

LA ESCUELA DE SALAMANCA Y EL MÉTODO TEOLÓGICO DE MELCHOR CANO EN EL CONTEXTO DE LAS REFORMAS RELIGIOSAS ESPAÑOLAS DEL SIGLO XVI

THE SCHOOL OF SALAMANCA AND THE THEOLOGICAL
METHOD OF MELCHOR CANO IN THE CONTEXT OF THE
SPANISH RELIGIOUS REFORMS IN THE 16TH CENTURY

Mariano Delgado

Universidad de Friburgo (Suiza)

Resumen: *El artículo analiza primero el contexto teológico y espiritual de la España del Siglo XVI (humanismo, Escuela de Salamanca, persecución del criptoprotestantismo, diferentes tendencias espirituales, Inquisición, polémica dentro de la Orden de Predicadores entre los partidarios de Melchor Cano y los de Bartolomé Carranza con motivo del proceso inquisitorial a éste) y analiza después el nuevo método de la teología católica postridentina, fundamentado por Melchor Cano en su libro *De locis theologicis* (Salamanca 1563). Esa obra tiene aspectos de permanente actualidad, pero es también un ejemplo del “pensamiento de seguridad” de la teología católica contra el protestantismo.*

Palabras clave: *Humanismo, Escuela de Salamanca, criptoprotestantismo, Inquisición, Bartolomé Carranza, Melchor Cano, De locis theologicis.*

Abstract: *The article first analyzes the theological and spiritual context of sixteenth-century Spain (humanism, the School of Salamanca, persecution of crypto-Protestantism, different spiritual tendencies, the Inquisition, the controversy within the Order of Preachers between the supporters of Melchor Cano and those of Bartolomé Carranza on the occasion of the latter’s*

inquisitorial process) and then analyzes the new method of post-Tridentine Catholic theology, based on Melchor Cano's book De locis theologicis (Salamanca 1563). This work has aspects of lasting relevance and is also an example of Catholic theology conceived as a bulwark against Protestantism.

Keywords: *Humanism, School of Salamanca, crypto-Protestantism, Inquisition, Bartolomé Carranza, Melchor Cano, De locis theologicis.*

En 1517, el mismo año en que Martín Lutero publicó sus tesis en Wittenberg, se terminó en Alcalá de Henares la *Biblia poliglota Complutensis* bajo el patrocinio del cardenal Ximénez de Cisneros. En ella habían trabajado renombrados humanistas y filólogos bajo la dirección de Antonio de Nebrija. Erasmo, que se había negado a colaborar en el proyecto español, se apresuró a publicar su edición del Nuevo Testamento griego en 1516 con una versión de la Vulgata latina corregida por él mismo. Estos acontecimientos nos muestran que a principios del siglo XVI nos encontramos ante diversos planteamientos reformistas que tienen como denominador común el giro *ad fontes*, de vuelta a las fuentes, pero también el malestar hacia una escolástica bajomedieval que a menudo había degenerado en dialéctica estéril o sofistería. Cuando una casa se está desmoronando hay varias posibilidades: se puede optar por una nueva construcción sobre nuevos cimientos, como harán los protestantes en el curso de la dinámica de la Reforma con el principio de *sola scriptura* y el adiós a la teología escolástica, en la que, según ellos, la “ramera de la razón” hacía de las suyas; o se pueden apuntalar de nuevo los cimientos y renovar el edificio, como harán los teólogos españoles con la renovación del método escolástico. A continuación, esbozaré el carácter de la Escuela de Salamanca antes de abordar los tiempos difíciles de la España del siglo XVI y el nuevo método teológico de Melchor Cano junto con sus consecuencias.

1. LA ESCUELA DE SALAMANCA Y LA RENOVACIÓN DE LA ESCOLÁSTICA

No es casualidad que España se convirtiera en el centro de la renovación católica. Aparte del ya mencionado esfuerzo por asegurar científicamente el texto bíblico en las lenguas originales y la traducción al latín, en torno a 1500 se había producido en España una reforma del clero, especialmente de las órdenes mendicantes, impulsada por la Corona y que condujo a un florecimiento de la observancia original. De ahí salieron los protagonistas de la misión en el Nuevo Mundo. Con la fundación de la Universidad de Alcalá en 1499, Ximénez de Cisneros (1436–1517) había establecido un centro que pretendía combinar el humanismo y la escolástica renovada, aunque sin especial preferencia por Tomás de Aquino.

Esto se produjo más bien en el seno de la Orden de Predicadores, donde se entendió que había que unir una recepción innovadora del pensamiento de Tomás de Aquino con el giro humanista *ad fontes*. Pero esto no es una característica exclusiva de los dominicos españoles. También en Italia, a principios del siglo XVI, destacaron los dominicos Tomás de Vio Cayetano (1469–1534) y Francisco de Sylvestris de Ferrara (1474–1528), ambos maestros de la Orden, que se ocuparon intensamente de la teología del Aquinate: el primero escribió un comentario a la *Summa theologica*, mientras que el segundo lo hizo con la *Summa contra Gentiles*. La alta calidad y la rica recepción de estos comentarios queda atestiguada, entre otras cosas, por el hecho de que se añadieron a la “Editio Leonina” a petición del Papa León XIII.

Pero sólo en España encontramos una fuerte investigación sobre Tomás de Aquino con reflexiones sobre una renovación del método teológico. En su obra de referencia *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Martin Grabmann escribió: “La teología española del siglo XVI, surgida de la alianza de la escolástica con el humanismo cristiano, puede considerarse como el renacimiento y la continuación del apogeo de la escolástica medieval, sobre todo porque se concentró en explicar la *Summa theologica* de Santo Tomás de una forma adaptada a las necesidades eclesiásticas y teológicas de la época”¹. Consideremos ahora –sobre todo a partir de las recientes investigaciones²– las características de la renovación escolástica en la “Escuela de Salamanca”.

Aunque se discute si se puede hablar de una “escuela”, podemos entender por ello un movimiento teológico del siglo XVI y XVII que ve su tarea en la renovación de la teología de acuerdo con los nuevos tiempos. Se trata de tres generaciones de profesores de la Universidad de Salamanca, “todos los cuales consideran a Francisco de Vitoria como el artífice principal del movimiento y siguen los cauces de renovación teológica abiertos por él, hasta principios del siglo XVII”³. Los dominicos Francisco de Vitoria (1483–1546), Domingo de

¹ M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Friburgo i.Br., Herder, 1933, p. 145.

² Cf. especialmente M. Andrés MARTÍN, *La teología española en el siglo XVI*, 2 vols, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos [BAC], 1976; J. BELDA PLANS, *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000; M. A. PEÑA GONZÁLEZ, *La Escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al orbe católico*, Madrid, BAC, 2009; A. AZEVEDO ALVES y José Manuel MOREIRA, *The Salamanca School, Major conservative and libertarian thinkers* 9, Londres, Continuum, 2010; S. LANGELLA / R. RAMIS BARCELÓ (eds.), *Qué es la Escuela de Salamanca? Madrid, Sínderesis, 2021; Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, eds. F. Grunert, K. Seelmann, Frühe Neuzeit Bd. 68, Tübingen, Niemeyer, 2001; (reimpreso en 2011: Berlin, De Gruyter); F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, “Die Schule von Salamanca: Eine kritische Ortsbestimmung,” *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag*, eds. M. Schmidt / Idem, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, pp. 463–487.

³ J. BELDA PLANS, *op. cit.*, p. 157.

