

Estudio crítico

# Melchor Cano

Juan Belda Plans



Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi de Polígrafos

## ESTUDIO CRÍTICO FHL

---

© Del texto: el autor.

© De la edición: [Fundación Ignacio Larramendi](#).

Madrid, 2013.



Es una edición electrónica de [DIGIBÍS](#).

**MELCHOR CANO**  
**TEÓLOGO Y HUMANISTA (1509-1560)**

JUAN BELDA PLANS.

Profesor de Historia de la Teología

Valencia, octubre 2013

ÍNDICE

1. El personaje. Síntesis biográfica	2
2. El tratado metodológico De locis theologicis	33
3. Relecciones teológicas	59
4. Lecturas Universitarias	76
5. Parecer sobre la guerra con el Papa Paulo IV	81
6. Censura sobre el Catecismo Christiano de Carranza	87
7. Teología y método teológico	101
8. Teología y Humanismo	135
Bibliografía	154

## 1. El personaje. Síntesis biográfica

Melchor Cano es uno de los «pioneros» de la Escuela de Salamanca; discípulo predilecto de Vitoria, de inteligencia aguda y carácter fogoso, fue el gran sistematizador del método teológico restaurado en la Escuela de Vitoria. «Hombre de inmensa sabiduría, de culto y elegante estilo, de entereza de carácter jamás rendida (...). Era el Quintiliano de los teólogos»<sup>1</sup> Consideró siempre como la obra científica de su vida el tratado *De Locis Theologicis*, en el cual trabajó esforzadamente a lo largo de toda su intensa vida (murió a los 51 años) dejándolo inconcluso. Dicha obra contribuirá decisivamente a afianzar la renovación de la teología escolástica, ya en marcha desde años atrás.

Se distingue en general por su gran originalidad de planteamientos y soluciones, por su acusada personalidad en todos los órdenes y también por la firmeza y claridad con que defiende sus puntos de vista. En Cano llegan a su madurez efectiva el ideal de reforma teológica preconizado por la Escuela Salmantina: un ejercicio vigoroso de la teología a la vez positiva y especulativa, con gran profusión en el manejo de la primera (Sagrada Escritura, Santos Padres, Concilios, Historia, etc), pero sin omitir el nervio especulativo. Junto a ello, un exquisito cuidado por la forma literaria latina propio de la cultura humanista de la época. Su mérito principal sin duda fue legar a la posteridad una sistematización acabada del método teológico que alcanzó una enorme influencia en el mundo científico europeo.

Primeros años. Estudios en Salamanca (1521-1531). Nació en Tarancón (Cuenca) entre 1506 y 1509<sup>2</sup>, de familia noble de origen gallego, su padre fue Fernando Cano natural también de Tarancón, el cual aparece establecido como abogado y letrado del Concejo de Pastrana (Guadalajara) a partir de 1510; dicho Fernando Cano sin duda gozaba de buena reputación e influencia en la Corte, como se deduce de los hechos posteriores.

Fue el mayor de tres hermanos. Apenas conocemos datos sobre su infancia pero parece claro que debió transcurrir en Pastrana, desde donde partirá a Salamanca para realizar sus estudios hacia 1521. Así como la villa alcarreña no volverá a reaparecer en el resto

---

<sup>1</sup> M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. CSIC, Madrid 1947, vol.4, p. 21.

<sup>2</sup> En la actualidad parece haberse confirmado la tesis tradicional acerca del lugar de nacimiento de Cano: Tarancón (Cuenca); cfr el estudio de D. PÉREZ RAMÍREZ, *Tarancón es la patria de Melchor Cano. Nueva profundización sobre el lugar de nacimiento del teólogo dominico*: en la revista *Cuenca*, 23-24 (1984) 95-128. No se conoce con exactitud la fecha de su nacimiento, pero sin duda hay que situarla entre 1506 y 1509. Vid el estudio de F. CABALLERO, *Vida del Ilmo. Fray Melchor Cano*, Madrid 1871 (cap. 3, p.183-189) quien se inclina por 1509, al casar mejor con otros datos que poseemos sobre su vida, como el de su profesión religiosa, etc.

de su vida, en diversas ocasiones siendo ya adulto y famoso le encontramos en la casa solariega de su familia en Tarancón, existente hasta hace poco y recordada de siempre en la memoria popular de dicha ciudad conquense.

Muy pronto marchó a la prestigiosa Universidad de Salamanca, en vez de Alcalá, más próxima a su domicilio familiar, donde realizó los primeros estudios de Artes y Humanidades. Allí decidió tomar el hábito dominicano en el convento de San Esteban (1523), en el que reinaba un sano clima de reforma espiritual potenciada por el P. Juan Hurtado de Mendoza (+ 1525), quién era prior de dicho convento desde 1519. Así pues, Cano ingresa en San Esteban en un momento de gran esplendor en todos los órdenes (espiritual y teológico). Un año después (19 de agosto de 1524) hace la profesión religiosa de manos del propio prior fray Juan Hurtado, tomando el nombre de Melchor de Santa Marta que poco después abandonaría en la práctica. El convento dominicano de San Esteban era el centro teológico más representativo e importante de la intelectualidad dominicana en España; en él Cano recibirá la primera formación filosófico-teológica y en realidad toda su vida quedará ligada de alguna manera a aquel gran centro teológico.

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

Formación y profesorado en San Gregorio de Valladolid (1531-1542). El convento de San Gregorio de Valladolid era el Estudio General de los dominicos más importante de la provincia de Castilla. A él acudían becados los alumnos más valiosos de los 46 conventos de la Provincia; San Esteban tenía dos becas para San Gregorio en lugar de una que era lo ordinario.

San Gregorio fue un centro en el que se cultivó un Humanismo cristiano característico, donde encontraron acogida las corrientes de la espiritualidad afectiva, en la que participaron alumnos tan conocidos como Bartolomé de Carranza, Luis de Granada, Felipe de Meneses o Domingo de Valtanás. Muchos de estos escribieron obras importantes de

espiritualidad. Como veremos esta fue una cuestión conflictiva de largo alcance que tuvo su incubación aquí.

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

Se suele poner aquí el origen de una confrontación entre Carranza y Cano que ha de tener importantes consecuencias, y que durará largos años. Nada más llegar ya se produjo un duro enfrentamiento, esta vez solo literario, entre ambos, siendo Carranza un veterano en el Colegio mientras Cano acababa de llegar<sup>3</sup>. Posteriormente continuó una fuerte emulación y competencia entre ambos en el desempeño de las cátedras de Prima y Vísperas durante seis años. A partir de estos años todos los biógrafos señalan una cierta tensión académica entre ambos que no tenía por qué afectar a las relaciones normales de fraternidad. El fondo de la cuestión fue sin duda la distinta concepción de la espiritualidad dentro de la Orden dominicana: una más tradicional e intelectualista; otra más afectiva y proclive a los movimientos espirituales del momento (erasmismo, iluminismo, mística del recogimiento). Es evidente que en aquel momento había maestros más afamados entre los dominicos (Vitoria o Soto, entre otros) que estos dos. Sin embargo, parece claro que pronto se formaron como dos bandos enfrentados: los carrancistas y los canistas. Cosa que va a ir acrecentándose con el paso del tiempo.

Por esta época su padre, Fernando Cano ya viudo, se hizo religioso franciscano (1537). Fue, según todos los indicios, el padre de Cano quién le animó a iniciar la ardua empresa de acometer una magna obra sobre metodología teológica, qué fray Melchor se resis

---

<sup>3</sup> Cfr CABALLERO, *Vida del Ilmo. Sr. D. Fray Melchor Cano*, Madrid 1871; edic. facsimilar Olcades, Tarancón 1980, p. 52.

tía a escribir<sup>4</sup>. Probablemente sería un proyecto acariciado desde años, pero faltaba el ánimo inicial. Por otro lado, conocemos la gran influencia ejercida por su Maestro Vitoria en este empeño, como Cano mismo consignará en el prólogo del libro doce del *De Locis*.

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

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

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

---

<sup>4</sup> El propio Cano deja testimonio de este gran influjo de su padre, cfr *De locis theologicis*, XI, 1, 1-2; seguimos la edición de las *Opera Melchoris Cani* de H. SERRY, 2 vols, Madrid 1792; en adelante LT seguido de la referencia del libro, capítulo, y página de esta edición.

De vuelta a España se detuvo en Bolonia donde obtiene el doctorado en Teología por aquella célebre Universidad y es incorporado al Colegio Universitario de los Dominicos de Bolonia (agosto 1542). Más tarde éste será el título que le será reconocido en la Facultad de Teología de Salamanca, cuando obtenga la cátedra de Prima, para ser incorporado al claustro académico como Maestro en teología (diciembre 1546).

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

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

Con la llegada de Melchor Cano y el declive del Maestro Medina se produce un cambio sustancial que marca una nueva época de la teología en Alcalá. El taranconense traslada a la Universidad cisneriana el espíritu y el método teológico salmantino. Sus cursos irán alcanzando una fama y éxito notables, rebasando en poco tiempo a la cátedra de «Nominales» en cuanto a número de alumnos. De esta forma la teología de orientación tomista será la que predomine en adelante. Cano también implanta el método didáctico salmantino del dictado de las lecciones para que los estudiantes tomen apuntes en clase, lo cual se extenderá rápidamente a toda la Universidad. Posteriormente quien dará continuidad a la corriente tomista en Alcalá será el maestro Mancio de Corpus Christi OP, que sucedió a Cano en la cátedra de Prima de «Santo Tomás», ocupando esta cátedra durante 16 años seguidos (1548-1564).

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

zón mental y anquilosamiento. Alcalá se presenta así como la vanguardia del erasmismo español.

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

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

Allí se distinguió por sus grandes cualidades como profesor, teólogo, y escriturista. Así es reconocido de manera elogiosa por el humanista y cronista oficial de la Universidad Alvar Gómez de Castro (o de Toledo); en una carta de bella factura latina, dirigida a Cano en respuesta a una consulta técnica de este último, Gómez de Castro reconoce la gran diligencia del taranconense en investigar a fondo la Sagrada Escritura: «Es tanta tu diligencia, oh Cano doctísimo, en investigar los sentidos de la Sagrada Escritura, que no desprecias ni el más mínimo detalle, aunque frecuentemente te apartes de los estudios más llevaderos, y con el mismo cuidado con que los gramáticos (filólogos) explican con todo detalle sus obras, así tu revuelves los libros Sagrados»<sup>5</sup>.

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

La oposición se presentaba muy problemática para Cano porque su principal oponente era el Maestro Juan Gil de Nava, quien era catedrático en aquel momento de Filosofía Moral y colegial del Colegio Mayor de San Bartolomé; por lo tanto bien conocido por

---

<sup>5</sup> Cfr SANZ Y SANZ, *Melchor Cano. Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y sus escritos*, Monachil-Madrid 1959, p. 189; y Apéndice n. 13, p. 423.

todos los de allí —recuérdese que eran los alumnos quienes votaban al candidato—. Por otro lado la rivalidad entre Salamanca y Alcalá no favorecía nada a Cano. Tuvo lugar dicha oposición en octubre de 1546 y el resultado fue favorable a Cano por gran número de votos. Todos los cronistas ponderan la excelente actuación del dominico que causó asombro a propios y extraños. La provisión de la cátedra se hizo el 23 de octubre de 1546 y al día siguiente Cano comenzó las clases en la Facultad teológica salmantina.

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

Por las fechas en que Cano está en Salamanca se produce la famosa controversia entre el P. Las Casas OP y el humanista Juan Ginés de Sepúlveda, cronista y confesor del Emperador Carlos V. Esta desembocará en las Juntas de Teólogos de Valladolid o Junta de los Catorce (por el número de sus integrantes) (1550-51) a las que Carlos V encarga el esclarecimiento del asunto. En efecto, la componían los miembros del Consejo de Indias, algunos miembros de otros Consejos Reales, y cuatro teólogos: tres dominicos (Domingo de Soto, Melchor Cano y Bartolomé de Carranza) y un franciscano (el P. Bernardino de Arévalo)<sup>6</sup>. El objetivo principal de las Juntas no era zanjar el pleito personal entre Las Casas y Sepúlveda, sino saber si en conciencia podían seguir adelante las conquistas americanas en la forma en que se estaban llevando hasta ahora. Es decir, el propio Emperador Carlos V somete a un tribunal teológico-jurídico superior su propia política americana. Más aún, mientras se llevan a cabo las deliberaciones, se ordena suspender toda acción bélica en el Continente Americano. Un hecho éste sin preceden-

---

<sup>6</sup> Cfr *Ibidem*, 249-254.

tes en la historia; por eso se le ha calificado como «uno de los acontecimientos más trascendentales de los tiempos modernos»<sup>7</sup>.

