

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

«La Escuela de Salamanca» de Juan Belda Plans

Cándido Pozo S.I.

Tras treinta años dedicados a investigaciones concretas sobre temas de historia doctrinal en la Escuela de Salamanca, el Profesor de Historia de la Teología en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, D. Juan Belda Plans, ofrece a los estudiosos un amplio volumen de conjunto¹. Ya hace años, como el autor recuerda en la introducción de su libro (p. XX), Melquiades Andrés había señalado que con respecto a la Escuela de Salamanca, a pesar de existir no pocos estudios particulares, faltaba «la monografía exhaustiva sobre la naturaleza, origen, vicisitudes, apogeo, decadencia, conexiones doctrinales y afectivas con otros movimientos y escuelas, expansión, influjo y desaparición» de dicha Escuela². Ésta es la carencia que el Profesor Belda se ha propuesto cubrir. Y todo lector de su libro tiene que reconocer lealmente que lo ha conseguido con creces. Por mi parte, desearía que estas líneas fueran para el autor, ante todo, una cordial felicitación y una expresión de sincera gratitud por una síntesis tan completa y por el excelente instrumento de trabajo que, con esta obra, ha puesto en manos de cuantos se interesan por el proyecto de renovación de la Teología que tiene su origen en Francisco de Vitoria y en Domingo de Soto, y que constituye el núcleo fundamental del Siglo de Oro de la Teología española.

El libro se abre situando la Escuela de Salamanca en el contexto histórico que la precede y sin el que sería ininteligible, y en el marco de las instituciones académicas que le son contemporáneas (c. 1). El autor pasa a continuación a elaborar críticamente la noción de Escuela salmantina y a proponer una cierta clasificación de los teólogos que, a la luz de las características propias de la Escuela, pueden considerarse

¹ *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI* (Madrid, BAC maior, 2000) XXIV-997 pgs.

² *La Teología Española en el siglo XVI*, t. 2 (Madrid 1977) p. 376.

miembros de ella; se da asimismo un catálogo de sus discípulos más ilustres y se informa del legado manuscrito de ella; las dos fases de la historia de la Escuela están bien señaladas y caracterizadas (c. 2). Un nuevo paso consiste en estudiar la doble herencia tomista y humanista que le darán fisonomía propia (c. 3). El capítulo siguiente (c. 4) está dedicado a presentar la figura del fundador de la Escuela, Francisco de Vitoria. Otro capítulo igualmente rico de contenidos (c. 5) estudiará a Domingo de Soto, como «cofundador» de ella. Al sistematizador del método teológico de la Escuela, Melchor Cano, se dedican dos capítulos (c. 6-7). Un nuevo capítulo muy amplio ofrece cuantos datos se conocen de los sustitutos en las cátedras de «Prima» y «Vísperas» de los maestros anteriormente reseñados, y de los continuadores de la Escuela (c. 8). El capítulo conclusivo (c. 9) expone la influencia de la Escuela de Salamanca en los ámbitos universitarios español y portugués, en el Colegio Romano, en otros centros europeos y en el ambiente universitario de la América española; influjos en el Concilio de Trento y en el Catecismo Romano (a mi juicio, es el Catecismo donde menos puede mostrarse esa influencia); difusión de las obras de los Maestros de la Escuela y influjo tanto en la estructuración de una ética de la conquista y colonización de América como en la moral económica (c. 10). Los apéndices ofrecen unas tablas cronológicas que ponen en relación las fechas más importantes en la historia de la Escuela con la historia general de España y de Europa, y una bibliografía muy completa y útil, que se extenderá a la Bibliografía propiamente dicha que cierra el volumen.

Creo que a través de estas consideraciones queda clara la valoración que me merece la espléndida monografía del Profesor Belda Plans. Al expresar a continuación determinados «desiderata», espero que aparezcan como testimonio del interés que me ha acompañado durante mi lectura. Naturalmente soy consciente de que muchas de mis sugerencias son discutibles, y de que corresponden a opciones que pueden no coincidir con las que el autor ha tomado, tan respetables o más que las que guían mi pensamiento en este campo.