Soto (1494–1560) y Melchor Cano (ca. 1509–1560) son los tres grandes representantes de este movimiento, que, a principios del siglo XVII, por diversas razones que no podemos tratar aquí en detalle, perderá la frescura y originalidad de sus inicios y mutará de nuevo en una dialéctica estéril, como nos muestra la “Disputa sobre la gracia”. Ignaz von Döllinger escribió en 1863 este epitafio sobre la escolástica tardía española:

En el siglo XVII se produjo de nuevo un gran cambio. En España, que había mantenido a distancia y en parte expulsado al protestantismo, se renunció de nuevo a los estudios exegéticos, eclesiásticos y patrísticos y a su conexión con la teología dogmática y se volvió a la escolástica sin historia ni crítica. Fue una metafísica y dogmática ecléctica, pero predominantemente aristotélico-tomista, la que construyeron Báñez, Suárez, Vázquez, el último destello de una lámpara ya apagada, y seguida por la noche y la oscuridad, pues a partir de entonces en España la ciencia pereció a manos de la Inquisición, para nunca más revivir allí⁴.

La escuela fundada por Vitoria tenía, en efecto, un espíritu diferente.

La primacía de Vitoria está fuera de toda duda. Él, que había estudiado en París a principios del siglo XVI y se había percatado allí del nuevo interés por Tomás de Aquino, fue quien introdujo por primera vez la *Summa theologica* como nuevo libro de texto cuando comenzó a dar clases en Salamanca en 1526, relegando a un segundo plano las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Su actividad no está desprovista de una cierta tragedia académica, pues no preparó ninguna obra para la imprenta, y no conservamos manuscritos originales suyos, sólo diversas copias de sus oyentes. Pero su reputación como profesor fue legendaria incluso en vida. Ciertamente, otros como Domingo de Soto publicaron profundas obras estándar de teología católica, de modo que se acuñó el dictum, “*qui scit Sotum, scit totum*”, pero ninguno obtuvo los laureles que recibió Vitoria. Melchor Cano, su sucesor en la cátedra de prima de Salamanca, dirá reverentemente de él: “Bien podrá ser que alguno de los discípulos del Maestro Vitoria llegue a saber tanto como él, pero diez juntos de los más aventajados no tendrán la profundidad y claridad de su ingenio”⁵. En otro lugar Cano comenta sobre él: “Su agudeza, elegancia y delicadeza en las *Disputationes* fueron tales que, si hubiera escrito para los franceses, los alemanes o los italianos, la escolástica no estaría tan deprimida entre estos pueblos”. Cano piensa que la baja estima en que se tenía a la escolástica en estos países provenía no poco del hecho de que, a diferencia de Salamanca, se escribían “tratados toscos y desabridos, acerca de cuestiones de mala calidad,

⁴ J. FINSTERHÖLZL, *Ignaz von Döllinger. Wegbereiter heutiger Theologie*, Graz, Styria, 1969, p. 237.

⁵ J. BELDA PLANS, *op. cit.*, p. 174.

todavía peor desarrollados y además pésimamente argumentados y resueltos”⁶. Resumamos algunas de las características de la Escuela de Salamanca:⁷

(1) Se trata de un nuevo método teológico que pretende equilibrar la teología positiva y la especulativa; del humanismo se toma el giro hacia las fuentes, pero de la escolástica el carácter de la teología como ciencia de la fe, la relación de la fe con la razón y la integración eclesial de la teología, es decir, la adscripción a una comunidad y tradición de fe.

(2) La tradición escolástica, e incluso los escritos de Tomás de Aquino, no se leen o comentan de forma “doctrinaria,” como si tuvieran el carácter de la Sagrada Escritura; se trata más bien de un tomismo creativo e innovador que se orienta hacia Tomás y al mismo tiempo se toma la libertad de contradecirlo si es necesario.

(3) Se trata de una teología con una sensibilidad especial para las cuestiones de la época en la Iglesia y el Estado: cuestiones centrales de las controversias del siglo XVI como la relación entre naturaleza y gracia, el papel de la Sagrada Escritura o el significado de la eucaristía se tratan igual que las relativas al poder del Papa y los concilios, la legitimidad del dominio español en el Nuevo Mundo, la guerra justa y el derecho de resistencia, la magia y la religiosidad popular o el orden económico correcto. En todas las cuestiones de conciencia de la época, los teólogos escolásticos reivindican su autoridad doctrinal. Vitoria lo expresa así al comienzo de su relección *De potestate civili* de 1528: “El oficio y cometido del teólogo abarca tanto que ningún argumento, ninguna controversia, ningún asunto parecen quedar fuera de la profesión y objeto de atención del teólogo”. Pues la teología era para él “la primera de todas las disciplinas y estudios en el mundo”⁸. Cano lo dice así: “la ciencia teológica, aunque principalmente verse sobre Dios mismo, se ocupa no obstante muchísimo de los hombres y de los asuntos humanos”⁹. Esta sensibilidad por las cuestiones de la época procede, por una parte, de la concentración en el comentario de la II-II de la *Summa theologiae* de Santo Tomás y, por otra, del *kairós* del siglo XVI: la teología no podía sustraerse a ciertas cuestiones y las demás ciencias (filosofía, historia, politología y economía) aún no se habían emancipado de ella para poder tratarlas de forma secular.

⁶ La obra *De locis theologicis* se encuentra en su versión original latina en: *Melchioris Cani Opera*, ed. H. Serry, Bassani, Remondini, 1746; recientemente ha aparecido una accesible traducción al español: Melchor CANO, *De locis theologicis*, ed. J. Belda Plans, Madrid, BAC, 2006. Los números de página en árabe se refieren siempre aquí a la edición española, mientras que libro y capítulo (se) refieren también a la latina, aquí Melchor CANO, *De locis theologicis*, 708 (XII, 4).

⁷ Cf. J. BELDA PLANS, *op. cit.*, p. 185.

⁸ FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de potestate civili, Estudios sobre su filosofía política*, ed. J. Cordeiro Pando, CHP segunda serie 15, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas [CSIC], 2008, p. 7 (prólogo).

⁹ Melchor CANO, *De Locis*, p. 670 (XII, 1).

(4) Se trata de una teología que, con toda su atención a Tomás de Aquino, abandona la estructura de la *quaestio* y se acomoda al gusto humanista del Renacimiento: dividiendo las obras en libros y capítulos que estructuran mejor la materia, y esforzándose por un latín culto y un estilo fluido, salpicado de referencias a la Sagrada Escritura y a las demás autoridades de la teología católica, pero también a autores de la antigüedad pagana. Sin embargo, los teólogos de Salamanca no son humanistas en el sentido del humanismo “filológico” de estudiar el texto bíblico o los Padres de la Iglesia en las lenguas originales y corregir malas traducciones e interpretaciones.

(5) Y, por último, se trata de una teología que tiene que posicionarse en el mundo católico del siglo XVI, especialmente en España, y que sólo llega a una metodología madura tras el giro espiritual de la década de 1550 con la obra *De locis theologicis* (1563) de Melchor Cano.