Mientras tanto en abril de 1550 fue convocado el Capítulo Provincial de los Dominicos en Segovia. Melchor Cano interrumpió sus actividades académicas en Salamanca para asistir. Era por aquel tiempo Definidor dentro de la Provincia dominica. En aquel Capítulo fue elegido Provincial de la Provincia de Castilla fray Bartolomé de Carranza. Entre las facultades del Definidor se hallaba la de aconsejar al electo para el buen gobierno de la Provincia, así como la de corregir cualquier defecto que se percibiese. Consta que Cano hizo alguna corrección al confirmar a Carranza como Provincial, aunque no sabemos ni los motivos ni el contenido. Según todos los indicios fue esta otra nueva ocasión de fricciones entre los dos personajes<sup>8</sup>.

Durante su magisterio universitario salmantino tuvo también que intervenir en diversos encargos de la Universidad meramente administrativos. Pero en general Cano se muestra reticente a intervenir en la política universitaria. Las Actas de los Claustros universitarios reflejan pocas asistencias e intervenciones de nuestro teólogo<sup>9</sup>.

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

---

<sup>7</sup> Cfr A. LOSADA, *Sepúlveda*, en Aldea, Q. (ed.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, CSIC, Madrid 1972-1987, vol. 4, p. 2436.

<sup>8</sup> Cfr CABALLERO, *Cano*, p. 72-73; vid la interesante carta de Cano en la que alude a este suceso (25 de mayo de 1559): Apéndice n. 69, 623-624.

<sup>9</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca*, en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, Salamanca 1972-73, vol. 2, p. 149-150

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

Teólogo imperial en Trento (1551-1552). El Papa Julio III desde su elección (febrero 1550) se preocupó de tomar las medidas necesarias para la reapertura del Concilio de Trento, del cual él había sido uno de los legados pontificios, siendo cardenal Del Monte. El 14 de noviembre de 1550, por la Bula Cum ad tollenda, Julio III convoca la reapertura del Concilio de Trento para el 1 de mayo de 1551. Esta segunda etapa habría de ser la más breve de las tres pues duró desde el 1 de mayo del 1551 hasta el 28 de abril de 1552, es decir ni siquiera un año. Pero además, el tiempo real de trabajo eficaz solo fue desde septiembre del 51 hasta febrero del 52. En todo caso se celebraron seis sesiones solemnes (desde la XI a la XVI), de las cuales solo tres tuvieron un contenido doctrinal y disciplinar significativo. En el aspecto doctrinal las materias versaban sobre sacramentaria: Eucaristía, Penitencia, Unción, Santa Misa y Orden<sup>10</sup>.

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

Estando así las cosas Carlos V comunicó a los obispos de los Reinos de Castilla y Aragón la Bula papal, ordenándoles la asistencia al Concilio (23 de diciembre de 1550). Entre ellos los más famosos eran: Martín Pérez de Ayala, obispo de Guadix, Pedro de Acuña y Avellaneda, obispo de Astorga, Juan Temiño, obispo de León, y el famoso Pedro Guerrero, arzobispo de Granada, que se había distinguido ya en la primera etapa. Por otra parte, el Emperador debería designar a algunos teólogos «imperiales», así llamados, como había hecho ya en 1545, para que colaborasen en la tarea de los obispos. En este caso los convocados fueron: los dominicos Bartolomé de Carranza y Melchor Cano; los franciscanos Alfonso de Castro y Juan de Ortega, más los sacerdotes secula

---

<sup>10</sup> Cfr J. ALBERIGO (et al.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Istituto di Scien. Religiose, Bolonia 1973, 692-722

res, Pedro de Maluenda, capellán y predicador de Carlos V, el Maestro Gregorio Gallo, catedrático de Escritura de Salamanca, y Juan Arce, canónigo de Palencia<sup>11</sup>.

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

Carlos V, en consecuencia, comunica a Cano su nombramiento como teólogo del Emperador (30 de diciembre 1550), aludiendo a sus letras y experiencia, y le manifiesta que esté en Trento en abril de 1551, ya que la asamblea comenzará el 1 de mayo. También se le indica que lleve un compañero idóneo. El maestro salmantino, por su parte contesta al Emperador aceptando el nombramiento (25 de enero 1551) y al mismo tiempo sabemos que lo comunicó a sus alumnos, con gran regocijo de estos<sup>12</sup>. Por su parte el Claustro de la Universidad salmantina acuerda dar el permiso conveniente para asistir a Trento al Maestro Gallo y al Maestro fray Melchor Cano, y que puedan disponer de dicha licencia a partir de la fecha del acuerdo para que preparen su partida inmediata a la ciudad tridentina (26 de enero 1551).

Poco después de esta última fecha Cano eligió como compañero suyo para ir a Trento al dominico fray Diego de Chaves, colega suyo en Salamanca. Solventados todos los preparativos inherentes a tan largo viaje, salieron para Trento ambos dominicos el 20 de

---

<sup>11</sup> Cfr JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, ed. Eunsu, Pamplona 1972-81, vol. 3, 355. Para noticias más concretas acerca de cada personaje cfr C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, CSIC, Valladolid 1951, passim.

<sup>12</sup> Cfr CABALLERO, *Cano*, Apéndice n. 9, 474. Sabemos que Cano comunicó la buena nueva a sus alumnos en plena clase, por el testimonio de uno de ellos: «Finita hac lectione, 24 ianuarii anni 1551, annuntiavit nobis magister noster se ad Concilium Generali vocari».

marzo de 1551. Sabemos que para la apertura de la nueva etapa, Sesión XI (1 de mayo 1551), ambos estaban presentes en Trento, junto con Juan Arce, y los franciscanos Alfonso de Castro y Juan Ortega<sup>13</sup>.

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

Ante las dificultades puestas por el rey de Francia para mandar a los obispos franceses, cosa que suscitaba la duda acerca de la universalidad de Concilio, el embajador imperial Francisco de Toledo, para estar seguro de pisar terreno firme, pidió un dictamen a tres especialistas: el arzobispo de Sassari (Alepús), el fiscal imperial Vargas, y Melchor Cano. La respuesta fue clara: el Concilio debía declarar formalmente la invalidez de los motivos de incomparecencia alegados por Francia, haciendo constar así su contumacia. Solo de esta forma sería incontestable la ecumenicidad del Concilio y sus decretos quedarían a salvo de toda impugnación. Es decir, Francia perdería su derecho a participar en el Concilio y no podría rechazar como inválidas las actas conciliares decididas sin su presencia<sup>14</sup>.

Melchor Cano por este tiempo ya había tratado de temas relacionados en su tratado *De locis*; concretamente en el libro quinto sobre la autoridad de los Concilios (4º lugar teológico). En dicho lugar ya expresa su postura de que un Concilio General convocado por el Papa no pierde su universalidad por el hecho de que algunos obispos o algunas provincias eclesiásticas rehusasen asistir «por malicia»; y contempla expresamente el caso del Príncipe Cristiano que obstaculiza el Concilio con falsas razones<sup>15</sup>. No sería extraño, pues, que la intervención de Cano en este dictamen fuese sustancial y decisiva.

---

<sup>13</sup> Añade JEDIN este interesante comentario: «*Pero no eran en modo alguno los únicos representantes de la nueva teología española. De acuerdo con los deseos del Emperador, los Obispos españoles habían traído consigo consultores teológicos, la mayoría sacerdotes seculares que habían estudiado y enseñado en las famosas Universidades Españolas. Ellos contribuyeron a enriquecer al Concilio con una gama de colores que le había faltado hasta entonces*», *Historia del Concilio de Trento*, vol. 3, 386.

<sup>14</sup> Cfr carta de Francisco de Toledo al Emperador: 12 de septiembre de 1551; en C. GUTIÉRREZ, *Trento: un concilio para la unión* (1550-1552), CSIC, Madrid 1981, vol. 1, 396-397

<sup>15</sup> Cfr LT, V, 3, 261-262. El problema reside en saber si estos textos los incluyó Cano en una capa redaccional posterior a los hechos que se describen aquí.

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

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

La segunda intervención de Melchor Cano tuvo lugar en la Congregación de teólogos preparatoria de la Sesión XIV, sobre los sacramentos de la Penitencia y Extremaunción. Su discurso tuvo lugar el 24 de octubre de 1551 y versó sobre el sacramento de la Penitencia. Siguiendo el mismo procedimiento anterior se entregaron a los teólogos (15 de octubre 1551) doce artículos sobre la materia tomados de las obras protestantes, para ser examinados y discutidos. El 20 de octubre tuvo su intervención Diego Laínez quien, como teólogo pontificio, tenía preferencia en el turno de oradores. Después el canciller y decano de Lovaina, Ruard Tapper, y a continuación intervendrían los restantes teólogos imperiales, entre ellos Cano. En los primeros compases de las intervenciones de los

---

<sup>16</sup> JEDIN, *Concilio de Trento*, 3, 407-ss.

teólogos no se señaló límite de tiempo en las intervenciones, cosa que luego sí se hizo (una vez hubieron intervenido los teólogos de mayor renombre). La intervención de Cano fue de los primeros y debió durar varias horas.

A los ojos del mundo teológico de la época Melchor Cano pasaba por ser uno de los mejores especialistas en materia sacramentaria, especialmente en el sacramento de la Penitencia. En efecto, el curso 47-48 había explicado esta materia en las aulas salmantinas y había pronunciado la famosa Relección De Paenitentiae sacramento, que fue publicada dos años después (1550) en Salamanca. Lo publicado, sin embargo, excedía con mucho la extensión propia de una Relección ordinaria dando lugar a un verdadero tratado sobre la Penitencia, de donde se deduce que Cano tenía el tema muy trabajado. Esta obra, que fue muy aplaudida, le acreditaba como uno de los teólogos más entendidos en la materia. Por ello no es de extrañar que en su intervención tridentina llamase poderosamente la atención. El embajador imperial en Trento destaca especialmente entre los más de 50 teólogos que intervinieron a Tapper (canciller de Lovaina), Cano y Gropper (teólogo de Colonia). «El doctor Melchor Cano ha destacado grandemente» dirá también el embajador Vargas<sup>17</sup>. El propio secretario del Concilio Massarelli dedica al extracto de la intervención de Cano 114 líneas impresas, solo superado por Gropper con 136, señal de que fue una de las intervenciones más importantes y aplaudidas<sup>18</sup>.

La tercera y última intervención de Cano en Trento fue el 9 de diciembre de 1551, en la Congregación de teólogos preparatoria de la Sesión XV (que no tendría a la postre lugar en este período, por la suspensión del Concilio), y versó sobre el Sacrificio de la Misa. En efecto, el tema de discusión propuesto ahora fue el Sacrificio de la Misa y el sacramento del Orden. Como anteriormente, se recogieron las doctrinas de los reformadores en diez artículos sobre la Misa y en otros seis sobre el Orden, que fueron entregados a los teólogos para su estudio y discusión.

Del 7 al 29 de diciembre tuvieron lugar 26 Congregaciones de teólogos en las que intervinieron 41 teólogos (de un total de alrededor de 70 presentes en Trento) en sesiones de mañana y tarde. A pesar de la indicación de que fueran breves en lo posible, los teólogos de mayor fama llegaron emplear tres y cuatro horas en su intervención (fue el caso de Laínez, Cano, Carranza, Tapper, Gropper, entre otros)<sup>19</sup>. El desarrollo de estas sesiones así como las opiniones de los teólogos más relevantes, en cuyo contexto hay que

---

<sup>17</sup> Cfr textos en SANZ Y SANZ, o.c., 236-238.

<sup>18</sup> Cfr Ciencia Tomista 7, 261-264; cfr GUTIÉRREZ, *Trento: un concilio para la unión*, 3, 149.

<sup>19</sup> Cfr JEDIN, *Concilio de Trento*, 3, 513-515.

situar la aportación de Cano, está bien resumido por H. Jedin<sup>20</sup>. Quizá el dato más relevante a tener en cuenta sea que el Concilio se enfrentó a los reformadores cuando todavía no existía una teología demasiado elaborada sobre el Sacrificio de la Misa; esta teología hubo de improvisarse en el transcurso de las propias Congregaciones de teólogos.

Cano actuó el día 9 de diciembre, después de Laínez, Tapper y Carranza, y lo hizo durante toda la mañana en una larga sesión de unas cuatro horas. Su discurso se centró principalmente en torno al carácter sacrificial de la Misa. Detengámonos brevemente en su intervención. Como ocurría a menudo Cano tuvo sus originalidades. Expuso con particular detenimiento, a diferencia de los que le precedieron y siguieron, todos y cada uno de los argumentos de los reformadores contra el carácter sacrificial de la Misa, para luego refutarlos al final. Dándose cuenta de que el punto central de la cuestión estaba en el concepto equivocado de sacrificio (tanto en Lutero como en Calvino), se detendrá a continuación en desarrollar el concepto correcto de sacrificio<sup>21</sup>.