El autor ha subrayado con justeza la importancia de la innovación de Vitoria ya en 1526, como catedrático de «Prima», al tomar como texto para sus clases la *Suma Teológica* de Santo Tomás en lugar de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y ha señalado bien cómo con ello se cambiaban muy radicalmente los planteamientos de los Estatutos de la Facultad: autor neutral para las cátedras fundamentales de «Prima» y «Vísperas», y posibilidad de que los alumnos completaran después su formación asistiendo a una de las tres cátedras menores (Santo Tomás,

Escoto y nominales) para asimilar una de las tres vías (p. 328). Se pueden señalar, como ya lo hizo Ricardo García Villoslada³ y como lo hace también el autor (p. 58-73), casos anteriores de utilización de la *Suma* como libro de texto. A mi juicio, habría que separar los casos de docencia de la *Suma* en Conventos importantes o en Estudios generales de la Orden de Predicadores, y aquéllos que tienen lugar en cátedras estrictamente universitarias. Un intento de clarificación de este punto falta tanto en Villoslada como en el autor (Cayetano y Pedro Crockaert usan la *Suma* dentro de la Orden; y no creo que Koellin lo haya hecho siempre en cátedras universitarias; p. 237). Ulteriormente se podría tal vez haber insistido en la permanencia que tuvo la opción de Vitoria, apoyado pronto desde la cátedra de «Vísperas» por Soto (a partir de 1532 en que empieza a enseñar tras haber ganado la oposición), frente a la transitoriedad de los casos anteriores a él, externos a los centros docentes dominicos. Para el afianzamiento del proceso es decisivo el apoyo que la preferencia de la *Suma* como libro de texto recibe de la naciente escuela jesuítica (el impulso procede del mismo San Ignacio y de las Constituciones; cf. 855, nota 110). Incluso psicológicamente gracias a la adhesión de los jesuitas la iniciativa perdía el aspecto de movimiento de los dominicos a favor del gran Doctor de su Orden. En todo caso, subrayaría más que la importancia de la iniciativa de Vitoria sólo se aprecia, si se advierte que ella desencadena un proceso que lleva ya en Salamanca al tomismo, de ser una de las «tres vías», la cual se enseñaba en una cátedra menor junto al escotismo y el nominalismo, a convertirse en el sistema teológico fundamental en la formación de los estudiantes, pues es así como llegaría a ser el sistema teológico prevalente en la Iglesia. La existencia de las «tres vías» había sido providencial en la historia de los Concilios de la Baja Edad Media y del mismo Concilio de Trento, ya que evitó una «filosofización» del dogma⁴. También ahora habría que señalar el papel providencial que tuvo el hecho de que el tomismo que se comenzó a impartir desde las cátedras, «neutrales» según los Estatutos de la Universidad de Salamanca anteriores a Vitoria, fuera precisamente un tomismo abierto.

Con respecto a Domingo de Soto, no creo que deba decirse de modo indistinto que en la cátedra de «Vísperas» haya explicado «toda la

³ *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)* (Romae 1938) p. 279-307.

⁴ Cf. C. POZO, *Dato revelado y formulaciones filosóficas: Estudios Eclesiásticos* 43(1968)21-22.

Suma y gran parte de la *Sentencias* de Lombardo» (p. 403), Soto explicaba la *Suma*; sólo al llegar al *Supplementum* tenía que recurrir a las *Sentencias* (cf. el cuadro que el autor hace en p. 417-418), pero porque el mismo *Supplementum* está tomado del comentario de Santo Tomás a las *Sentencias*. Cuando el autor supone que el prefacio de Soto a su obra *De natura et gratia* recoge «en esencia su discurso en defensa de la Teología Escolástica, habido en Trento en la Congregación General del 20 de mayo de 1546» (p. 455), entra en el terreno de una mera hipótesis. Para reflejar lo que fue aquel discurso habría preferido recurrir a la sola referencia segura que de él poseemos, al testimonio de Hércules Severoli⁵, a pesar del carácter muy sumario que ese texto tiene, y haber dejado al prefacio a *De natura et gratia* su propia índole de proyecto teológico en el umbral de una obra muy importante. La frase de Soto en el prefacio («id quod coram vestra sanctitate in publica Synodo declamavi») no me «parece aludir a que esta disertación es la misma que ya expuso en los debates tridentinos poco antes» (p. 459), sino más bien sugiere que es un texto distinto que vuelve sobre el tema que él trató anteriormente en el Concilio.

La riqueza que aparece en los dos capítulos dedicados a Cano, delata la mano de un gran especialista en el conocimiento de este teólogo, que en su obra *De locis theologicis* sistematizó el método de la Escuela de Salamanca. Los méritos de esta obra y la fisonomía de su método teológico están acabadamente expuestos por el autor. A Cano debemos no pocos progresos en metodología teológica que posteriormente pasaron a ser acervo común de los teólogos. Aunque se trate de un detalle terminológico, recuérdese la fórmula «definición *ex cathedra*» de la que parece ser creador (p. 743). Sin embargo, echo de menos una clarificación inicial sobre el tratado *De locis theologicis*, que no se puede poner en paralelismo con los *Loci communes theologici* de Melancton (p. 549, nota 157), quien usa la expresión en un sentido totalmente distinto. Para no referirme a la tesis doctoral de A. Lang⁶, baste citar su breve, pero luminoso, artículo en el «Lexikon für Theologie und Kirche», que distingue un doble uso de la expresión «lugar teológico» en la teología del siglo XVI⁷. Tanto Melancton, como desde el lado católico Juan Eck (*Enchiridion locorum communium*), con el título de «loci» escriben

⁵ *De concilio Tridentino commentarius*: CTr 1, 60.