2. TEOLOGÍA EN TIEMPOS RECIOS

El protestantismo era la espada de Damocles en la España del siglo XVI porque se asociaba no sólo con la “herejía alemana,” sino también con la sedición y los movimientos subversivos. Se percibió especialmente como una amenaza tras el descubrimiento casi casual en 1557 y 1558 de conventículos de simpatizantes con el protestantismo en Sevilla y Valladolid. El descubrimiento se debió a la detención del arriero terracampino Julianillo (Julián Hernández) en Despeñaperros con muchas obras de autores protestantes y también con ejemplares de la traducción del Nuevo Testamento de 1556 del calvinista Juan Pérez de Pineda. Después fue fácil tirar del hilo y arrestar a los receptores de la “peligrosa” mercancía. Esto condujo a una decepción general, pues se tenía en el propio patio trasero el problema que se combatía en Europa. Se temen situaciones “como en Alemania”, si no se pone pronto un remedio radical. Desde el monasterio de Yuste, Carlos V escribe a su hija Juana, regente en Valladolid, y también a su hijo y sucesor Felipe II, que se encontraba todavía en Bruselas, que se proceda contra el atrevimiento de esos “piojosos [...] con mucho rigor y recio castigo”¹⁰. El Gran Inquisidor Fernando de Valdés pone la maquinaria en marcha. La crónica cuenta que el 21 de mayo de 1559 en Valladolid, después de un sermón del dominico Melchor Cano y en presencia del infante Don Carlos, fueron condenadas 14 personas a la hoguera, mientras que 16 fueron reconciliadas. El 24 de septiembre de 1559 fueron quemados en Sevilla 19 herejes (uno de ellos “in effigie”) y hubo siete reconciliados. Después de que Felipe II regresara a España, tuvo lugar el 8 de octubre de 1559 en Valladolid y en su presencia otro Auto de fe con la condena de doce personas a la hoguera y la reconciliación de dieciocho. Hay que nombrar además el

¹⁰ Cf. J. I. TELLECHEA IDÍGORAS, *El arzobispo Carranza y su tiempo*, 2 vols, Madrid, Guadarrama, 1968, 2:232–34, aquí p. 233.

Auto de fe del 22 de diciembre de 1560 en Sevilla con la quema de diecisiete personas (entre ellas el Julianillo, y tres “in effigie”) y la reconciliación de treinta y siete. Marcel Bataillon ha escrito que a causa del paroxismo reinante fueron quemadas personas, “que, algunos años antes, hubieran expiado su culpa con penitencias de corta duración”¹¹.

Esta apreciación se puede ilustrar con el destino de Juan Gil, más conocido como Doctor Egidio. Falleció en su casa de forma natural en noviembre de 1555 (o a principios de 1556), pero en 1560 fue uno de los quemados “in effigie” en Sevilla. Había sido canónigo de la catedral hispalense con el oficio de predicador. Gracias a su buena fama, Carlos V lo había propuesto 1549 para obispo de Tortosa. Pero poco después fue arrestado por la Inquisición, pues había sido denunciado como “luterano”. Por eso se le tiene por el protoprotés-tante español, aunque su pensamiento fuera más bien una mezcla de erasmismo, valdesianismo y alumbradismo con algún tinte luterano. Una comisión teológica, a la que pertenecían los dominicos Domingo de Soto y Bartolomé Carranza, propuso que abjurara de algunas opiniones, antes de quedar en libertad después de una leve pena. La abjuración tuvo lugar el 21 de agosto de 1552 en la catedral de Sevilla. Fue condenado a un año de prisión, que no cumplió del todo y pudo pasar en un convento. A mediados de 1553 fue repuesto en su canonjía, aunque sin poder predicar. Pero bajo el choque emocional del descubrimiento de los criptoprotés-tantes en 1557–1558, a los que pertenecían algunos de sus amigos, el Inquisidor Valdés lo consideró “padre del protestantismo sevillano.” Los criptoprotés-tantes de Sevilla pasaron a ser “apasionados adeptos y correligionarios del Doctor Egidio, del que han tomado el lenguaje, los errores y la falsa doctrina”¹².

Pero en España también se conocían otros peligros en materia religiosa, que no eran menos preocupantes.

(1) Por un lado, están los *alumbrados*, también llamados *iluminados*. Eran sobre todo laicos (a veces también sacerdotes) que asumían que todo el mundo estaba llamado a la perfección espiritual, pero abogaban por alcanzarla mediante la oración interior y la iluminación privada al margen de la mediación eclesiástica sacramental. Se agrupaban sobre todo en torno a *beatas* o mujeres que tenían una especial atracción espiritual. Solían ser *conversos* o cristianos nuevos que utilizaban la lengua vernácula en asuntos espirituales y se consideraban más perfectos que los cristianos viejos; estos últimos, al fin

¹¹ Cf. M. BATAILLON, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1986, p. 709; primera edición francesa: *Erasmus et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Paris, Droz, 1937.

¹² Cf. *Gran Enciclopedia Aragonesa*, s.v. “Juan Gil,” consulta del 8 agosto, 2019, http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=6299; M. DELGADO, “Sevilla,” “Dr. Egidio,” en *Europa Reformata. Reformatiionsstädte Europas und ihre Reformatoren*, eds. M. Welker, M. Beintker, A. de Lange, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2016, pp. 365-374.

y al cabo, asociaban la perfección espiritual con los votos religiosos y la vida monástica. Para los *alumbrados*, el amor “puro” a Dios, que no brota ni de la esperanza del cielo ni del miedo al infierno, era la meta, y ésta podía alcanzarse por la providencia de Dios en cualquier estado. Tras el proceso y el Edicto de Toledo de 1525 (el edicto sistematizó la doctrina de los *alumbrados* y creó el Iluminismo a partir de un movimiento muy heterogéneo), se les consideró derrotados, o al menos un peligro “controlado”; no obstante, la Inquisición en la España de los siglos XVI y XVII tendió a equiparar toda renovación espiritual con el Iluminismo.

(2) Luego están los *erasmistas*. En su mayoría eran laicos cultos o clérigos con primeras órdenes. Compartían con *alumbrados* y protestantes la vocación de todos a la perfección y la crítica del monacato que Erasmo formuló audazmente con la famosa frase “*monachatus non est pietas*.” Al mismo tiempo, fueron una seria competencia para los teólogos escolásticos. Eran, por así decirlo, representantes de una “teología liberal” *avant la lettre* y acudían a las fuentes: a la Biblia hebrea y griega, a los Padres de la Iglesia y a los filósofos antiguos. Cultivaban la retórica y escribían un latín elegante y pulido. Atacaban a los teólogos escolásticos por considerarlos pensadores rancios, además de la vida religiosa, la jerarquía, el celibato, el carácter sacramental del matrimonio y la práctica del culto católico; este último se consideraba algo pagano y rabínico. Como ideal cristiano, incluso frente al peligro turco, propugnaban una irénica *Philosophia Christi* inspirada en el Sermón de la Montaña del amor al enemigo. Eran optimistas antropológicos, irénicos, elitistas y moralistas de la república internacional de eruditos, no santos ni místicos. A veces atraían a muchos, pero apenas despertaban entusiasmo, pues su lectura a menudo reseca el alma o el celo apostólico. Ignacio de Loyola cuenta que el celo en él se volvió tibio en cuanto empezó a leer el *De milite christiano* de Erasmo, que alcanzó siete ediciones en España entre 1525 y 1530; y que la tibieza aumentaba cuanto más lo leía. Así que decidió dejar de leer los escritos de Erasmo. Más tarde, permitió a los miembros de la Compañía de Jesús leerlos sólo con gran cautela y todo tipo de precauciones¹³. En Erasmo, Ignacio echó probablemente de menos ese amor por la Iglesia real *malgré tout*, ese *sentire ecclesiam* de los místicos católicos.