El contenido esencial de esta intervención de Cano está recogido, más perfilado y con todo lujo de detalles, en el *De locis theologicis*<sup>22</sup>. Aquí, al tratar del uso de los lugares teológicos en la argumentación teológica, propone varios ejemplos prácticos en los que va a poner en ejercicio su teoría de los loci. El primero de ellos trata de la cuestión teológica sobre el carácter sacrificial de la Misa. En dicha controversia sigue un esquema lineal, parecido al de su intervención en Trento: primero expone once argumentos de los reformadores; después desarrolla su noción de sacrificio; para aplicar la teoría al caso de la Misa en dos conclusiones, que demuestra con diversos argumentos; al final contesta pormenorizadamente a los once argumentos contrarios.

Aquí Cano presenta ya un texto muy aquilatado y pulido, que bien pudo tener origen en los papeles de Trento, pero sin duda hay que admitir que después lo retocó y alargó: se trata de 41 apretadas páginas latinas (y de un latín ciceroniano) de la editio princeps en folio y a dos columnas, con unas cuatrocientas citas de fuentes teológicas y autores diversos. Es impensable que pudiera pronunciar un discurso tan rico y complejo, aunque eliminemos las citas que aquí aparecen, en Trento. El propio Cano, en este lugar de su obra *De locis*, hace una interesante alusión a su actuación en Trento, en la que se trasluce tanto las dificultades que se dieron, como su satisfacción por el resultado obtenido.

---

<sup>20</sup> Cfr Ibid., 503-522.

<sup>21</sup> El resumen de la intervención de Cano en *Concilium Tridentinum. Diariorum... nova collectio*, Görresgesellschaft, Friburgo i.Br. 1901-ss, vol. 7, p. 387-390

<sup>22</sup> Vid LT, XII, 11, 207-269.

Así escribía: «Aunque no fue un juego sino un verdadero combate (*verum certamen*) el que luchamos en el Concilio de Trento ante la mirada expectante del Mundo. Allí entonces encendimos una gran luz para los Padres, dispersamos las tinieblas de los adversarios y fuimos apreciados como teólogos»<sup>23</sup>.

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

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

Después de la suspensión del Concilio en abril del 1552 todos los obispos y teólogos comenzaron a regresar a sus países, cosa que no fue fácil en el caso de los españoles por la guerra de Francia con el Emperador. Cano debió trasladarse a Italia pues escribe al Emperador desde Milán con fecha 23 de julio de 1552<sup>24</sup>. Pero posteriormente, en octubre, de nuevo está en Trento desde donde viaja a España en una nave fletada por varios obispos españoles (salieron de Trento por San Lucas, es decir, en torno al 18 de octu

---

<sup>23</sup> LT, XII, 12, 270.

<sup>24</sup> CABALLERO, *Cano*, Apéndice documental, n. 13, 476.

bre). El viaje debió ser muy afortunado porque el 6 de noviembre ya está Cano en España<sup>25</sup>.

Obispo de Canarias y retiro en Piedrahita (1552-53). Uno de los episodios más enigmáticos y desconcertantes de la vida del taranconense es, sin duda, todo lo relacionado con el episcopado de Canarias<sup>26</sup>. La secuencia escueta de los hechos, según el estado actual de la investigación, es como sigue. Al quedar vacante la sede episcopal de Canarias por la muerte de su titular (14 de noviembre de 1551) Carlos V ofreció la mitra a Bartolomé de Carranza que se hallaba por entonces en el Concilio de Trento, pero este no aceptó el ofrecimiento. Fue entonces, cuando complacido por la brillante actuación de Cano en Trento, le ofreció el obispado a él; Cano acepta el ofrecimiento en carta dirigida al Emperador desde Milán (23 de julio de 1552) y es propuesto su nombramiento al Papa. Es nombrado obispo el 1 de septiembre de 1552 por Julio III. Fue consagrado efectivamente obispo poco tiempo después, aunque no se conoce la fecha ni el lugar exactos (probablemente por diciembre en Segovia). Posteriormente presentó la renuncia a la Sede canaria en septiembre de 1553<sup>27</sup>. Durante ese año estuvo expectante para viajar a Canarias, se interesó vivamente por sus feligreses e incluso administró las rentas del Obispado por medio de un primo suyo, aunque no viajó nunca de hecho a las Islas. Finalmente, tras insistir en su renuncia, logró que se nombrara un sustituto en abril de 1554. No podemos aquí desarrollar in extenso este intrincado episodio. En nuestro libro *La Escuela de Salamanca* podrá el lector interesado encontrar más datos al respecto.

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

Poco después de su vuelta a España, y tras su renuncia a la cátedra y al obispado de Canarias, se abre un nuevo período de su vida de gran densidad y actividad, en el que los

---

<sup>25</sup> Cfr GUTIÉRREZ, *Trento: un concilio para la unión*, 3, 366 y nt 29.

<sup>26</sup> El biógrafo de Cano, CABALLERO, recoge un sinnúmero de autores antiguos que ofrecen noticias contradictorias sobre este asunto. Aunque el propio Caballero consiga poner un cierto orden y rigor histórico en este capítulo de la vida de Cano, no se logra hacer luz sobre algunos puntos importantes. Cfr CABALLERO, o.c., 80-84; 253-276. Cfr también GUTIÉRREZ, *Espanoles en Trento*, 825-827.

<sup>27</sup> Cfr G.VAN GULIK-C.EUBEL, *Hierarchia Catholica* (Monasterii 1923), vol. 3, p. 150.

mismos acontecimientos le irán arrastrando por derroteros no previstos, hasta verse envuelto en graves problemas y dificultades, que ya no cesarán hasta el fin de su vida.

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

El interés de Cano por perseverar en su tarea científica parece avalado por su rechazo a presiones diversas para trasladarse a Salamanca, donde sin duda se le echaba de menos. Ante su Provincial, P. Alonso de Ontiveros que había sido compañero suyo en Valladolid, manifestó con claridad que solo en el retiro de Piedrahita podría terminar su obra *De locis*, la cual serviría para formar teólogos profundos y de buen gusto literario, como sin duda se requerían en la Iglesia para los tiempos presentes.

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

En octubre de 1553, estando en Tarancón, recibió Cano la triste noticia de la muerte de su queridísimo padre, Fernando Cano, que tras enviudar se hizo franciscano, y a la sazón se encontraba en Viena como confesor de la hermana de Felipe II, la reina María, esposa de Maximiliano II de Austria. Este suceso también le influyó en su trabajo de elaboración del *De locis*, como él mismo testimonia de manera emocionada<sup>28</sup>.

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

---

<sup>28</sup> Cfr LT, XI, 1.

cunstancias políticoreligiosas, para no malinterpretar algunos episodios claves de la vida de nuestro personaje<sup>29</sup>.

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

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

En este preciso momento y dentro de este clima políticoreligioso cargado de tensiones, con asombro de propios y extraños, comienzan a surgir algunos focos protestantes en España que actúan eficazmente en la clandestinidad. El primero se localiza en Valladolid y Zamora desde 1555: Carlos Seso (un italiano afincado en la Península) es su primer impulsor; la conocida familia Cazalla está de lleno comprometida: su representante más significado será el Dr. Agustín Cazalla, canónigo de Valladolid y antiguo capellán de Carlos V. El segundo es el de Sevilla; allí el Dr. Juan Gil (Egidio), canónigo magistral y antiguo profesor de la Universidad cisneriana de Alcalá, es el primer representante cualificado del luteranismo sevillano. Pero quizá el más importante sea el Dr. Constantino Ponce, de ascendencia judía, formado en Alcalá también, y canónigo magistral desde 1557. Anteriormente había sido predicador real y había pasado largas temporadas en

---

<sup>29</sup> Vid mi estudio *La Escuela de Salamanca y la renovación de la Teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid 2000, pp. 530-533

Alemania hasta 1555. Había sido denunciado a la Inquisición ya en 1553 pero no había terminado de sustanciarse su proceso. Bajo el influjo de estos dos importantes personajes se había ido extendiendo el luteranismo en Sevilla.

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

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

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

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

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

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

En este tramo de su biografía no podemos seguir con excesiva precisión sus andanzas: lo encontramos en lugares diversos y cada vez más ocupado en los mencionados encargos de la Corte. Es evidente sin embargo que la confianza depositada en él por Felipe II (en Inglaterra y Países Bajos desde junio de 1554) y su hermana, la Princesa Juana (gobernadora de Castilla desde esa fecha hasta 1559) fue creciendo hasta convertirse en uno de los consultores teológicos de más prestigio ante la Corte. ¿Porqué ello fue así? Una personalidad fuerte e independiente como la de Cano no parece que fuese fácilmente maleable en pro de una política regalista sin más. Más bien fue el valor y la calidad misma de su trabajo teológico la causa principal de esta confianza en ascenso por parte de la Corte española, y junto a ello también la difícil situación religiosa de España inclinó a Cano a colaborar con todo el ardor de su temperamento.

Entre las actuaciones importantes de Cano como consultor de la Corte española, caben señalarse: Participación en la Junta de los siete de Valladolid (agosto 1553) para asesorar a la Corona sobre la venta de bienes y vasallos pertenecientes a la Iglesia española. El Parecer emitido fue negativo a las pretensiones del Rey. Lo firman conjuntamente los siete letrados. Según afirma Caballero parece que el autor principal fue Melchor Cano<sup>30</sup>. El Príncipe Felipe consulta a Cano (octubre de 1553) sobre las personas aptas para el cargo de confesor de su hermana María, esposa de Maximiliano II, reina de Bohemia,

---

<sup>30</sup> Cfr CABALLERO, *Cano*, 89 (texto en Apéndice documental, n. 16, 478). Cfr también GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, p. 827, nt 1440.

de quien había sido confesor el padre de Cano fray Fernando. Desde Tarancón contesta por carta al Príncipe (26 de octubre) sugiriéndole cinco religiosos que, a su parecer, podrían ser dignos de dicho cargo<sup>31</sup>.

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

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

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

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

Poco después se desató otra polémica esta vez entre los Cabildos y el Consejo Real sobre el impuesto de la «Cuarta», acerca de su vigencia una vez muerto el Papa Julio III (marzo 1555). También ahora Cano se verá involucrado y denunciado ante el Papa Paulo IV. La «Cuarta» era un impuesto sobre las rentas eclesiásticas que los Papas concedieron a los Reyes españoles como contribución a la Cruzada contra los turcos y mo

---

<sup>31</sup> Cfr CABALLERO, o.c., p. 87-88 (texto en Apéndice documental, n. 21 y 23, 483-485).

ros. La Princesa gobernadora Juana, hermana de Felipe II, mandó suspender el cobro de la «Cuarta» mientras se pedía pareceres teológicos a diversos letrados, entre otros a Domingo de Soto y Melchor Cano. Desgraciadamente estos Pareceres no se conservan.

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

Uno de los puntos álgidos de esta triste historia fue el Breve Monitorio de Paulo IV (21 abril de 1556) citando a Cano a comparecer en Roma para ser juzgado allí de ciertas doctrinas suyas<sup>32</sup>. El documento causa asombro por la dureza con que trata al tarconense, llamándole, por ejemplo, «hijo de perdición, olvidado de su propia salvación y movido por sugerencias diabólicas», como si se tratara de un heresiarca contumaz. Conociendo, sin embargo, el talante del Paulo IV y su enemiga contra España, se puede comprender que saliera de su pluma un escrito tan áspero contra un teólogo acreditado en todo el Orbe católico, catedrático de Salamanca, Maestro de su Orden y que tan brillantemente había actuado en Trento. Los cargos de este Monitorio destemplado contra Cano coinciden en lo sustancial con lo reseñado sobre la actuación de los Cabildos españoles: predicación en Segovia contra la autoridad del Papa y negar el poder del Papa en la revocación de la «Cuarta»; su influencia en la indignación del anciano Paulo IV contra Melchor Cano parece clara. Algunas de estas denuncias coinciden en parte también con lo manifestado por los padres jesuitas Mendoza, Tablares y Araoz.

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

---

<sup>32</sup> Publicado por CABALLERO, o.c., Apéndice documental, n. 35, 502-506; cfr además aspectos críticos y comentarios al contenido en p. 96-ss.

der de nuevo los subsidios de la «Cuarta» que tanto necesitaba Felipe II, y el problema pasó a segundo plano. Lo que no cesó, en cambio, fue la animadversión de Paulo IV hacia Cano.