⁶ *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (München 1925).

⁷ *Loci theologici*: Lexikon für Theologie und Kirche² 6, 1111.

obras sistemáticas en las que los «loci» concretos son referencia de sistematización, es decir, conceptos teológicos fundamentales en torno a los cuales puede construirse y, de hecho, el autor de la obra construye el sistema (por ejemplo, *iustificatio, gratia, peccatum, fides*), mientras que Melchor Cano, llamándolas «loci», recoge las fuentes de argumentación y enseña a utilizarlas. Para él los «lugares teológicos» son «tamquam domicilia omnium argumentorum Theologicorum, ex quibus Theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum inveniunt»⁸. También Vitoria había enumerado «aliqua loca communia argumentandi in theologia»⁹, es decir, había usado la expresión en el sentido con que después la emplearía Cano en su obra genial.

Comprendo -y podría decir también que comparto- las dudas del autor sobre la pertenencia estricta de Bartolomé Carranza a la Escuela de Salamanca (p. 165 y 169). Sin embargo, creo que habría que haberse ocupado de él y por cierto no sólo en la perspectiva de las acusaciones de Cano contra su Catecismo (p. 602-614, también p. 891). Por cierto, en los conflictos de Cano con Carranza (más en general en la vida conflictiva de Cano) doy mucha más importancia a su complejo carácter (en el sentido de J.I. Tellechea) que a la pertenencia de Cano a una diversa escuela de espiritualidad con respecto a Carranza (diversidad a la que tan fuertemente apelaba V. Beltrán de Heredia) (cf. p. 543-544); ese carácter hace más inteligible su conducta con respecto a su obispado de Canarias o la lucha por el provincialato que cierra su vida. En todo caso, para una comprensión adecuada del método de la Escuela de Salamanca habría que haber prestado mayor atención a la *Summa Conciliorum et Pontificum* de Carranza¹⁰. Se trata, si se me permite hablar así, del primer «Denzinger» que se haya publicado en la historia de la teología y con el éxito de haber alcanzado desde 1546 a 1781 treinta ediciones. Carranza aunque pensó inicialmente esta obra como instrumento de trabajo para los Padres de Trento, hizo que llevara, como pórtico, una carta previa de Pedro de Sotomayor (en este caso tenemos a un teólogo salmantino en sentido estricto) quien abre el campo de los

⁸ MELCHOR CANO, *De locis theologicis* 1, 3: *Opera*, t. 1 (Matriti 1764) p. 4.

⁹ Comentado la *Suma Teológica* 1, q. 1, a. 8, en un manuscrito que se conserva en el Convento de San Esteban de Salamanca; véase el pasaje en POZO, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca* (Madrid 1959) p. 54, nota 11.

¹⁰ Sobre esta obra cf. A. DUVAL, *La «Summa Conciliorum» de Barthélemy Carranza: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 41(1957)401-427.

destinatarios del libro y propugna que los estudiantes de teología unan la lectura asidua de Santo Tomás con la lectura de los Concilios¹¹.

A propósito de Domingo de Soto, alude el autor al nacimiento de lo que él llama la «Teología Moral Casuística» (p. 488); creo que habría sido preferible hablar del nacimiento de la Moral como disciplina autónoma, pues los casos de conciencia son sólo una parte de ella. En este proceso, el autor atribuye una influencia decisiva a la *Ratio studiorum*; a mi juicio habría que remontarse al mismo San Ignacio y a sus decisiones en la legislación. Pero es éste un tema cuyos datos históricos fundamentales creo haber expuesto en otra ocasión¹²; además sobre el conjunto del proceso que llevó a que la moral se estructura como disciplina autónoma, existe una excelente monografía de J. Theiner¹³.

A la formación de una ética sobre la colonización americana por parte de los teólogos de la Escuela de Salamanca, el autor dedica unas valiosas páginas (p. 920-924). Quizás hubiera valido la pena señalar cómo el hecho americano condujo a los teólogos de Salamanca a plantearse, en toda su gravedad, el problema de la salvación de los infieles, para el que propusieron soluciones tan liberales que provocaron la reacción del jesuita José de Acosta por temor a que la amplitud de las soluciones salmantinas hiciera decaer el entusiasmo misional¹⁴. Este aspecto obligaría a no considerar las relaciones de Acosta con la Escuela de Salamanca como meramente positivas (p. 886-887).