(3) Estaban también los *escritores espirituales y místicos*, sobre todo franciscanos y jesuitas, pero también sacerdotes seculares como Juan de Ávila y dominicos como Luis de Granada. Escribían en lengua vernácula para alimentar espiritualmente el anhelo religioso de los laicos, sobre todo de las mujeres; sus obras alcanzaban grandes tiradas porque se ajustaban a la tendencia de la época; vulgarizaban la buena teología en guías espirituales, pero también en

¹³ Cf. *Vita Ignatii Loiolae... a Petro Ribadeneira...*, Ingoldstadt, David Sartorius, 1590, I, XIII. Edición moderna en P. de RIBADENEYRA, *Historias de la contrarreforma*, Madrid, Editorial Católica, 1945, p. 83.

introducciones a las principales piezas de la catequesis cristiana (Credo, Decálogo, Padre Nuestro, Sacramentos); a diferencia de protestantes, *alumbrados* y humanistas, no criticaban la vida monástica o religiosa ni la práctica del culto católico como tales, sino sólo los abusos; pero también defendían la lectura de la Biblia en lengua vernácula y animaban a todos, también a los laicos y a las monjas, a practicar la oración interior o contemplativa.

(4) Finalmente, otro grupo fue encarnado paradigmáticamente por el dominico Bartolomé Carranza, teólogo tridentino y arzobispo de Toledo. Era el más peligroso para los guardianes de la ortodoxia escolástica. Porque Carranza era un teólogo académico de alto rango y líder eclesiástico, pero en muchos puntos era de la opinión de los escritores espirituales y místicos. Comprendió los signos de los tiempos y quiso mediar entre la teología escolástica y el anhelo religioso del pueblo. Sabía que en la época de la imprenta había una clase culta entre los laicos, sobre todo entre las mujeres, que demandaba un sólido alimento espiritual en lengua vernácula. Por ello defendió la traducción de los libros centrales de la Biblia (Evangelios, Hechos de los apóstoles, Epístolas de San Pablo, Libros sapienciales) a la lengua vernácula, la vocación universal a la perfección y la oración interior. Con su obra *Comentarios sobre el catechismo Christiano* (1558), presentó una introducción al cristianismo en castellano, de fácil acceso, que podía ser leída con mucho provecho por los laicos.

(5) Frente a estas tendencias, teólogos como Vitoria y Cano abogaban por un aristocratismo escolástico, según el cual la teología como *sacra doctrina* era cosa de expertos académicos, no del pueblo llano, ni mucho menos de las mujeres; recelaban de la literatura teológica y espiritual en lengua vernácula, pues sólo causaría confusión en el pueblo y malestar en la Iglesia y en la sociedad; también despreciaban a los humanistas como hombres que sabían más de filosofía y filología que de teología¹⁴. Y esperaban que los estudiantes de teología estudiaran concienzudamente la teología escolástica y la Sagrada Escritura, en lugar de dedicarse a los ejercicios espirituales o a la oración interior. Vitoria, por ejemplo, comentaba irónicamente que la verdadera contemplación era la lectura de la Escritura, la verdadera sabiduría su estudio; pero aquellos que no tenían capacidad para el estudio debían dedicarse más bien a la oración¹⁵.

Las condenas de los criptoprotestantes fueron acompañadas de un aislamiento voluntario de España que se veía como una “ciudadela sitiada.” Una de las primeras medidas fue la intensificación de la censura del libro. El 7 de septiembre de 1558, Felipe II firma una Sanción Pragmática sobre la impresión

¹⁴ Para Melchor Cano, *De locis theologicis*, 555 (IX, 2), el humanista Juan Ginés de Sepúlveda, por ejemplo, era “famoso en el arte de la retórica” pero más bien “aficionado a la teología”.

¹⁵ FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la secunda secundae de Santo Tomás*, Salamanca, Biblioteca de teólogos españoles, 1952, 6:312 (comentario a la q.182, a.4).

de libros y el control de estos, que es la medida censorial más importante en la historia de la Inquisición Española.

El 17 de agosto de 1559, Valdés publica un Índice que conduce a la confiscación y quema de muchos libros. Entre ellos se encuentran todas las traducciones de la Biblia o de algunos de sus libros en romance, muchas obras de autores protestantes, algunas de Erasmo y de sus adeptos Alfonso y Juan de Valdés, las *Institutiones*, que se tenían por obra del místico renano Juan Tauleiro OP, e incluso algunas obras espirituales en romance de místicos españoles como Francisco de Osuna OFM, Juan de Avila, Francisco de Borja SJ y Luis de Granada OP. Especialmente grave fue la prohibición de la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas, pues los libros de los autores espirituales españoles pudieron reimprimirse pocos años más tarde con algunas correcciones sobre la oración interior.

El 21 de agosto, la Inquisición mandó apresar al mismo arzobispo de Toledo, el dominico Bartolomé Carranza, al que su cohermano Melchor Cano en un parecer sobre su obra *Comentarios sobre el catechismo Christiano* había tildado de sospechoso de luteranismo y de alumbradismo. Y el 22 de noviembre, la Corona ordena a los españoles que estudian fuera regresar a España dentro de cuatro meses, con excepción de los que estaban inscritos en Bolonia, Nápoles y Coimbra. Esta medida será levantada poco después, pero muestra bien la "histeria" que reinaba por entonces en España.

Marcel Bataillon habla de una "especie de cordón sanitario para salvarse de alguna terrible epidemia"¹⁶, y, olvidándose de la crisis del modernismo a principios del siglo XX, de una conmoción que no encuentra parangón en la historia de la Iglesia Católica. Teresa de Jesús, más comedida, habla simplemente de "tiempos recios"¹⁷. Y no está sola con esa apreciación. Teólogos y místicos, vigilantes de la ortodoxia y reformadores, han vivido esos tiempos como muy peligrosos. Melchor Cano, por ejemplo, figura principal del giro espiritual, cita a Virgilio: "*Tempora adeo sunt periculosa ut etiam tuta timeamus*" (Estos tiempos son tan peligrosos que debemos temer toda clase de cosas)¹⁸. Y lo mismo piensa Domingo de Soto.¹⁹

La importante presencia de literatura protestante en España, a pesar de los controles, se desprende de los inventarios de la misma Inquisición. En el de los libros confiscados en Sevilla, y guardados bajo siete llaves "por si

¹⁶ Marcelo BATAILLON, *op. cit.*, p. 720.

¹⁷ SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Madrid, BAC, 1997, V 33,5.

¹⁸ Mel. Andrés MARTÍN, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Madrid, BAC, 1994, p. 271.

¹⁹ Cf. J. I. TELLECHEA IDÍGORAS, *El arzobispo Carranza*, 2:256s.

fueran necesarios cómo probar otros errores²⁰, se encuentran muchas obras de Lutero, de Bullinger, Zwingli, Calvino, Ökolampad, Bucero, Melanchthon y Bibliander, por nombrar tan sólo a los autores más importantes.

Lo que la Inquisición entendía por “luterano” se puede deducir de las actas de los procesos y de las sentencias, así como de los pareceres de los calificadores y censores. Un buen ejemplo es la lista de los errores de las personas condenadas en Valladolid en 1558 y 1559, hecha por famosos teólogos como Andrés Pérez, Domingo de Soto, Melchor Cano, Alonso de Orozco y Rodrigo Vadillo²¹. La gama va desde la justificación sólo por la fe hasta el rechazo de los votos religiosos y de la devoción a los santos, del purgatorio, de ritos como el ayuno cuaresmal o la misa frecuente y la liturgia de las horas; también cuenta el tener al Papa por el Anticristo, o afirmar que los laicos casados o todo el pueblo cristiano pueden consagrar, porque todos son sacerdotes, etc. Pero estos “errores luteranos” no se encontraban así en ninguna obra y en ningún sermón de los condenados, sino que se desprenden de los interrogatorios de la Inquisición durante los procesos, en los que, en caso de duda, las respuestas de los acusados se interpretaban contra ellos bajo la sospecha de luteranismo²².