En estos años, según sabemos, lejos de disfrutar de la paz de Piedrahita, Cano es solicitado cada vez más para que intervenga en graves asuntos politicoeclesiásticos, pasando bastante tiempo en Valladolid, sede de la Corte española. Contemporáneamente Cano fue designado para ocupar diversos cargos de gobierno de la Orden Dominicana. Fue designado primero para Regente de Estudios del Convento de San Gregorio de Valladolid (octubre 1556), importante centro de estudios de la Provincia, donde ya había estado como alumno y con posterioridad como profesor. Según parece en este nombramiento influyó la Corte, ya que así resultaría más fácil acudir a sus servicios<sup>33</sup>. De su actividad en dicho Convento tenemos pocas noticias seguras. No parece que explicara cursos regulares de teología. Cabe suponer que continuó trabajando en su obra preferida *De Locis*, en el tiempo que le dejaba libre sus encargos en la Corte. Desde septiembre de este año 1556 las tensas relaciones entre Felipe II y Paulo IV han degenerado ya en guerra abierta. Por estas fechas el Consejo Real pide pareceres a diversos letrados del Reino acerca de la licitud de llevar adelante esta guerra con el Papa. Cano fue uno de los muchos consultados entregando su Parecer sobre el tema a principios de noviembre de 1556, dictamen que se haría famoso. Es, pues, durante su estancia en Valladolid cuando se ocupa en este trabajo teológico, firmado en el Convento de San Gregorio<sup>34</sup>.

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

---

<sup>33</sup> CABALLERO, o.c., 92; y GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, 828, quien precisa algunos datos.

<sup>34</sup> Cfr CABALLERO, o.c., 105-107. 277-ss; texto en Apéndice documental, n. 41, 508-ss.

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

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

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

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

En general se puede afirmar que las disputas en España sobre la espiritualidad cristiana en estos momentos se centraban en una fuerte pugna entre dos concepciones de fondo antitéticas: 1) por un lado la facción partidaria de la espiritualidad tradicional, esto es, aquella que concebía la vida cristiana como adquisición de virtudes y desarraigo de los vicios; la cual daba mucha importancia a las ceremonias exteriores, a la oración vocal, y otros elementos parecidos como el rechazo de la lengua vernácula para la teología o la Sagrada Escritura, o también la concepción de la perfección cristiana ligada al estado religioso. 2) Y por otro, la facción más novedosa partidaria de una espiritualidad afectiva o mística, en la que se da más importancia a la unión personal e inmediata del alma con Dios, a la oración mental, así como la defensa de posturas más abiertas referentes a la perfección cristiana en relación a los fieles laicos, o la aceptación de la lengua vulgar como vehículo de acceso a la teología y la Escritura. En particular surgieron diversas disputas teológicas que dividieron fuertemente los espíritus. Tres fueron las principales: la disputa en torno a la universalización de la llamada a la perfección cristiana; la referente a la generalización de la oración mental metódica (temas relacionados fueron la confrontación oración mental-oración vocal, oración interior-obras exteriores, y oración de unión afectiva sin mediación de conocimiento); y, por último, la disputa en torno a los libros de espiritualidad en lengua vulgar<sup>35</sup>. En una época de gran fervor religioso y de gran riqueza teológica en España, y en medio de circunstancias históricas complejas, se comprende que paulatinamente se fueran formando dos bandos enfrentados, cuyo apasionamiento y complejidad no permite a veces ver con claridad las cosas a distancia de siglos.

En el seno de la Orden de Santo Domingo estas diferencias y divisiones se hicieron presentes desde comienzos del siglo XVI. Aun a riesgo de simplificar un tanto las cosas, se podría decir que la corriente tradicional fue mayoritaria y se asentó fuertemente de la mano de fray Juan Hurtado de Mendoza y su obra reformadora; en ella se inserta plenamente Melchor Cano. Pero en el segundo tercio del siglo XVI comenzó a surgir otra corriente novedosa, en la línea de la espiritualidad afectiva, cuyo principal fautor fue fray Bartolomé de Carranza, con sede principal en el convento de San Gregorio de Valladolid<sup>36</sup>. Pronto las dos facciones estuvieron encabezadas por los dos representantes de personalidad más acusada: Melchor Cano, de una lado; y Bartolomé de Carranza, por otro. Con frecuencia se ha presentado una especie de enemistad irreconciliable entre ambos personajes, ya desde su convivencia en San Gregorio en 1531 y años sucesivos.

---

<sup>35</sup> Cfr M. ANDRÉS, *La Teología Española en el siglo XVI*, BAC, Madrid 1976, vol. 2, 555-ss.

<sup>36</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, en *Miscelánea*, vol. 3, 519-671.

La relación entre ambos dominicos ha sido revisada y más precisada por el P. Beltrán de Heredia, quién afirma que, aún existiendo disparidad de opiniones en cuanto a las corrientes de espiritualidad, no se dio enemistad ni propiamente confrontación hostil hasta más tarde. La tensión grave, que desembocará en lucha abierta, comienza —en opinión de Beltrán de Heredia— cuando Cano se encuentra en aquella mala situación ante Paulo IV, propiciada por los cabildos eclesiásticos en Roma, y el Papa rechaza el nombramiento de Provincial en favor de Cano (octubre 1557). Fue poco después cuando Cano pide ayuda a Carranza ya arzobispo de Toledo (diciembre 1557) para que interceda en su favor en Roma. Sorprendentemente Carranza guarda silencio y no responde a la ayuda solicitada. El taranconense manifiesta abiertamente su dolor ante la actitud de Carranza. Hasta octubre de 1558 la relación epistolar entre ambos dominicos está dentro de los límites de la normalidad<sup>37</sup>.

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

A principios de abril (1559) Carranza conoce el contenido de dicha censura de Cano. A partir de aquí la disparidad de criterios, que siempre existió entre los dos dominicos en la línea señalada arriba, se transforma ahora en enemistad abierta. Carranza actúa contra Cano utilizando toda su influencia para que no sea elegido Provincial por segunda vez en el Capítulo Provincial de Segovia (16 abril de 1559), y cuando es elegido trata de influir en Roma para que no sea confirmado por el Papa, cosa que consigue efectivamente<sup>38</sup>. Teniendo en cuenta este complejo cúmulo de circunstancias hemos de abordar

---

<sup>37</sup> Cfr *Ibidem*, *Las corrientes*, 635-ss. BELTRÁN DE HEREDIA basa su tesis principalmente en la correspondencia entre ambos, restando valor a los testimonios de los partidarios de Carranza en su proceso por parecerle condicionados por las circunstancias.

<sup>38</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes*, 645-ss. Cfr también Caballero, o.c., p. 124-126.

ahora los últimos episodios importantes de la vida de Cano, en relación a los cuales no ha brillado siempre la ponderación y ecuanimidad necesarias.

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

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

Denunciado a la Inquisición por el obispo de Cuenca, el Inquisidor General Fernando de Valdés se decidió a investigar el espinoso asunto. Pidió pareceres teológicos a diversos altos letrados del momento, Domingo de Soto y Melchor Cano, entre otros<sup>39</sup>. Quizá lo más grave del caso fue el sistema impuesto por Valdés al hacer las censuras: se debían hacer con rigor y objetivamente (*in rigore ut iacent*), examinando las expresiones independientemente del contexto. Lo cual resulta manifiestamente injusto. No responde a la verdad histórica, a nuestro entender, afirmar que Cano recibió complacido el desagrada

---

<sup>39</sup> Las primeras sospechas sobre Carranza derivaron de las declaraciones de los presos protestantes a la Inquisición (primavera de 1558), en las que implicaban claramente al recién nombrado arzobispo, cfr R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, BAC, Madrid 1979-1982, vol. III/2º, pp. 241-42.

ble encargo, o que en su realización volcó toda su animadversión contra Carranza con-fabulándose con Valdés para perder a Carranza, como se ha presentado a veces. El mismo Cano afirma expresamente lo contrario en cartas dirigidas a Carranza y a fray Bernardo de Fresneda, confesor de Felipe II; tampoco se compone con esta actitud el que Cano pretendiese dar una censura en común con Domingo de Soto, sabiendo la amistad de Soto con Carranza y cual era su forma de pensar; era el menos indicado para colaborar en una actitud condenatoria a ultranza.

A lo largo del tiempo se han hecho diversas interpretaciones sobre este episodio de la vida de Cano; el P. Beltrán de Heredia achaca el rigorismo de Cano principalmente a la metodología impuesta por Valdés y a la misma cualidad de la doctrina contenida en la obra de Carranza, tratando así de dejar en buen lugar al taranconense<sup>40</sup>. Por su parte, el historiador y especialista en Carranza, Tellechea Idigoras, presenta a Cano como gran teólogo dogmático pero pésimo maestro de espiritualidad, situándose en la postura contraria a la de Beltrán de Heredia: más que al rigorismo de Valdés su actuación desafortunada en el proceso Carranza habría que atribuirla al carácter de Cano<sup>41</sup>.

La censura fue encargada por Valdés a Cano en octubre de 1558. Este pidió hacerla en común con Domingo de Soto, pero al rechazar la proposición Soto hubo de hacerla en solitario; aunque la firmara también Domingo de Cuevas OP, parece que es obra personal de Cano. Tardó siete meses en hacer su trabajo y por fin la entregó en abril de 1559. Durante este tiempo la conducta de Carranza y sus partidarios agravó la situación; entre otras cosas escribió al General de la Orden para que inhabilitase a Cano en el provincialato de Castilla que había de elegirse en el próximo Capítulo Provincial de Segovia (16 de abril de 1559)<sup>42</sup>. Añadamos ahora solamente que éste fue uno de los escasos trabajos escritos por Cano como consultor de la Inquisición, al que fue solicitado junto con otros teólogos de su tiempo; no sería exacto históricamente afirmar que Cano fue un teólogo al servicio de la Inquisición, ni siquiera en esta difícil época que nos ocupa.

Provincial de los Dominicos de Castilla (1557-60). El tema de la elección de Cano como Provincial de Castilla es otro de los asuntos complejos e intrincados de su vida, en el que intervinieron multitud de factores en su contra (sobre todo la enemistad de Paulo IV y de Carranza). Dos veces fue elegido Provincial (1557 y 1559) y las dos fue anulada

---

<sup>40</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes*, 642-ss; se pueden ver muchos de estos juicios en SANZ Y SANZ, *Melchor Cano*, 344-382.

<sup>41</sup> Cfr J.I. TELLECHEA, *Bartolomé de Carranza. Catechismo Christiano* (1558), 2 vols (ed. crítica y estudio histórico por J.I. TELLECHEA), BAC, Madrid 1972. Una visión sintética se puede encontrar en ID., *Carranza: DHEE* 1,358-361.

<sup>42</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes*, 644-45.

la elección por el Papa Paulo IV. Finalmente, viajando Cano a Roma y elegido el nuevo Papa Pío IV, fue confirmado como Provincial en febrero de 1560. No fue, pues empresa fácil ni exenta de intrigas.

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

La primera elección tuvo lugar el 21 de octubre de 1557. El Capítulo Provincial se reunió en el convento de San Vicente de Plasencia y allí eligieron como Provincial a Melchor Cano. Sin embargo esta elección no fue aprobada por el Papa Paulo IV, sin que se conozcan muy bien las causas precisas. En la correspondencia de la Corte se atribuye a la enemistad del Papa con Cano<sup>43</sup>. Tras este episodio Cano es designado por la Orden para asistir al Capítulo General en Roma que debía celebrarse en mayo de 1558. Prevenido ante la malquerencia de Paulo IV y temiendo ser mal tratado en Roma, acudió a Felipe II pidiéndole cartas de recomendación. Una vez ya en viaje cerca de la localidad de Rosas tuvo noticias directas de lo que se pensaba en la Curia de él, hasta el punto de que le hicieron desistir de su propósito volviendo a Castilla. Pasando por Valladolid, donde asistió a bien morir a la Reina María de Hungría (8 de octubre 1558), regresó a su convento de San Esteban de Salamanca.

Al año siguiente se celebró de nuevo Capítulo Provincial en el convento de Santa Cruz de Segovia para elegir Provincial (16 de abril 1559). A pesar de las diferencias de posturas en algunos temas concretos, el Capítulo se celebró con gran acuerdo eligiendo de nuevo a fray Melchor Cano, señal del gran prestigio que tenía dentro de la Orden en Castilla y de que los que seguían las orientaciones de Cano eran mayoría. Ya en el Capítulo de Segovia se hicieron presentes las presiones e intrigas de Carranza en contra del provincialato de Cano, sabedor de las grandes posibilidades que tenía su candidatura. En este momento Carranza había tomado posesión de su arzobispado de Toledo (octubre 1558), y, ante las medidas que la Inquisición estaba llevando ya a cabo para procesarle, él movía todos los resortes posibles para evitarlo. Sin embargo, en esta situación quizá fue una imprudencia por parte de Carranza tratar de intervenir en el gobierno de la Provincia dominica, estando como Arzobispo al margen de los asuntos de la Orden. Según afirma Beltrán de Heredia parece que Carranza quiso mantener a toda costa su

---

<sup>43</sup> Cfr CABALLERO, o.c., 302.

influencia en la orientación de la espiritualidad de la Orden, como hiciera antes desde San Gregorio de Valladolid y siendo Provincial de Castilla<sup>44</sup>.