El lector de esta nota de presentación del libro del Profesor Belda advertirá, sin dificultad, que más allá de este pequeño grupo de «desiderata» u observaciones, es sumamente amplio el campo en que coincido plenamente con los desarrollos del autor, a quien deseo reiterar mis sentimientos de estima por el buen hacer de su trabajo.

¹¹ Cf. POZO, *Presentación*, en J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio* (Madrid 1983) p. 25.

¹² *San Ignacio de Loyola y la Teología*: ATG 53(1990)32-35.

¹³ *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin* (Regensburg 1970).

¹⁴ Cf. POZO, *Repercusiones del descubrimiento de América en el ambiente teológico de las Universidades de Salamanca y Alcalá*: ATG 58(1995)9-22.

Archivo Teológico Granadino 64 (2001) 343-344

JUAN N. VARGAS S.I., *Jesuitas andaluces en Hispano-América y Filipinas*. Biblioteca Teológica Granadina 33. Facultad de Teología. Granada 2000. 304 págs. ISBN 84-921632-4-0.

«El libro que presentamos reúne las biografías, más largas o breves esquemas, de 940 jesuitas andaluces que, abandonando su patria fueron a estas nuevas tierras de Ultramar a llevar la luz de Cristo»; tierras de América desde las actuales de Nuevo Méjico hasta las de Argentina y Chile, la Florida y las Filipinas. Abarca el período que se extiende desde 1566, en que entran los primeros jesuitas españoles en La Florida, hasta 1767 en que los jesuitas fueron expulsados de España y sus dominios. Años antes, en 1549, habían llegado al Brasil los primeros jesuitas, en vida todavía de San Ignacio.

El intento de jesuitas andaluces de ir a misionar en América lo había aprobado San Ignacio. Como recuerda el autor, «en 1555 el Virrey del Perú, Marqués de Cañete, pidió dos Padres que llevar consigo. Pareciple bien al Comisario en España, San Francisco de Borja, quien rogó al provincial de Andalucía que escogiera dos sujetos aptos. Borja comunicó todo a San Ignacio, y la respuesta fue generosa, a pesar de la escasez que había en España para tanta demanda. Pero no pudieron embarcar porque los navíos naufragaron trágicamente».

La investigación la ha hecho el autor a través de los libros que aparecen en la bibliografía; por ello no es exhaustiva la presentación de esos novecientos cuarenta jesuitas; no ha agotado el catálogo de todos los jesuitas andaluces que fueron a América. Pero es un trabajo imprescindible para toda investigación ulterior en este campo.

De la lectura de este catálogo biográfico se deduce fácilmente la talla de aquellos misioneros, cuya inmensa mayoría fue voluntariamente a América y Filipinas, y las virtudes heroicas que practicaron en servicio de los más pobres, los indios a quienes civilizaron y catequizaron realizando, sobre todo en la célebres reducciones del Paraguay, la obra social más grande y desinteresada que se ha conocido.

De cada uno de estos jesuitas andaluces indica el autor los datos y año de su nacimiento, de su ingreso en la Compañía de Jesús, de sus estudios y vida religiosa, de su expedición a las Indias, de sus principales destinos y ocupaciones en aquellas tierras, y de su muerte o últimas noticias de las que hay constancia. Normalmente se cita la fuente de

donde se han tomado esos datos. Obviamente es desigual la amplitud de datos biográficos de los jesuitas catalogados; pero gracias a este libro y a su autor quedan menos héroes anónimos entre esos misioneros andaluces.

Añade el autor al final del libro unas notas geográficas, que informan sobre los principales territorios y pueblos indígenas en los que desarrollaron su abnegado trabajo estos misioneros. Muy ilustrativa es la lista de estos andaluces jesuitas catalogados por las actuales provincias de Andalucía, sus ciudades y pueblos de los que eran originarios. También aporta el autor una antología de «Cartas, narraciones y aventuras apostólicas de los jesuitas andaluces en América hispana hasta 1767», tomadas de unas cuarenta cartas edificantes que se enviaban desde aquellas tierras a los superiores, y una enumeración de las tribus de América del Sur con las que convivieron esos misioneros; con ellos ha pretendido que nos «podamos formar una idea de la idiosincrasia de los indios, de la labor ingente de los misioneros y de las enormes dificultades que hubo que vencer para implantar en América el cristianismo».

No podemos menos de felicitar por este trabajo y agradecérselo al P. Juan Nepomuceno Vargas Vega S.I., jesuita andaluz, natural de Écija, que llevado de su amor a la Compañía de Jesús y de su afecto a sus paisanos andaluces, ha puesto ante nuestros ojos estos aleccionados ejemplos de religiosos que consagraron e inmolaron sus vidas en aras del bien sobrenatural de los hermanos menos favorecidos que habitaban en las tierras del ultramar español.