3. PARECER DE CANO SOBRE LA OBRA DE CARRANZA COMO EXPRESIÓN DEL GIRO ESPIRITUAL

Hasta 1552, Cano tuvo una fase en la que también él estuvo influido por Savonarola; pudo sacar algún provecho de la literatura espiritual en lengua vernácula y por ello tradujo al castellano la obra espiritual del dominico toscano Gian Battista di Crema *Vittoria di se stesso* tras el compendio de Serafino di Fermo²³. Cano cambia de opinión debido a los acontecimientos de su tiempo, lo que podría explicar la radicalidad de sus juicios. Tanto su parecer de 1559 sobre la obra de su cohermano Carranza como su propia obra *De locis theologícis*, publicada póstumamente en 1563, han de entenderse, entre otras cosas, como expresión del giro espiritual e intelectual que se produjo en España entre la segunda y la tercera sesión del Concilio de Trento²⁴. Como ha escrito

²⁰ E. H. J. SCHÄFER, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrhundert*, 3 vols., Aalen, Scientia, 1969 [1902], 2:392–400.

²¹ Cf. *ibid.*, 3:88–101.

²² Para ejemplos parecidos de la Inquisición y Lutero en el mundo novohispano cf. Alicia MAYER, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, Fondo de Cultura Económica [FCE], 2008, pp. 145–83.

²³ La traducción de Cano (Victoria de sí mismo) apareció en Valladolid en 1550, cf. una edición moderna en: Melchor Cano, Domingo de Soto, Juan de la Cruz, *Tratados espirituales*, ed. V. Beltrán de Heredia, Madrid, Editorial Católica 1962, pp. 24–74.

²⁴ La versión española del parecer puede encontrarse en: Fermín CABALLERO, *Conquenses ilustres*, vol. 2, Melchor Cano, Madrid, Oficina tipográfica del Hospicio, 1871, pp. 536–615;

Bataillon, para comprender la ideología del giro de los años cincuenta no hay mejor documento que este parecer polémico y a la vez lleno de ironía que reprocha a Carranza utilizar el lenguaje ambivalente de alumbrados y luteranos (cincuenta veces lo tilda de alumbrado y veinte de luterano). Cano lo firma junto a su cohermano Domingo de Cuevas, pero no hay duda de que él era el principal autor. Pues ya antes del parecer, Cano habría dicho que Carranza era “más hereje que Lutero”²⁵. En el parecer, el libro de Carranza se clasifica como “muy poco católico”²⁶.

El encargo del Inquisidor Valdés fue juzgar las afirmaciones de Carranza con todo rigor (*in rigore ut iacent*), es decir, que en caso de duda debían interpretarse contra el autor o a favor de la sospecha de herejía o heterodoxia. Con este método se puede hacer herejes, aunque sus obras, leídas con cierta simpatía, se encuentren dentro de un pluralismo teológico legítimo. En un juego

la versión latina se imprimió en: J. SANZ Y SANZ, *Melchior Cano. Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y sus escritos*, Monachil-Madrid, Santa Rita, 1959, pp. 481-538. Sobre el parecer de Cano y su principal obra teológica, véase: G. FRANK, *Topische Dogmatik im Zeitalter der Konfessionalisierung: Philipp Melancthon, Wolfgang Musculus, Melchior Cano*, en *Philipp Melancthon: Lehrer Deutschlands, Reformator Europas*, ed. I. Dingel y A. Kohle, Leucoorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 13, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2011, pp. 251-70; J. A. GARCÍA MARTÍNEZ, “Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Loci Theologici von Melchior Cano”, Tesis doctoral, Hochschule für Philosophie, München, 2005; B. HOGENMÜLLER, “Über die Orte der Theologie (De locis theologicis): Melchior Cano, Gaspard Juénin, Girolamo Buzi, Johan Opstraet und Benedict Stattler”, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Neue Folge 36 (2012) 169-184; Idem, “Cano und Carranza. Studien zur Authentizität von Melchior Canos Gutachten zu den ‘Comentarios al Catechismo christiano’ (1558) des Bartolomé Carranza”, *Theologie und Philosophie* 87 (2012) 18-24; E. KLINGER, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg u.a., Herder, 1978; Idem, “En ocasión de los 500 años del nacimiento de Melchior Cano”, *Ciencia Tomista* 137 (2010) 373-379; U. HORST, “Die Loci Theologici Melchior Canos und sein Gutachten zum Catechismo Christiano Bartolomé Carranzas”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36 (1989) 47-92; B. KÖRNER, *Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre*, Graz, Styria, 1994; A. LANG, *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte*, Münchener Studien zur historischen Theologie 6, München, Kösel & Pustet, 1925; P. PENA BÚA, *Las fuentes de la teología en Felipe Melancthon: su doctrina sobre los lugares teológicos comparada con la doctrina católica de Melchior Cano y la tradición medieval*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2007; J. TAPIA, “La vida y la obra de Melchior Cano, marco de su reflexión teológica,” *Anthologica annua* 35 (1988) 11-76; Idem, *Iglesia y teología en Melchior Cano (1509-1560). Un protagonista de la restauración eclesial y teológica en la España del siglo XVI*, Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica: Monografías 31, Roma, Iglesia Nacional Española, 1989; P. WALTER, “Melchior Cano, De locis theologicis (1563)”, en *Handbuch der Bibelhermeneutiken: von Origenes bis zu Gegenwart*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2016, pp. 507-518; idem, “Philipp Melancthon und Melchior Cano: zur theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre im 16. Jahrhundert”, en *Syngrammata: gesammelte Schriften zu Humanismus und Katholischer Reform*, eds. P. Walter y G. Wassilosky, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Supplement 6, Münster. Aschendorff, 2015, pp. 271-289.

²⁵ J. I. TELLECHEA IDGORAS, “Un hombre y un libro”, en Bartolomé CARRANZA DE MIRANDA, *Comentarios sobre el Catechismo Christiano*, ed. Idem, Madrid, BAC, 1972-1999, 1:39.

²⁶ Fermín CABALLERO, *op. cit.*, 2:604.

de palabras con su apellido, un discípulo de Cano decía con admiración que husmeaba a los herejes desde lejos como un buen perro de caza²⁷. Con referencia a Is 56:10, el mismo Cano llamaba a los teólogos de su tiempo “perros mudos, incapaces de ladrar”. Ya no tienen “olfato para perseguir los rastros”. Cano sospechaba “que acaso todos, pastores y perros, hayan enmudecido, paralizados por el miedo”²⁸. Según el riguroso método de la Inquisición, Cano califica las afirmaciones de Carranza con una escala que va de escandalosas, temerarias o imprudentes, peligrosas, ambivalentes, con olor a herejía hasta claramente heréticas.