Antes de la elección de Cano envió Carranza a Segovia a fray Diego Jiménez de Velasco con cartas para el Vicario General y los Definidores del Capítulo Provincial, en las que mostraba su oposición a la candidatura de Cano y se presentaban graves quejas contra él; éstas eran sobre todo la acusación de que presuntamente Cano había manifestado ante el Almirante de Castilla, D. Enrique Enríquez, que Carranza «era más hereje que Lutero» y que favorecía al Dr. Cazalla y otros, presos en las cárceles de la Inquisición. Con estos argumentos se amenazaba al Capítulo de llevar el asunto ante otros tribunales si allí no se daba satisfacción. Efectivamente se le pidieron explicaciones a Cano de tales cargos; y debió defenderse muy satisfactoriamente pues a pesar de todo los Padres dominicos reunidos le eligieron de nuevo, como queda dicho. Desde el mismo momento y en espera de su confirmación de Roma Cano empezó a ejercer la Vicaría de Castilla<sup>45</sup>.

Como señalábamos antes, después de la elección de Cano Carranza trató de impedir en Roma la confirmación del Papa; allí envió a fray Hernando de San Ambrosio, un hombre de su confianza; en la correspondencia del Cardenal de Sigüenza, D. Pedro Pacheco, quedan reflejadas algunas de las actuaciones, bastante turbias por cierto, del emisario carranziano<sup>46</sup>. Fray Hernando llegó a Roma a fines de junio de 1559, allí se hospedó en el palacio del Cardenal Alessandrino (futuro Papa Pío V), quien —según todos los indicios— trató de influir sobre el General de los Dominicos (P. Justiniani) y sobre el Papa (Paulo IV) para que no se confirmase a Cano como Provincial. En realidad no era muy difícil este objetivo porque la enemistad del Papa contra Cano había crecido aún más con el famoso Parecer sobre la guerra con Felipe II; el terreno estaba bien abonado.

No obstante, la autoridad moral de Cano debía ser grande y el apoyo de la Corte Española firme; además era la segunda vez que se le elegía como Provincial. En tal situación, la sutileza italiana encontró una solución sibilina para conseguir el objetivo deseado de una manera indirecta. Efectivamente el Papa publicó un Breve el 19 de julio de 1559 en el que se exponía que los religiosos que fuesen o hubiesen sido Obispos no podían tener ningún cargo dentro de sus respectivas Órdenes Religiosas, por depender directamente de la autoridad de la Santa Sede. Evidentemente era un golpe mortal para

---

<sup>44</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Ibid.*, 645-46.

<sup>45</sup> Cfr CABALLERO, *o.c.*, 112-114.

<sup>46</sup> Cfr CABALLERO, *o.c.*, 125-26 y 308-311 (cfr cartas en Apéndice Doc., n. 36, 47, 52, 59, 65, 67, 70, 73-76).

el taranconense pues no solo se anulaba la segunda elección como Provincial sino también cualquier otro cargo dentro de la Orden; en esos momentos era prior de San Esteban. Téngase en cuenta que Cano había dimitido de su obispado canario hacía ya 6 años (septiembre de 1553).

Al conocer las maniobras urdidas contra él, decidió viajar a Roma para deshacer todos estos ataques contra su persona. Necesitaba todo el apoyo de Felipe II y así escribió cartas en tal sentido. El taranconense presentaba todos estos ataques no solo como maquinaciones contra él mismo, sino como una causa del Monarca y de España, ya que las raíces de la enemiga del Papa en su contra eran los dictámenes que la Corte le había pedido en asuntos político-eclesiásticos. Esta gran ayuda no le habría de faltar nunca. Pero el asunto era mucho más complejo. Cano —según Caballero— pretendía hacer ver la gran injusticia que se le hacía al contravenir la libertad de los electores de la Provincia de Castilla, y también desvanecer algunos cargos que se le hacían (acusador del Arzobispo Carranza, defensor de doctrinas contrarias a la autoridad del Papa, o enemigo de los jesuitas)<sup>47</sup>.

El desenlace de esta difícil cuestión sufrió un importante vuelco repentino porque Paulo IV moría el 18 de agosto de 1559. Estando la Sede vacante emprendió Cano su postrer viaje a Roma en noviembre de 1559 con menor inquietud que antes. Llegó a Roma a mediados de diciembre y el 25 de diciembre era elegido Papa Pío IV (cardenal Juan Angel Médicis), el cual no tenía ninguna prevención especial contra Cano, antes bien conocía su fama teológica ganada en Trento y su gran recomendación por parte de Felipe II. Alojado en el convento dominicano de la Minerva en Roma, allí ganó para su causa al General P. Justiniani y presentó sus reclamaciones ante la Santa Sede. Pío IV nombró una Congregación de Cardenales que examinase el asunto con el General de la Orden y oyese la defensa del propio interesado. Un buen resumen de su apología se puede leer en Caballero, según el cual la actuación de Cano fue de todo punto eficaz y convincente<sup>48</sup>.

Así debió ser a tenor de lo sucedido en breve espacio de tiempo. En efecto en febrero de 1560, a propuesta de la Congregación especial de Cardenales, el Papa confirmó a Cano en su cargo de Provincial de Castilla. En primavera inició el regreso a España y en junio llegaba al Levante español, dirigiéndose a Toledo donde se encontraba Felipe II y toda la Corte por aquel tiempo, entrando en la ciudad imperial a principios de septiembre de 1560, sin que nadie pudiese sospechar que le quedaban pocas semanas de vida.

---

<sup>47</sup> Cfr Ibid., 127.

<sup>48</sup> Cfr Ibid., 130-131.

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

Cuando todo parecía augurar tiempos mejores para nuestro personaje, enfermó gravemente y en pocos días fallecía en el Convento de San Pedro Mártir de Toledo, el 30 de septiembre de 1560. Tenía apenas 52 años, pero se hallaba ya avejentado, con diversos achaques, y muy fatigado de los trabajos, viajes y sufrimientos que había tenido que soportar, sobre todo en la última etapa de su vida. Fue enterrado al parecer en el cementerio del propio Convento de San Pedro Mártir. Hoy día, con las transformaciones sufridas a través del tiempo en el lugar, no queda rastro de su sepultura, cosa en verdad lamentable<sup>49</sup>.

## 2. EL TRATADO METODOLÓGICO “DE LOCIS THEOLOGICIS”

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

---

<sup>49</sup> Cfr Ibid., p. 134-137.

Nos parece muy acertado, en tal sentido, el juicio que hace Menéndez y Pelayo sobre la portada y la significación del *De locis* en los albores de la Edad Moderna: «Melchor Cano trazó, en estilo digno de Marco Tulio, el plan de una enciclopedia teológica, remontándose al análisis de nuestras facultades de conocer, y buscando en ellas el “*organon*” para la nueva disciplina, que, merced a sus esfuerzos, alcanzó carácter plenamente científico y positivo antes que ninguna otra ciencia»<sup>50</sup>

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

Por lo demás, en el siglo XVI se plantean toda una serie de cuestiones teológicas y antropológicas profundas, que reflejan bien el nuevo espíritu de la modernidad. Se produce así una clara confrontación dialéctica entre la teología académica del momento, de inspiración inicial escolástica, con el mundo cultural humanista, y, sobre todo, con la nueva teología luterana y sus enfoques peculiares, que rompían con la tradición anterior. Esa tensión y discusión nueva contribuirá de manera fundamental a centrar algunas cuestiones que hasta ahora no se habían planteado a fondo, o bien estaban todavía poco maduras para propiciar una solución de largo alcance.

---

<sup>50</sup> *Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de Gentes*, en *Ensayos de crítica filosófica*, Obras completas, CSIC, Madrid 1948, vol. 43, p. 230.

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

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

*Antecedentes y contexto histórico.* La obra magna de Cano hay que situarla de lleno en el marco histórico de la preocupación generacional básica por la reforma de la teología, inmersa en la crisis profunda de la Escolástica verbosista y decadente, inservible ya en los nuevos tiempos, atacada por propios y extraños<sup>51</sup>. La conciencia de este problema fundamental era muy viva a comienzos del siglo XVI; cada teólogo abordaba la tarea reformatoria a su modo y con la capacidad de que disponía. En general la cuestión se enfocó hacia el campo de la metodología teológica en el que diversos autores hacen sus aportaciones con desigual fortuna. Quizá uno de los más importantes sea el franciscano Luis de Carvajal con su obra *De restituta theologia* (1545)<sup>52</sup>; pero también en el campo humanista e incluso protestante se abordó este tema con decisión (Erasmo o Me

---

<sup>51</sup> Cfr M. ANDRÉS, *La Teología Española*, 2, 422.

<sup>52</sup> Cfr *Ibid.*, 398.

lanchton, sobre todo)<sup>53</sup>. Dentro de la Escuela de Salamanca se siente como una cuestión capital y acuciante. Ya el propio fundador Francisco de Vitoria dedicó sus mejores esfuerzos a solucionar esta cuestión que pasará a ser paradigmática de la Escuela.

Pero este problema esencial se planteó con especial crudeza en la polémica con los protestantes sobre las cuestiones capitales de la fe. Pronto se vio con claridad que no había posibilidad alguna de entendimiento ni de acuerdo, porque la concepción de la teología y del método teológico eran radicalmente distintos, y en consecuencia la argumentación empleada para apoyar las propias concepciones era poco menos que irreconciliable; basta señalar el principio de la "*sola Scriptura*" y el "libre examen", o el rechazo de la Tradición Divina y el Magisterio Conciliar y Pontificio, para comprender que no era posible una discusión teológica seria. Se imponía pues, ante todo, clarificar los métodos de argumentación teológica, y esto es lo que los teólogos católicos intentaban una y otra vez sin lograr un fruto acabado.

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

La idea original se encontraba ya esbozada en el propio Santo Tomás, el cual en la *Summa Theologiae* ya había señalado algunos lugares propios de la argumentación teológica<sup>54</sup>; esto había sido recogido sobre todo por el Maestro Vitoria, pero también por Domingo de Soto, Carranza y otros<sup>55</sup>. Sin embargo nadie hasta el momento se había propuesto escribir un tratado científico completo y reflejo sobre los *loci theologici*, en

---

<sup>53</sup> Cfr D. ERASMO, *Ratio perveniendi ad veram theologiam* (1518); vid. estudios específicos en E. VILANOVA, *Historia de la Teología cristiana*, Herder, Barcelona 1987-ss, vol.2, p.108, nt 14; cfr también M. LUTERO, *Disputatio contra Scholasticam Theologiam* (1517); y F. MELANCHTON, *Loci communes theologici* (1521).

<sup>54</sup> Prima Pars, q. 1, a. 8 (sobre todo en la respuesta ad 2<sup>um</sup>).

<sup>55</sup> Cfr M. ANDRÉS, *La Teología Española*, 2, 393-ss.

tendido como el método propio de argumentación en teología; esta idea el primero que la concibe y emprende su desarrollo completo es Melchor Cano, como él mismo afirma: «Ningún teólogo hasta ahora, al menos que yo sepa, se propuso tratar esta clase de argumento»<sup>56</sup>. Desde el punto de vista formal la idea es tomada de los ambientes humanistas, y más concretamente del campo de la Dialéctica y de la Retórica. Su inspirador principal es el humanista alemán Rodolfo Agrícola (1443-1485) con su obra *De inventione dialéctica* (editada en 1515), obra bastante difundida en los ambientes humanistas españoles<sup>57</sup>, que a su vez se inspira en Cicerón y Aristóteles<sup>58</sup>. Cano conoció el libro de Agrícola y lo tuvo en cuenta, pero su genialidad consistió precisamente en adaptar y aplicar los «loci» humanistas a la teología según su naturaleza y necesidades<sup>59</sup>.

De la trascendencia de su obra para el futuro de la teología tenía plena conciencia el conuense; esto sin duda fue uno de los resortes que le dio energía para llevarla a cabo en medio de tantas interrupciones y dificultades, desesperando a veces de salir airoso de su empeño.

