice, se hubiera adosado a cada folio, vuelto y recto, sendos papeles supuestamente casi transparentes. Los mismo habían tomado un color ocre, hasta el punto que, protegiendo el folio, hacían la lectura prácticamente imposible. Y uno de ellos era el presente. Gracias a Dios que alguien me dijo que pidiera al bibliotecario que me limpiara el códice; es decir, que retirara de cada folio el papel supuestamente traslucido de protección. Y lo cierto es que eso me lo concedió el bibliotecario gentilmente. Tuve que esperar varios meses; pero, al fin, me lo dejó como yo quería. Ya no aparecía la letra tan enrevesada y, dada la práctica que ya tenía, no encontré grandes dificultades en la lectura.

el punto de estar él en posesión de los manuscritos de ellos. Merece la pena señalar aquí a este respecto lo que dice al respecto el italiano Mori: “*Diego de Chaves [...] fue amigo de Cano y fue su sustituto muchas veces en la enseñanza. Tuvo él a Báñez como su discípulo. [Fue él quien revisó el Comentario de Báñez a la Secunda Secundae, y tiene grandes palabras de elogio para el que fuera su discípulo.] Enseñaba en 1547-48 en Salamanca y, al parecer, debería haber explicado los textos de Cano, quizás usando también los de Vitoria y de Soto*”¹⁸⁷.

Cuando me vi obligado yo a exponer tiempo atrás la aportación propia de Chaves a la doctrina del artículo de fe¹⁸⁸, decidí atribuir a este autor únicamente lo que el mismo hubiera expuesto como propio. Pienso que fui muy atrevido al comportarme así. Quedó aquel capítulo mío sobre Chaves muy disminuido y no me complació lo que había hecho. Así, pienso hoy diversamente. Estimo que la exposición de Chaves, por supuesto aceptándose aquí que toma cosas desde estos tres autores, es grandiosa de verdad. Presentaré aquí la exposición toda como propia de fray Diego. De momento baste señalar ahora lo que se dice en el artículo décimo de esos otros autores: “*Haec lectio est magistri Cano loco Didaci de Chaves*” (fol. 37r). “*Estos doze religiones son del quaderno del maestro Cano y a lo que yo pienso fray Diego de Chaves lee por ellos, porque tanta sagrada escritura no es de otro*” (fol. 40r). “*Esta leccion es del quaderno del maestro Cano*” (fol. 43r). “*Todo esto es de Cano*” (fol. 44v). “*Esto es una leccion. Vide Cano que todo es del*” (fol. 49v).

Domingo de las Cuevas tuvo la inmensa suerte de comentar en el año 1551-1552 las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae*, sustituyendo al catedrático de Prima, Melchor Cano, presente en Trento.

VALENCIA. Biblioteca del Corpus Christi o del Patriarca. Ms. 20.

Descripción: En folio, claridad en la escritura y orden en la exposición.

Contenido. Fols. 1r-576v, In II-II, q. 1-q. 60.

Autor y fecha: “*Audivi anno 1551. Incipit 2.a 2.ae per fratrem Dominicum de Cuevas doctissimum*” (fol. 1r).

¹⁸⁷ “Diego de Chaves [...] fu amico di Cano e sostituì molte volte nell’insegnamento; ebbe Báñez fra suoi discepoli. [Fu revisore del Commento di Báñez alla 2a 2ae, ed a grandi parole di lode per il suo discepolo.] Nel 1547-48 insegnava a Salamanca e pare dovesse spiegare i testi di Cano; forse usando anche quelli di Vitoria e Soto”. MORI, E. G., *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez*. (Romae 1953) 102.

¹⁸⁸ “Diego de Chaves [...] fu amico di Cano e sostituì molte volte nell’insegnamento; ebbe Báñez fra suoi discepoli. [Fu revisore del Commento di Báñez alla 2a 2ae, ed a grandi parole di lode per il suo discepolo.] Nel 1547-48 insegnava a Salamanca e pare dovesse spiegare i testi di Cano; forse usando anche quelli di Vitoria e Soto”. MORI, E. G., *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez*. (Romae 1953) 102.

De Cuevas escribió F. Ehrle: “*Desempeñó [él] este puesto [de sustituto de Cano en el curso de 1551-1552] con honor, como nos lo prueban sus lecciones manuscritas, por lo menos hasta el 10 de julio de dicho año [1552]*”¹⁸⁹. Hecho digno de ser señalado es que este profesor permaneció muy cercano a Cano. Cuando Fernando de Valdés encargó sendas censuras a Domingo de Soto y a Melchor Cano sobre el catecismo de Carranza editado en 1558, quiso éste ponerse de acuerdo con aquél en orden incluso a entregar una censura común; pero, al rechazar Soto lo que se le proponía, buscó y encontró Cano a Domingo de las Cuevas, dispuesto a estampar su firma en la censura. Este detalle es por sí prueba sin más del prestigio en teología de la que gozaba ya este profesor ante Cano y ante la Inquisición Española. Sobre Cuevas escribió Ehrle que “*López le cuenta entre los famosos teólogos que salieron de este convento [de San Esteban de Salamanca]. Aquí tuvo [él] como maestro a Vitoria y acaso también a Domingo de Soto*”¹⁹⁰.

¹⁸⁹ EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 438.

¹⁹⁰ EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Ibidem*, 437.