Como “una de las cosas peligrosas que hay en el libro y que es causa de muchos errores de los luteranos” califica Cano la frase de que “en todas las cosas de nuestra religión lo más antiguo tengo por lo más sano y más seguro.” Para Cano esto significa no tener sentido para la historia y el desarrollo de la Iglesia. Pues en la Iglesia primitiva había muchas cosas que hoy en día no sería prudente practicar: “porque los tiempos son otros y las gentes otras, y la salud otra y los espíritus otros, y en fin las circunstancias otras”²⁹. En juicios de esta clase, Cano no nos muestra un pensamiento rigorista, sino más bien su capacidad de adaptación a los cambios históricos. No es el único caso en el que Cano, desde el punto de vista de hoy, parece ser más moderno que Carranza. Éste dice: “pues el afeitarse es cosa tan mala (...) e de el bestir airoosamente se siguen tantos daños, no es obligada la mujer a obedecer al marido en tales casos, antes peca en ello”. Para Cano este consejo “es inconsiderado, y en que las mugeres tropezaran facilmente, e turbaran la paz e consciencia de los maridos”³⁰. Y Cano aprovecha esa bofetada para acentuar que también en la vida religiosa han cambiado los tiempos, aunque san Francisco y santo Domingo tendrían a sus hijos e hijas por malos religiosos al ver sus actuales hábitos y los meterían en la cárcel: “assí que en estos tiempos no es notoriamente malo todo afeite e todo vestido airoso”³¹.

Como sonante a luterano crítica Cano también esta frase de Carranza:

la ffee y el conocimiento de este Redemptor es la clauue de todo el edifficio christiano”. Para Cano esto suena como una proposición “lutherana porque la ffee segund la doctrina catholica, es fundamento de el edifficio, e la primera piedra sobre que las otras virtudes christianas se fundan: e el que dize clave, dize la postrera piedra en que el edifficio se cierra e toma su ultima perfection, e por ende la charidad es la clave, la qual no solamente es perfection del edifficio e trava todas las piedras de él, unas con otras; pero de tal

²⁷ Cf. Marcelo BATAILLON, *op. cit.*, p. 702.

²⁸ Melchor CANO, *De locis theologicis*, 768 (XII, 9).

²⁹ Cf. Fermín CABALLERO, *op. cit.*, 2:543.

³⁰ *Ibid.*, 2:580.

³¹ *Ibid.*, 2:581.

manera perfecciona a la misma fee, que segund santo thomas le da el ser virtud y la vida, sin la qual es piedra muerta e ociosa³².

También critica Cano la afirmación de que los hombres y mujeres espirituales y los cristianos perfectos no necesitan hacer caso del calendario eclesial, es decir que puedan renunciar a santificar los domingos y las fiestas de la Iglesia: para ellos, dice Carranza, “todos los días son fiesta, porque siempre huelgan en Dios”. Para Cano, este menosprecio del precepto eclesial conduce no sólo a los alumbrados, sino también a los luteranos, pues éstos propagan “una falsa libertad de espíritu, en esentar a los perfectos y espirituales de la cerimonia e religión exterior de la Iglesia”, enseñando sobre todo la quietud³³. Este desprecio de los mandamientos de la Iglesia es para Cano “herético” porque, lo mismo que el desprecio de la oración vocal, conduce al “quietismo,” que es para él el punto común entre alumbrados y luteranos³⁴. De ello se desprende también la estrechez de miras de Cano: la libertad del cristiano que en la tradición católica también es importante se identifica en estos tiempos recios con alumbrados y luteranos.

La afinidad de Carranza con alumbrados y luteranos se desprende además, para Cano, de que defiende la llamada de los laicos a la perfección en el mundo, sin practicar los consejos evangélicos o los votos religiosos, y su capacidad para la oración mental o contemplativa. Carranza sabe, dice Cano con ironía, más que Cristo, quien dijo “vete y vende cuanto tienes...” (Mc 10:21) y no “vete y reza mentalmente (vade et ora mentaliter)”³⁵. Un tal teólogo es para Cano un “destructor de la vida religiosa y un embaucador del pueblo”³⁶.

La opinión de Carranza de dar al menos parte de la Biblia al pueblo en su lengua, aunque con los debidos comentarios, es para Cano algo “imprudente y peligroso,” pues llevaría a una situación como en Alemania³⁷. Más bien hay que partir del hecho de que la Biblia no ha sido escrita para “mujeres de carpintero”: “... por más que prometa la serpiente que se abrirán los ojos al pueblo con este manjar y por más que las mugeres reclamen con insaciable apetito de comer esta fruta, es necesario vedarlo y poner cuchillo de fuego para que el pueblo no llegue a él”³⁸. Cano reprocha a Carranza dar a las mujeres la *sacra doctrina*, es decir todo lo que deben saber los pastores y sacerdotes

³² *Ibid.*, 2:559.

³³ *Ibid.*, 2:572.

³⁴ *Ibid.*, 2:593.

³⁵ *Ibid.*, 2:577.

³⁶ *Ibid.*, 2:577.

³⁷ *Ibid.*, 2:542.

³⁸ *Ibid.*, 2:542.

de la Iglesia, lo que sería echar las perlas a los cerdos³⁹. Según Cano hay que mantener el latín en la Biblia, en los libros de las horas, sobre cosas espirituales y la teología, pues si el pueblo los entendiera desaparecería el nimbo de lo secreto y misterioso, y el clero perdería su poder⁴⁰.

4. OTROS PARECERES SOBRE LA OBRA DE CARRANZA

Un discípulo de Carranza parece haber dicho 1559 que matar a Cano sería “tan del servicio de Dios como decir Misa”⁴¹. Otros calificadores, también dominicos, de la obra de Carranza no eran de la misma opinión que Cano, precisamente porque no utilizaron el riguroso método inquisitorial, sino que la leyeron de acuerdo con los cánones de interpretación académica de la obra de un colega.

Domingo de Soto, que escribió un parecer por encargo de la Inquisición el 14 de octubre de 1558, no encuentra ninguna herejía formal, sino tan sólo algunas expresiones ambivalentes que se pueden malinterpretar. Pero hay que tener en cuenta, dice, que el autor las explica en otras partes en el buen sentido: “él se declara en otras partes, y con mudar una palabra todo se salva; y su intención del autor es santísima, y por ende vuestra señoría reverendísima, por amor de Jesucristo, lo mire mucho antes que haya riesgo”⁴². En otro parecer, escrito entre noviembre de 1558 y enero de 1559, en el que Soto debe calificar de forma crítica noventa y una frases sacadas de la obra de Carranza, deja claro al principio que hay que ser muy prudentes:

Pero habiendo respeto al autor, que siempre tuvo mucho nombre de religión, virtud y doctrina, y está puesto en la primera iglesia de España, es razón que, aunque sus proposiciones, por la malicia de los tiempos, tomadas en sí en su rigor se noten en su calidad para corregirse, pero también se declare el sentido que el autor parece haber pretendido, que es sano y excusa la persona del dicho autor, y su intención no haber sido sino católica⁴³.

Juan de la Peña, un discípulo de Carranza, comenta en su parecer con ironía y crudeza que el problema está más bien en el lenguaje. No se puede renunciar al lenguaje teológico y espiritual clásico sólo porque los luteranos también lo utilicen: “Querer huir de todas las maneras de hablar en especial de estos herejes, no es posible, si no aprendemos ahora de nuevo a hablar, y

³⁹ *Ibid.*, 2:536.

⁴⁰ *Cf. Ibid.*, 2:537, 539.

⁴¹ J. I. TELLECHEA IDÍGORAS, “Un hombre y un libro”, 1:39.

⁴² V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado*, Salamanca, Biblioteca de teólogos españoles, 1960, p. 674.

⁴³ Melchor CANO, *De locis theologicis*, 696 (XII, 3).

olvidamos el lenguaje de San Pablo, que es el más usurpado de los impíos y profanos herejes”⁴⁴.