*Génesis de la obra.* Acerca del origen y la génesis concreta de esta obra tenemos algunos datos seguros en torno a los cuales se han elaborado diversas hipótesis más congruentes con los hechos. En el Prólogo de la obra Cano deja entrever una larga maduración personal acerca del problema del método teológico; frases como «saepe mecum cogitavi» o «me diu cogitantem» («muchas veces me he parado a pensar»; «a mí, que llevo mucho tiempo pensando sobre ello»), son sin duda significativas<sup>60</sup>. Así pues, no es infundado pensar que desde bastante atrás Cano andaba dándole vueltas a la idea del método teológico; quizás en el ambiente joven y renovador del convento de San Gregorio de Valladolid, donde pasó once intensos años de estudio y docencia teológica (1531-

---

<sup>56</sup> LT, Prólogo general, p. LIX; cfr también LT, XII, Prólogo, 105; y LT, XII, 2, 114: «*Rationem autem tractandi locos ipsos nec Divus Thomas, neque alius quisquam, quod equidem sciam, conatus est explicare*».

<sup>57</sup> Esta obra se apareció publicada en Colonia y Lovaina en 1515-1516; en París se editó en 1529; también se publicó en España, Burgos 1554; cfr M. ANDRÉS, *La Teología Española*, 2, 412; cfr asimismo SANZ Y SANZ, o.c., 287-ss; y A. LANG, *Die loci theologici des Melchior Cano und die methode des dogmatischen beweises*, München 1925, pp. 55-61. E. RUMMEL señala el gran éxito de la obra en toda Europa aportando el dato de 43 ediciones hechas desde 1515, en que aparece, hasta 1543; cfr *The Humanist-Scholastic debate in the Renaissance and Reformation*, Harvard University Press, Londres 1995, p.157.

<sup>58</sup> Cfr M. ANDRÉS, o.c., 2, 416; cfr sobre todo LANG, *Die loci theologici*, 55-ss.

<sup>59</sup> Cfr LANG, o.c., 62-ss; M. ANDRÉS, o.c., 2, 416. Vid también B. KÖRNER, *Melchior Cano. De locis theologis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994, pp. 86-89, donde se recogen las aportaciones ya conocidas acerca de la génesis y origen del tratado *De locis*.

<sup>60</sup> LT, Prólogo general, p. LVIII.

42), o incluso en su etapa de profesor complutense, inmerso en un clima universitario donde los valores culturales del Humanismo eran el humus de todo trabajo intelectual.

Pero el verdadero problema no es ése, sino más bien este otro: ¿cuándo se decidió a escribir una obra científica de esta envergadura sobre el método y los lugares teológicos? Algunos afirmaron sin demasiado fundamento concreto que fue en San Gregorio de Valladolid hacia 1540, esto es, cuando era profesor de teología y llevaba ya algunos años en la docencia teológica<sup>61</sup>. No hay, que sepamos, ningún testimonio explícito que apoye esta hipótesis, y además resulta muy extraño, como señala el P. Beltrán de Heredia, que Cano emplease 20 años en escribir su obra y aún así la dejase inacabada. Un plazo tan largo no se explica bien aunque nuestro autor fuese persona que no trabajase con celeridad y buen rendimiento, o no supiese compaginar bien el empeño literario con sus demás ocupaciones, cosa que con mucha probabilidad sucedía<sup>62</sup>.

La obra, pues, debió escribirse en menos tiempo, y por tanto empezarse después de 1540. El mismo Beltrán de Heredia aventura otra hipótesis: las *Relecciones* dadas en Salamanca por Cano —siendo catedrático de Prima— los dos últimos cursos, es decir, 1548-49 y 1549-50, que versaron sobre la materia de la *Prima Pars* de la *Suma theologiae*, muy probablemente sobre cuestiones «*de locis*» (a partir de la q. 1, a. 8), y que no se tiene noticia de ellas, aunque si parece que se dieron. Estas dos *Relecciones* serían la base del tratado *De Locis*, y no se sabe nada de ellas, ni se publicaron porque Cano reservó el texto para su gran obra, la cual estaría redactando. Según esto el comienzo de la obra habría que situarlo en Salamanca y en torno a estas fechas (1546). Pero en este caso el inconveniente es el contrario, pues sabemos que en octubre de 1553 había terminado el libro diez<sup>63</sup>, y desde febrero de 1551 a octubre de 1552 Cano estuvo ocupado en la grave tarea del Concilio de Trento. Con lo cual en cuatro años, más o menos, es casi imposible que tuviese redactados nueve libros completos.

A nuestro entender la hipótesis más probable sería la siguiente: Cano empezaría la redacción de su tratado durante su profesorado en Alcalá (1443-46); el clima humanista y joven de la Universidad Complutense era sin duda un ambiente propicio para iniciar obras originales y audaces. Sin embargo, se puede aventurar que en el período complutense la obra avanzase lentamente; en parte por los muchos trabajos derivados de la ta

---

<sup>61</sup> Cfr CABALLERO, *Cano*, 378

<sup>62</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca*, en *Miscelánea* vol. 2, p.147

<sup>63</sup> Cfr LT, XI, 1, 1, donde Cano afirma que recibió la noticia de la muerte de su padre cuando acababa de terminar la redacción del libro décimo.

rea universitaria, en la que se estrenaba por entonces, y en parte porque los primeros libros son los más extensos y difíciles, sobre todo el de la Sagrada Escritura (libro segundo), uno de los más prolijos y variados, dejando aparte el libro doce y último. Con lo cual, aunque empezó la obra, no pudo progresar mucho (sería un primer período poco productivo). Luego vendría la etapa de catedrático en Salamanca (1546-51), en la que explicó la *Prima Pars* —muy probablemente materia "*de locis*"— y pronunció las dos Relecciones de que habla Beltrán de Heredia sobre la misma materia, haciéndole avanzar notablemente. De donde podríamos afirmar que en estos cuatro años salmantinos fue donde escribió la mayor parte de los 9 libros primeros (sería un segundo período más productivo). Y, por fin, a la vuelta de Trento (octubre de 1552), alejado de la enseñanza y pronto enredado en múltiples asuntos de consultas sobre temas político-eclesiásticos, la obra quedó muy ralentizada. En ocho años solamente pudo escribir tres libros y esto con muchas interrupciones.

A este propósito es significativo un amplio *excursus* que incluye al comenzar el libro décimo, primero que escribió a la vuelta de Trento y que ya tenía acabado en octubre de 1553. Parece como si al retomar la tarea, interrumpida por un cierto tiempo (alrededor de dos años: desde 1551 hasta 1553), quisiese hacer un cierto balance de la situación, a la vista de lo ya hecho y de lo que quedaba por hacer. Ante las nuevas circunstancias Cano da a conocer una especie de pequeña historia de la génesis y desarrollo de su plan, y de cómo se sitúa ante el futuro para llevarlo a buen término. Estas son sus palabras iniciales: «A continuación, abordaré las restantes cuestiones relacionadas con la autoridad de los filósofos y de la Historia Humana. De los lugares que fueron anunciados al comienzo de la obra, sólo quedan estos dos; y de ellos comenzaré a hablar, si bien diré antes unas pocas cosas sobre mi proyecto e intenciones (*instituto ac iudicio meo*)»<sup>64</sup>. Lo que sigue será un desarrollo de esto.

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

---

<sup>64</sup> LT, X, 1, 462.

Comienza manifestando su temor de que la extensión y complejidad de la discusión sobre los lugares teológicos retraiga al público humanista, haciendo odioso el nombre de la Escuela, dado que gustan de discursos más breves, a pesar de que se tratan también en profundidad muchos temas relacionados con la investigación de las Humanidades<sup>65</sup>.

Pero entrando más de lleno en materia, prosigue: «El caso es que, mientras la causa escolástica era gestionada por aquellos maestros que solían orientar a la juventud hacia la Teología de la Escuela, yo centraba todos mis pensamientos e inquietudes en liberarme de estos debates (*conflictationibus*) escolásticos por cualquier sistema o procedimiento, pues no creía que mi trabajo fuera en modo alguno útil a los teólogos de la Escuela. Mas, cuando la Universidad perdió sus más ilustres profesores y algunos de los que quedaron, que debían haber cerrado filas en la defensa de esta causa, abandonaron los estudios escolásticos por áridos y embrollados, o los relegaron por fatigosos y molestos, cuando los luteranos por otra parte los tacharon incluso como perjudiciales, precisamente entonces consideré indigno entregarme a aquel ocio que con tantos y tan grandes deseos antes había anhelado»<sup>66</sup>.

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

En un segundo momento se da un cambio sustancial de circunstancias: los grandes maestros van desapareciendo de la Universidad, y sus sucesores rehúsan continuar la tarea de perpetuar la Teología Escolástica, defendiéndola de los ataques humanistas y luteranos, estos últimos la juzgaban como nociva incluso. Aquí es donde nuestro teólo

---

<sup>65</sup> Cfr LT, X,1, 462.

<sup>66</sup> LT, X,1, 462.

go decide pasar a la acción saltando a la palestra pública, aun contra su inclinación primera.

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

Por otra parte, toda una generación de grandes Maestros Escolásticos iba desapareciendo; baste citar por ejemplo a Juan Eck (+1543) en Alemania, a J. Driedo (+1535) y J. Latomus (+1544) entre los lovanienses, a Cayetano (+ 1534) en Italia, a J. Fisher (+1535) en Inglaterra; y sobre todo, entre los más próximos, a Diego de Astudillo OP (+1536), Francisco De Vitoria OP (+1546) y Andrés Vega (+1549) en Salamanca, y a J. de Medina (+1546) en Alcalá. Todos ellos habían sido grandes controversistas contra los protestantes y defensores de la Teología Escolástica frente a humanistas y luteranos. No olvidemos, por otra parte, que los grandes Maestros Escolásticos españoles como Francisco Vitoria y Juan de Medina, en sus últimos años estaban ya enfermos y apenas podían ejercer la docencia con normalidad (años 1543-46).

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

Prosiguiendo con el relato sumario de Cano, sigue diciendo: «Así, pues, ducho en estos estudios escolásticos desde mi temprana edad, estimé con toda honradez que podía servir a la República Cristiana si mantenía mi ánimo, a pesar de sus protestas, en pro de la Escuela. Y, después de haber dedicado en mi adolescencia tanto tiempo a la Escuela como alumno, una vez que empecé a enseñar Teología en las aulas y me entregué en cuerpo y alma a mis discípulos, consumía casi todo mi tiempo en la enseñanza y apenas tenía un rato libre para escribir. En efecto, soportaba el enorme trabajo de formar a mis alumnos con lecciones y debates cotidianos así como de responder de palabra y por es

crito a múltiples cuestiones; también se añadían frecuentes sermones ante el pueblo, a los que estaba atado, bien por obligación, bien por mi propia voluntad. En consecuencia, ni podía hacer muchas cosas al mismo tiempo, sobre todo importantes, pero ni siquiera podía pensar en ellas»<sup>67</sup>.

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

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

Efectivamente hay que afirmar con Beltrán de Heredia que la redacción del tratado estuvo muy ligada a su actividad académica<sup>68</sup>, en el sentido de que determinadas materias de sus lecciones universitarias —por ejemplo los comentarios a la *Prima Pars* de la Suma— le facilitarían avanzar en la redacción del *De locis* al ser afines. Pero no se puede olvidar tampoco la dificultad que el mismo Cano señala: la tarea universitaria le absorbía mucho tiempo, aparte de las tareas pastorales, y en ese sentido el período de docencia pública universitaria entrañó también sus dificultades para alcanzar la eficacia apetecida en la redacción de su obra magna. En cualquier caso se puede afirmar sin demasiada dificultad que durante estos años (1543-1551) se redactaron los primeros 9 libros del *De locis*, cosa nada despreciable pues supone más de dos tercios del total de los libros que componen el tratado.

---

<sup>67</sup> LT, X,1, 462-463.

<sup>68</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Melchor Cano en la Universidad*, 147.

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

El *excursus* que analizábamos continua así: «Por todo lo anterior, abandoné totalmente más de una vez toda esperanza de concluir esta obra, que veíamos que entrañaba una dificultad tan grande que requería un varón singularmente docto y además liberado de toda otra ocupación. Sin embargo, instado en parte por las peticiones de los discípulos, en parte vencido por los reproches de los amigos y, sobre todo, por tu mandato, padre óptimo, a cuyos vivos intereses, y máxime en un asunto tan justo, es no solo difícil resistirse sino incluso inicuo, decidimos dar forma a esta obra aprovechando los retales de tiempo, como se dice, para que, si acaso por algún avatar no podíamos concluirla, pareciéramos al menos haberla emprendido»<sup>69</sup>.