Podemos preguntarnos, pues, por qué la Inquisición dio más crédito al parecer de Cano que al de otros teólogos de renombre. ¿Tenía el Inquisidor Valdés una cuenta pendiente con Carranza, porque éste y no él fue nombrado arzobispo de Toledo? Sería muy simple reducir la “causa Carranza” a una cuestión personal. Debemos verla más bien como parte eminente del giro espiritual de los “tiempos recios” al final de los años cincuenta.

5. EL NUEVO MÉTODO TEOLÓGICO DE MELCHOR CANO

El mismo Cano, que ha calificado el libro de Carranza y los procesos de los protestantes de Valladolid de forma tan severa a favor de la sospecha de herejía, ha marcado con su obra póstuma *De locis theologicis* (Salamanca 1563) el paradigma de la teología católica postridentina como ningún otro teólogo. Esta obra, de gran influencia hasta nuestros días a la hora de buscar y clasificar fuentes o lugares para afirmaciones teológicas, fundamenta el nuevo método de la teología católica como respuesta al protestantismo. A la hora de juzgarla, no podemos olvidar que fue publicada de forma póstuma bajo el patrocinio del Inquisidor General Fernando de Valdés, porque era lo que hacía falta en aquellos “tiempos recios”: un método teológico seguro para saber en qué consiste la teología católica y poder juzgar más fácilmente otras obras. De los catorce libros previstos faltan dos, pues Cano falleció sin acabarlos. Son precisamente los que hoy nos interesarían más: el libro trece sobre la interpretación de la Sagrada Escritura, y el catorce sobre la forma de actuar de la Inquisición con los herejes, paganos, judíos y sarracenos.

Frente a los protestantes, Cano afirma que la Sagrada Escritura (por lo menos el Nuevo Testamento) ha germinado en el seno de la Iglesia, por lo que ésta con su magisterio es la única instancia legítima para su interpretación:

La misma inteligencia de la Iglesia es la genuina inteligencia de la Escritura, a partir de la cual se obtendrá –aunque rechine el hereje– no sólo una señal cierta de ‘Verdad católica’ sino también el discernimiento de ese argumento cierto, que buscamos, para probar las conclusiones de la Teología [...]. Por consiguiente, la Iglesia de Cristo custodia ambas cosas, y siempre las custodiará, tanto la palabra como el espíritu de la palabra⁴⁵.

Cano recomienda el estudio de las lenguas bíblicas, pero señala que en todas las cosas que conciernen la fe las ediciones latinas no pueden ser

⁴⁴ J. I. TELLECHEA IDÍGORAS, *Carranza*, 2:240.

⁴⁵ Melchor CANO, *De locis theologicis*, 717 (XII, 5).

corregidas por el texto hebreo o griego, lo que es una diferencia fundamental con el humanismo filológico de su tiempo.

Su método teológico consiste en la búsqueda de autoridades positivas, fuentes o "*loci*" para las afirmaciones de la fe. El orden jerárquico de los *loci* es el siguiente: Escritura, tradición, magisterio de la Iglesia católica, magisterio de los concilios, magisterio de la Iglesia romana, magisterio de los padres de la Iglesia, magisterio de los teólogos escolásticos y de los canonistas, razón natural, autoridad de los filósofos, autoridad de la historia⁴⁶. Esa jerarquía es una respuesta católica a la acentuación protestante de la Sagrada Escritura bajo menosprecio de la tradición, del magisterio eclesial y de la razón en sus diversas formas. Cano señala que los dos primeros *loci*, es decir la Sagrada Escritura y la tradición, son de una calidad diferente del resto. Son el fundamento de todo el edificio teológico: "Aquellos son los cimientos de la doctrina teológica y eclesiástica, que Cristo puso por medio de los Apóstoles; los demás, ya sean Padres conciliares, ya Sumos Pontífices, ya Santos Doctores de la Iglesia edifican encima solamente"⁴⁷. Los dos primeros lugares "contienen los 'principios propios y legítimos' de la Teología, mientras que los tres últimos los 'externos y ajenos,'" y los cinco intermedios "contienen bien la interpretación de los principios propios, o bien esas conclusiones que han nacido y salido de ellos"⁴⁸.

Cano pretende aclarar el "método" de la teología católica ante la forma protestante de hacer teología. Quiere hacer para la teología algo parecido a lo que Aristóteles había logrado para la filosofía con su "Tópica": fundamentar los *loci* principales, de los que se pueden sacar para demostrar o refutar una cuestión teológica los argumentos de autoridad: "Una cosa, en efecto, es amontonar argumentos, o más bien esparcirlos y disiparlos, y otra distinta es dominarlos con método y saber técnico"⁴⁹.

Cano no había leído sólo a Melanchthon y Calvino, a quienes llama "hombres muy elocuentes, aunque impíos"⁵⁰, sino también y sobre todo a Lutero, el "abanderado de la impiedad germánica" y correligionario de Juan Wyclif⁵¹. Lutero es el reformador más citado, naturalmente para distanciarse de él y desenmascarar la falta de lógica y consistencia de sus argumentos, como muestran estos pocos ejemplos.

En lo referente a la interpretación de la Escritura, Cano critica la opinión de Lutero de que los laicos disponen de suficiente entendimiento para ello. Por lo

⁴⁶ *Ibid.*, p. 9s. (I, 3).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 690 (XII, 2).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 692 (XII, 2).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 681 (XII, 2).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 9 (I, 3).

⁵¹ *Ibid.*, p. 455 (VIII, 1).

que respecta a la verdadera Iglesia, Cano dice, entre otras cosas, que solamente el hecho de que nos llamemos “católicos,” es decir universales o para todo el orbe, mientras que ellos se llaman “luteranos,” muestra muy bien que la auténtica Iglesia sólo puede ser la católica. Sobre la autoridad de los Concilios, Cano reprocha a Lutero que pretenda resolver el profundo problema, como siempre, con una sola sentencia: que el Concilio de Constanza se equivocó. Pero no ofrece para ello ningún argumento que lo demuestre. Lo mismo vale para la crítica luterana de la Escolástica como “ignorancia de la verdad y una falacia inútil”⁵². Con ironía dice Cano que él mismo está bien curtido en el arte de la disputación escolástica, pero que no va a utilizar todo su arsenal dialéctico contra el pobre Lutero. Éste no sólo ha afirmado que la filosofía es dañina para el teólogo, sino también que todas las ciencias especulativas se equivocan. Cano, para quien la razón natural y filosófica pertenece a los diez lugares de la teología, no puede aceptar tales opiniones, y tampoco puede refrenar su aristocratismo escolástico. El menosprecio de la Escolástica, dice Cano, es la causa de que en Alemania carpinteros que han aprendido de memoria el Nuevo Testamento sean considerados grandes e ilustres teólogos: “Incluso mujerzuelas, porque podían recitar de memoria los Evangelios y las Epístolas paulinas, provocaban a los teólogos de todas las Universidades a discutir y se atrevían a atacar a los varones, no como mujeres honestas, sino como mujeres corrompidas”. “En efecto,” concluye Cano, “así es la teología luterana”⁵³.

Cano era sin duda un teólogo inteligente y de buena formación humanística, como muestra su buen latín, tan diferente del de los otros escolásticos. Cita con frecuencia la Sagrada Escritura (1882 veces) y los Padres de la Iglesia (1705 veces), pero también casi todos los autores conocidos de la antigüedad pagana (sobre todo Aristóteles, Platón, Cicerón y Séneca). Pero no era un humanista en el sentido de los seguidores de Erasmo y tampoco un amigo de la interpretación filológica de la Biblia, sino un representante convencido del aristocratismo escolástico en “tiempos recios”. Cano polemiza no sólo contra las traducciones vernáculas de la Biblia, sino también contra la exégesis de inspiración humanística y orientación filológica, pues los partidarios de la misma critican “el texto tradicional con su aprobación eclesiástica”⁵⁴. Por ello, Cano defiende también el valor científico y eclesiástico de la Vulgata y niega que sea necesario consultar las fuentes griegas y hebreas: “Subraya, con referencia a Trento, que en materia de fe y moral, la Vulgata debe ser considerada como la base de todas las decisiones doctrinales en la teología y en la

⁵² *Ibid.*, p. 455 (VIII, 1).

⁵³ *Ibid.*, p. 500 (IX, 3).

⁵⁴ U. HORST, “Melchior Cano und Dominicus Báñez über die Autorität der Vulgata. Zur Deutung des Trienter Vulgatadekrets,” *Münchener Theologische Zeitschrift* 51 (2000) 331–51, aquí 332f. Cf. Melchor CANO, *De locis theologicis*, pp. 104–109 (II, 12).

Iglesia, por lo que un recurso a las versiones en lenguas primitivas está fuera de discusión⁵⁵.

Pero el método de Cano también es para la teología católica de permanente actualidad en algunos aspectos.

(1) Por ejemplo, cuando subraya que los dos primeros *loci*, la Escritura y la Tradición, son de una calidad completamente diferente al resto.

(2) Cuando habla de una “jerarquía de verdades” entre las afirmaciones cristianas de fe. Así, Cano distingue entre los “primeros principios de la Fe,” sin cuya aceptación “el teólogo no puede avanzar ni siquiera un paso,” y los “principios secundarios,” a los que llama “supuestos o suposiciones” que el teólogo debe ser capaz de probar de algún modo, o al menos “de explicarlos a los discípulos”⁵⁶.

(3) También es importante su aprecio por la razón natural, la filosofía y la historia como fuentes ajenas de la teología, aunque no se las considere todavía con la autonomía que les es debida.

(4) De gran actualidad es también la adhesión a una cierta “racionalidad” del cristianismo, de modo que deberíamos escuchar a Cristo “como a un maestro que instruye, no como a un hechicero que embauca”. Por lo tanto, también debemos “aducir las causas y la razón de su enseñanza”⁵⁷.

(5) Especial mención merece el desparpajo con que Cano reivindica el derecho del teólogo a su propio camino: “Ninguna necesidad tiene el teólogo de jurar leyes de nadie. Pues la obra a la que él personalmente se aplica es demasiado grande e importante como para que deba marchar siempre sobre las huellas de un maestro, al menos si ha de llegar a ser un teólogo perfecto”⁵⁸.

(6) Por último, es importante la advertencia de Cano de que el teólogo debe evitar las “frivolidades”, que ni pueden ni deben ser llamadas “cuestiones teológicas”, pues “no pueden ser definidas ni resueltas según los ‘principios’ de la Teología”⁵⁹.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

A pesar de las diferencias en la concepción de sus *loci*, Peter Walter ve también “ciertas analogías” entre Cano y el Melanchthon tardío (a partir de

⁵⁵ U. HORST, “Melchior Cano,” p. 337. Cf. Melchor CANO, *De locis theologicis*, pp. 109–121 (II, 13).

⁵⁶ Melchor CANO, *De locis theologicis*, pp. 690s. (XII, 2).

⁵⁷ *Ibid.*, p. 700 (XII, 3).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 668 (XII, prólogo).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 702s. (XII, 4).

la *Epistola ad lectorem*, según la edición de sus *Loci* de 1543)⁶⁰. Éstas son, en primer lugar, el alejamiento del “biblicismo” y la consideración de la doctrina eclesiástica como “clave hermenéutica” (para Melanchthon la doctrina de la Iglesia de Wittenberg, para Cano los concilios ecuménicos): “La grave diferencia es que Melanchthon vincula esta función a la erudición (humanística), mientras que para Cano es decisiva la autoridad oficial de los obispos o del Papa”⁶¹. Otras analogías son la racionalidad de la doctrina eclesiástica, que requiere por tanto un proceso de justificación, aunque distinto de la filosofía. Con todo su énfasis en la importancia de la Sagrada Escritura, Cano la considera “necesitada de interpretación no sólo de cara a los fieles ordinarios” y ve “en la recta interpretación de la Sagrada Escritura la principal tarea del magisterio de la Iglesia y de los teólogos”⁶². Común a ambos es “la convicción de que la interpretación de la Escritura es ante todo un proceso guiado por el Espíritu de Dios, que garantiza la verdad de la interpretación”⁶³.

La jerarquía de métodos de Cano es ciertamente una respuesta católica al excesivo énfasis de la Reforma en la Escritura con el consiguiente menosprecio de la tradición, del magisterio y de la razón⁶⁴. Pero el método de Cano es también expresión de un tuciorismo negativo, de un miedo extremo a los errores y desviaciones; para evitarlos, había que tomar en la teología el camino más seguro, y eso consistía precisamente en partir de las afirmaciones de fe y apoyarlas por todos los lados: “El ‘pensamiento de seguridad’ que estaba dispuesto a excluir un riesgo teológico, histórico y pastoral casi a cualquier precio iba a convertirse en una característica de la teología postridentina”⁶⁵. Así surgió la teología católica “positiva” después de Trento, que abogaba por centrarse en los fundamentos seguros de la fe y, de este modo, originó también una renovación escolástica. Pero en las fases de reflexión filosófico-histórica⁶⁶ y de compromiso creativo con las nuevas cuestiones y métodos de la época, como con la Escuela de Tubinga, el modernismo o la *nouvelle théologie*, las limitaciones de la teología positiva según el método de Cano se hicieron evidentes, ya que –construida contra el protestantismo– era útil para consolidar

⁶⁰ Por ejemplo, la última edición de 1559 como “*Loci praecipui theologici*” en MSA II, 1. parte, pp. 165–167.

⁶¹ P. WALTER, “Philipp Melanchthon”, p. 80.

⁶² *Ibid.*, p. 82.

⁶³ *Ibid.*, p. 84.

⁶⁴ No se debe olvidar sin embargo que los reformadores criticaron el escolasticismo, pero desarrollaron su propio método teológico y su propia “ortodoxia”. Véase el reciente trabajo de Christopher OCKER, *The Hybrid Reformation: A Social, Cultural, and Intellectual History of Contending Forces*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2022.

⁶⁵ U. Horst, “Die Loci Theologici Melchior Canos,” p. 92.

⁶⁶ Cf. B. WELTE, “Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert,” en *Idem, Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, Herder, 1965, pp. 380–409, aquí pp. 386s.

la teología escolástica católica, pero insuficiente como método hermenéutico para comprender los nuevos desafíos espirituales.

El método de Cano es también un corsé que impide la capacidad para dejar preguntas en el aire que ninguna teología puede responder sólo con el catecismo ni tampoco silenciar, por ejemplo la pregunta por el mal en general, o la pregunta por el sufrimiento de los inocentes, o por el hambre y sed de justicia de los “indios” de cada época.

Mariano DELGADO
Uni-Fribourg (Suisse)
Chemin du Couchant 35
CH-1752 Villars-sur-Glâne
Suisse
mariano.delgado@unifr.ch