En esta sección el taranconense parece confiarnos las graves dudas albergadas desde el principio de que pudiera terminar felizmente esta obra, habida cuenta de la gran dificultad de la obra misma y de la falta del tiempo necesario para un trabajo tan arduo. Por ello precisamente le asaltaba la indecisión de si comprometerse o no a escribirla. Fueron sus amigos, también sus discípulos, pero sobre todo el fuerte ánimo de su padre, lo que le influyó a comprometerse en la elaboración de tamaño proyecto científico que, por su enorme magnitud, él consideraba poco menos que imposible de realizar. Es entonces cuando, una vez aceptado ese compromiso, decide ponerse manos a la obra, en el tiempo de que dispusiese, poco a poco hasta llegar a la conclusión de toda la obra. Y si se diera el caso (como realmente sucedió) de que no pudiera llegar a finalizar el proyecto emprendido, al menos quedará constancia de que lo había planeado con decisión.

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

---

<sup>69</sup> LT, X,1, 463.

Cano era consciente de la gran trascendencia de la obra que llevaba entre manos, por eso concluye así este interesante *excursus*: «En verdad, no me arrepiento en absoluto de mi propósito, porque aunque no consiga otra cosa compruebo que despierto en personas inteligentes el afán de investigar cuidadosamente en una cuestión de tanta trascendencia. Y, si no lo hemos conseguido, al menos hemos intentado exponer en estos libros unas cuestiones que por una parte no eran bastante conocidas para nuestra gente, y, por otra, eran de todo punto dignas de ser conocidas»<sup>70</sup>.

En la génesis de esta gran obra de Cano otro dato de indudable interés, se refiere a los destinatarios de la obra. Según parece en un momento dado Cano pidió el parecer a su aventajado discípulo Domingo Báñez, más adelante sucesor suyo en la cátedra de Prima de Salamanca, acerca de la obra que estaba escribiendo. Este le manifestó como único reparo que el estilo literario era demasiado elegante y muy distinto del usado comúnmente en la Escuela. A lo cual, según testimonio del propio Báñez, respondió Cano que no lo escribía tanto para España como pensando en los países del Norte de Europa (Alemania, Francia, Países Bajos), más afectados por la herejía, y muy influidos por los ambientes cultos y literarios humanistas, en los que era condición necesaria para asegurar la difusión de la obra cuidar bien el pulimento humanístico<sup>71</sup>.

Es conocido el cuidadoso estilo latino de esta obra de Cano, que seguía en esto las huellas de Cicerón. Pero esto lejos de ser un aspecto baladí de su trabajo, tenía enorme importancia, dado que el mundo culto de entonces seguía la moda humanista, y para ésta una exigencia fundamental era la elegancia de la forma literaria latina. La acusación común de los humanistas a la Escolástica decadente a este propósito —también el los albores del siglo XVI— era su latín bárbaro, oscuro, impropio de hombres cultos<sup>72</sup>. Precisamente por ello uno de los elementos de la renovación de la Teología Escolástica emprendida por la Escuela de Salamanca era cuidar el estilo literario latino, de lo cual es buena prueba Cano y su obra. No todos lograban un nivel tan alto. Al trabajar en su *De Locis* Cano pensaba en el mundo culto humanista del Norte de Europa, donde la Escolástica era despreciada por el simple hecho de su lenguaje bárbaro —además de otros aspectos más de fondo—. Si su obra debía ser una obra programática de la reno

---

<sup>70</sup> LT, X,1, 462.

<sup>71</sup> Vid *Scholastica Commentaria in Primam Partem* (Salmanticae 1584), *Meditatio in divi Thomae Proemium*, De tertio documento, 4, col. 14-16; cfr también CABALLERO, o.c., p. 377.

<sup>72</sup> Cfr J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*, cap. 1, ep. 2 y 6, 1).

vación teológica en toda Europa, debía sin duda esmerarse a fondo en el cuidado de la forma literaria latina<sup>73</sup>.

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

Una vez trasladado a Salamanca, sucediendo a Vitoria en la cátedra de *Prima* (1546-51), y en medio de un trabajo universitario también muy intenso, siguió trabajando en su proyecto preferido. Durante el curso 1547-48 explicó en las aulas universitarias la *Prima Pars* de la *Summa* de Santo Tomás. Es muy verosímil que este trabajo le sirviese para ahondar y seguir preparando el tratado *De locis*, sobre todo en relación con la cuestión 1, artículo 8. Las fuentes manuscritas de estas enseñanzas plantean algunos problemas críticos que no permiten seguir con seguridad y precisión el trabajo de Cano, aunque sí nos dan algunos datos aproximativos. En concreto hay dos fuentes manuscritas de estas Lecturas de la *Prima Pars*: el ms Ott lat 286 es breve y no habla casi de los *loci*; en cambio el ms 58 de Salamanca es muy extenso y expone el plan de los *loci*, explicando los lugares eclesiológicos en primer lugar, lo cual sería congruente con la explicación que venimos dando.

Es también muy verosímil que en las dos *Relecciones* de los cursos siguientes (1548 a 1550), que dio con seguridad, pero cuyo tema y texto nos son desconocidos, continuase tratando la materia *De locis*, fruto de su hondo trabajo personal en el tratado que andaba componiendo. De ser esto cierto se explica bien que durante los cuatro años largos de

---

<sup>73</sup> Sin embargo, acerca de la cuestión estilística Cano hace unas declaraciones importantes en el Prólogo del libro segundo (sobre la Sagrada Escritura) acerca de cómo hay que mantener un equilibrio entre la elocuencia y la claridad: «Y aunque deseo disputar de una manera más elegante que los nuestros [los escolásticos] suelen hacerlo, no debo, sin embargo, acarrear a los teólogos un doble trabajo: uno en la comprensión de las ideas y otro en el de las palabras. A quienes me lean les confieso brevemente mi forma de pensar más íntima: no deseo que quien haya de conseguir por mi medio la forma de disputar en teología, entienda con dificultad mis escritos y requiera a un gramático (filólogo) como traductor para llegar a entender al teólogo», LT, II, Prólogo, 5; no parece claro que haya conseguido este propósito.

catedrático en Salamanca (1546-51) fuera cuando dio un buen impulso a la obra de su vida. Es más, es de todo punto probable que fue en este período salmantino cuando realizó la redacción definitiva de los nueve primeros libros.

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

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

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

El decurso de los acontecimientos nos señala que los años siguientes (1551-52) Cano los empleó en su estancia y trabajo en el Concilio de Trento, donde se trataba por entonces de materia sacramentaria (sesiones XIII y siguientes). Sin duda alguna este período

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

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

Todo ello conlleva un empeoramiento y una ralentización de su trabajo científico en relación el *De locis*. Los datos disponibles arrojan el siguiente resultado: en octubre de 1553 había terminado el libro 10 (sobre la autoridad de los filósofos), uno de los libros más breves del tratado. Es de suponer que el año siguiente (1554) comenzaría la redacción del libro décimo primero (sobre la autoridad de la Historia humana), libro este bastante extenso (el más largo después del segundo y del décimo segundo), y de enorme interés sobre todo desde el punto de vista de la cultura humanista del momento. De hecho Cano trabaja primorosamente este libro y confiesa haberse extendido más de lo debido, porque ello era necesario dada la importancia y complejidad de la cuestión histórica en Teología. Esto constituye otro elemento de la originalidad de Cano en los temas que trata orientados a la metodología teológica.

¿Cuánto tiempo le ocupó la redacción de este libro décimo primero? No es fácil precisarlo, pero se puede aventurar que alrededor de dos años. Veamos porqué. Existen varios datos internos, el más importante de los cuales está en el capítulo 5, al responder a

la objeción décimo cuarta. Allí afirma, al tratar de la «donación de Constantino», que el Emperador alemán era Carlos V, que, como es sabido, abdicó del Imperio en favor de su hermano Fernando en agosto de 1556. El texto de este libro del *De locis* todavía continúa con un largo y complejo capítulo 6, al que se sumará el último capítulo (el séptimo), más breve. Habría que concluir, pues, que este interesante libro once se comienza a redactar en 1554 y le ocupa a Cano al menos hasta finales del año 1556.

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

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

El libro doce, el más denso e interesante de toda la obra, es del todo peculiar y en muchos aspectos rompe el estilo general de los libros anteriores. Todo él está salpicado de comentarios y alusiones a las azarosas circunstancias de su vida y del ambiente que le rodea. Por otra parte, al tratar de una materia compleja (el uso de los lugares en el trabajo teológico) y ser muy extenso, su esquema es menos lineal que los once libros anteriores. El capítulo segundo, por ejemplo, sobre la naturaleza de la Teología, es particularmente rico de contenido e incluye dentro de sí los desarrollos de los siete capítulos siguientes. El capítulo décimo, sobre cómo buscar y utilizar con eficacia los argumentos teológicos, es quizá el corazón de todo el libro (incluso de toda la obra), en el que Cano aplica las teorías dialécticas clásicas (*praeceptio* o normas teóricas, *exercitatio* o entre

namiento práctico, *imitatio* o seguimiento de un modelo), al método teológico, de donde resulta lo que se buscaba como objetivo principal de todo el tratado, a saber, crear un nuevo método teológico teórico-práctico que siga los mejores modelos teológicos de la historia (San Agustín y Santo Tomás de Aquino, según Cano), teniendo en cuenta la cultura y las necesidades de la época en la que se vive.

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

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

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

*Contenido y división.* En cuanto al contenido mismo, la obra versa directamente sobre el método teológico y la teoría de los «*loci theologici*». En el Prólogo a toda la obra lo expresa así: «El deseo de explicar estas cosas (aunar la erudición de los antiguos con el método de los modernos) me movió plenamente a emprender esta discusión (estudio)

sobre los lugares teológicos. [...] Esto lo hice gustosamente por cuanto hasta el momento, al menos que yo sepa, ningún teólogo se propuso tratar de esta materia. En efecto, además de aquel arte común de disputar que aprendimos de los dialécticos, es necesario que el teólogo tenga otro (arte o método) especial para disputar, y también otros lugares, no como comunes y ajenos sino como propios, de donde pueda sacar los argumentos tanto para confirmar sus doctrinas como para rechazar las opiniones de los contrarios»<sup>74</sup>. Así pues, Cano se propone teorizar el método particular de la teología, según los *loci theologici*, a partir de los cuales se pueda argumentar eficazmente en teología; es decir, cuáles son estos lugares, qué fuerza argumentativa tienen, y cómo hay que usarlos en los diversos aspectos de la tarea teológica: en la discusión (debate/trabajo) teológica, en la interpretación de la Sagrada Escritura y en apología de la fe ante herejes, judíos, mahometanos, y paganos en general<sup>75</sup>.

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

Caballero alude a este propósito a las largas y frecuentes digresiones que contiene esta obra, que la hacen un tanto fatigosa de leer. Incluso en tal sentido la llega a comparar

---

<sup>74</sup> LT, Prólogo general

<sup>75</sup> En diversos momentos Cano reconoce la deuda fundamental que tiene con Santo Tomás y Francisco de Vitoria en relación con la teoría de los *loci theologici*, aunque afirma que ninguno de los dos la desarrolló teóricamente; cfr LT, XII, Prólogo, 105; y LT, XII,2, 114-115.

literariamente con *El Quijote*<sup>76</sup>. Desde el punto de vista teológico, y desde luego histórico, a nuestro juicio este rasgo del *De Locis* lo hace todavía más interesante, si cabe.

El plan completo de la obra constaba de un total de 14 libros agrupados en tres bloques o secciones: 1) Introducción. Noción, enumeración y división de los lugares teológicos en general (libro 1); 2) Parte teórica. Exposición detallada de la naturaleza y valor probativo en la argumentación teológica de cada uno de los diez lugares teológicos, (libros 2 a 11); 3) Parte práctica. Exposición del uso de los lugares teológicos en la disputa escolástica, en la exposición de la Sagrada Escritura y en la controversia teológica con los herejes y paganos (libros 12 a 14)<sup>77</sup>. De todo este plan solo se escribieron los 12 primeros libros, quedando así la obra *De Locis* incompleta, aunque bastante avanzada (solo faltaron dos libros de los 14 previstos: el décimo tercero y el décimo cuarto).

El cuadro completo de los diez lugares teológicos queda como sigue: 1º La Sagrada Escritura; 2º las Tradiciones de Cristo y de los Apóstoles; 3º la Iglesia Católica; 4º los Concilios, especialmente los Generales o Universales; 5º la Iglesia Romana; 6º los Santos Padres; 7º los Teólogos Escolásticos y Canonistas; 8º la Razón natural; 9º los Filósofos y Juristas; 10º la Historia Humana<sup>78</sup>.

Ahora bien, no todos los lugares tienen el mismo valor o fuerza argumentativa; Cano los clasifica así: 1) «lugares propios» son los siete primeros; 2) «lugares ajenos» (o extraños), son los tres últimos<sup>79</sup>. Incluso dentro de los propios, distingue entre los dos primeros (Sagrada Escritura y Tradición Divina), que son los que contienen la Revelación, y en consecuencia tienen el máximo valor y fuerza argumentativa; y los cinco restantes (Iglesia Católica, Concilios, Iglesia Romana, Santos Padres y Teólogos Escolásticos), que son lugares que explican y desarrollan dicha Revelación, según criterios desiguales que les confieren también valor argumentativo desigual (desde la infalibilidad hasta la pura probabilidad)<sup>80</sup>.

*Ediciones.* La primera noticia acerca del plan de edición del *De Locis* nos la proporciona el propio Cano en una carta al Padre Arcos OP, provincial de Andalucía y buen amigo suyo; la carta es de 1556 ó 1557, y allí respondiendo a una consulta sobre la autori-

<sup>76</sup> Cfr CABALLERO, o.c., 383.

<sup>77</sup> Cfr LT, I, 1, 1. Vid LANG, *Die loci theologici*, p. 80-86; también KÖRNER, *Melchior Cano*, p. 93-108.

<sup>78</sup> Cfr LT, I, 3, 3-4.

<sup>79</sup> Cfr LT, I, 3, 4.

<sup>80</sup> Cfr LT, XII, 2, 125.

dad del Concilio General, afirma: «Yo creo que la opinión de Cayetano y Torquemada es más probable, y que para que aquel Concilio tenga cierta y firme autoridad es menester confirmación del Sumo Pontífice, *quando per legatos celebratum est*. Por esta sentencia tengo a mi parecer muchas y muy graves causas, y porque placiendo a Nuestro Señor este verano se imprimirá un volumen *De locis theologicis*, y en el 5º libro *De Auctoritate Conciliorum* trato esta cuestión difussamente y pruebo a mi parecer *quod Concilium per legatos Pontificis congregatum errare potest*, no lo escribo a V.P. pues Nuestro Señor dará vida a V.P. y lo podrá allí ver si fuere servido»<sup>81</sup>.

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

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

El tratado *De locis* tuvo un éxito notable desde que salió la primera edición (*Editio princeps*) en 1563 en Salamanca hasta nuestros días. En el siglo XVI se hicieron seis

---

<sup>81</sup> Cfr texto de la carta en SANZ Y SANZ, o.c., Apéndice documental n. 31, 476; hemos actualizado la grafía en nuestro texto.

ediciones (entre 1563 y 1585), todas ellas fuera de España a excepción de la primera salmantina: Salamanca, Lovaina (2), Venecia y Colonia (2). Posteriormente se editó unas 25 veces más junto con las dos *Relecciones* publicadas en 1550 en Salamanca también, constituyendo las llamadas *Opera* de Cano: en Colonia 1605 (2), París, Lyon, Pádua (5), Venecia (2), Bassani (3), Viena, Madrid (8) entre 1760 y 1792, Roma (2). La última de la que tenemos noticia es la editada por T.M. Cucchi, ed. Forzani, 3 vols, Roma 1900. En total unas 31 ediciones. En la edición de Pádua de 1714 aparece un extenso Prólogo (14 capítulos) de H. Serry en el que se recogen y refutan una serie de objeciones teológico-literarias que se han hecho contra la obra de Cano. A partir de este momento todas las ediciones posteriores recogen este esmerado trabajo de Serry<sup>82</sup>.

Sobre este punto llama la atención varias cosas. Ante todo que después de la *Editio princeps* de Salamanca 1563 no se volvió a editar en España hasta 1760 en Madrid (aunque aquí en poco tiempo se hacen 8 ediciones). Es decir que hasta el siglo XVIII todas las ediciones se hacen fuera de España (a excepción de la primera): Italia, Alemania, Francia, Países Bajos<sup>83</sup>. No aparecen nuevas ediciones en Lovaina, ni se hacen en Inglaterra, Países Nórdicos, ni Este de Europa; tampoco, según los datos actuales, en América.

La primera edición del *De locis* apareció, como hemos señalado, en Salamanca en 1563, es decir, tres años después de la muerte del autor, editada por el impresor salmantino Matías Gastio. Fue ésta una edición aparentemente muy cuidada, a dos columnas, con sendos índices bien elaborados de materias y de citas bíblicas<sup>84</sup>. Sin embargo para un observador atento la *Editio princeps* deja bastante que desear, sobre todo en cuanto su exactitud y rigor crítico: dejando a un lado la lista de las erratas de las que se da fe al final, hay muchos otros fallos, errores, equivocaciones referentes al mismo texto latino, citas mal dadas, etc. Al ser una edición que carece de tradición manuscrita, hecha y publicada después de la muerte del autor de la obra, el problema de alcanzar un texto crítico es ciertamente muy arduo. Por muchos indicios se nota que el manuscrito de Cano

---

<sup>82</sup> He aquí los datos concretos. El *De Locis* solo: Salamanca 1563; Lovaina 1564; Venecia 1567; Lovaina 1569; Colonia 1574; Colonia 1585. Las *Opera* de M. Cano: Colonia 1605; París 1662; Colonia 1678; Lyon 1704; Pádua 1714; Pádua 1720; Pádua 1727; Pádua 1734; Venecia 1739; Bassani 1740; Bassani 1746; Viena 1754; Venecia 1759, Madrid 1760; Pádua 1762; Madrid 1764; ib. 1770; Bassani 1776; Madrid 1776; ibid. 1780; ibid. 1785; ibid. 1791; ibid. 1792; Roma 1890; Roma 1900. Sobre las diversas ediciones cfr CABALLERO, o.c., 373-377; y más recientemente GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, 829.831.

<sup>83</sup> En cualquier caso tanto Caballero como Gutiérrez no aseguran que su elenco sea completo; podría suceder muy bien que una investigación más detallada diese a conocer nuevas ediciones en España en los siglos XVI y XVII.

<sup>84</sup> Cfr descripción detallada en Caballero, *Cano*, 373.

era muy difícil de pasar a imprenta, por la multitud de elementos, correcciones y citas de fuentes teológicas, literarias e históricas, y también por su latín rebuscado y de alta calidad literaria. Todo ello cabe suponer que creó serios problemas en su trabajo al impresor y a sus colaboradores.

Una hipótesis fiable sería atribuir en parte estas deficiencias de la *Editio princeps* a una cierta prisa en su publicación. En este caso ¿a qué se debería dicha premura? Nos parece que la coincidencia temporal con la finalización del magno Concilio de Trento, que llegaba a su conclusión en 1562, no es ajena a dicha circunstancia de acelerar la publicación del *De locis theologicis*. El mundo teológico y eclesiástico hispano de ese tiempo, encabezados por los dominicos de San Esteban, deseaban con interés dar a la luz ese importante trabajo teológico de Melchor Cano, que constituiría como el «buque insignia» de la moderna teología española, mostrando así el alto nivel y la gran aportación hispana a la renovación teológico eclesiástica de la nueva época. Por otro lado, los contenidos del *De locis*, junto a ser un instrumento inmejorable en la controversia antiprotestante, adelantaban en cierto modo algunos de los logros de Trento (el caso, por ejemplo, de la cuestión debatida del «sacrificio de la Misa» sería paradigmático).

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

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

Pero ¿quién patrocinó y preparó la edición? ¿Quién era depositario del texto manuscrito de Cano? ¿Por qué se publicó tan pronto? Son algunas preguntas que surgen espontáneas<sup>85</sup>. Para responder a estas cuestiones solo contamos de momento, como apoyo documental, con los tres escritos que encabezan la *Editio princeps*: una censura inquisito

---

<sup>85</sup> Sobre la cuestión de las circunstancias en que se produjo la *Editio Princeps* no hay estudios específicos fiables; es otro campo abierto a la investigación histórica; faltan documentos que avalen las diversas hipótesis posibles. Solo con nuevas aportaciones se desvanecerá una cierta confusión que ahora existe.

rial autorizando su publicación y dos licencias del Rey por el mismo motivo. De aquí obtenemos algunos datos valiosos, pero también una cierta oscuridad y confusión. La *Censura inquisitorial* se debe a fray Rodrigo Vadillo, OSB, censor de oficio, y es dada en Madrid el 15 de agosto de 1562. En ella se elogia de manera grandilocuente a Melchor Cano y su obra; se refiere al Inquisidor General Fernando de Valdés y al arzobispo de Compostela, Gaspar de Zúñiga, como impulsores de la edición; de Valdés se afirma además que el autor le dejó como heredero de la obra<sup>86</sup>. Esto no es exacto como se verá seguidamente.

Las dos licencias reales, que siguen en la *Editio princeps*, contradicen lo anterior en lo que se refiere al legado del *De locis* a Valdés. La primera *Licencia* real es dirigida a fray Pedro Serrano, procurador de la Orden de los Dominicos, con fecha 27 de agosto de 1562; en ella se recoge la petición de licencia del procurador para la publicación del *De locis*, dado el interés y alto valor de la obra; asimismo se afirma que Cano legó la obra, en dos volúmenes, «al monasterio de Santo Domingo de la ciudad de Salamanca» (es decir, San Esteban)<sup>87</sup>. La segunda *Licencia* real, dirigida al mismo fray Pedro Serrano y fechada el 22 de noviembre de 1562, afirma: «Nos suplicasteis se diese privilegio (para la publicación y venta) al monasterio de San Esteban de la ciudad de Salamanca que había heredado los dichos libros»<sup>88</sup>.

Así pues, parece que también la Orden de Santo Domingo puso todo su interés en publicar la obra magna de Cano, siendo el convento de San Esteban el propietario directo y primario de dicha obra manuscrita. Esto es claro no sólo por el tenor de las palabras contenidas en las Licencias reales, sino también por sentido común: Cano fue un hijo ilustre de San Esteban, allí ingresó en la Orden Dominicana, allí se formó y allí vivió siendo catedrático de Prima; posteriormente fue prior de dicho Convento. Es bastante lógico que la obra literaria en la que trabajó toda su vida, en la que puso tanta ilusión y que pensaba dedicar a su padre, la dejase en legado a su Orden y a su querido Convento de San Esteban. Difícilmente se puede admitir que Valdés fuese quien acaparase todos estos afectos tan profundos. Así opina, entre otros, Caballero<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> Cfr *De Locis Theologicis libri duodecim*, Salamanca 1563. *Censura inquisitorial*: «Quem huius praeclari operis haeredem reliquit».

<sup>87</sup> Cfr *De Locis Theologicis libri duodecim*, Salamanca 1563, p.3.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p.4.

<sup>89</sup> CABALLERO, *Cano*, 377.

Lo que sí es probable es que Cano dejase también una copia del *De locis* al Inquisidor General, a lo cual aludiría la *Censura* de Vadillo<sup>90</sup>, y que tanto los Dominicos como Valdés tuviesen interés en publicar dicha obra por el gran valor teológico y eclesial de la misma, según se desprende del tenor literal de los tres documentos citados y de lo que señalábamos arriba. Si hubo otros intereses en la publicación de la obra de Cano por parte de Valdés o de otros personajes del momento, no tenemos apoyos documentales para afirmarlo en el estado actual de la investigación.

Por fin, otro dato interesante. Caballero alude a que la obra fue censurada por la Inquisición con el paso del tiempo. Sin embargo no proporciona ningún dato concreto acerca del tiempo en que se hizo, o los autores. Solamente constata que entre la primera edición de Salamanca de 1563 y la de Madrid de 1792, hay alguna pequeña variante, «aunque de pocas palabras y adverbios; pero son bastantes las correcciones hechas en los textos y citas, que el autor aduce, y que se hallaron mancadas o incompletas»<sup>91</sup>, lo cual atribuye a la labor de los censores, que completaron algunos textos de citas que estaban incompletos o menos redondeados, según el criterio de ellos; esto sucede especialmente en los libros 4º (sobre la Iglesia Católica) y 5º (sobre los Concilios). Afirma Caballero que se tomó el trabajo de cotejar los textos de las dos ediciones señaladas arriba. No parece que el tema plantee ningún problema crítico serio, ya que se trata de citas de fuentes teológicas (bíblicas, patristicas o magisteriales) que fueron completadas por los revisores, mejorando si cabe el texto de Cano.

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

*Valoraciones.* La importancia y la influencia fundamental que el tratado *De locis theologicis* ha tenido en la renovación de la teología moderna hasta principios del siglo XX, ha sido reconocida generalmente por historiadores y eruditos. M. Grabmann afirma: «La

---

<sup>90</sup> Tanto CABALLERO (en el mismo lugar de la nota anterior) como GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, 831, nt 1443, están de acuerdo en esta opinión.

<sup>91</sup> CABALLERO, *Cano*, 386.

Escuela de Salamanca puede considerarse también como la cuna de la Teología Histórica, por el acierto con que supo conservar y desenvolver el sentido de armonía entre la erudición positiva y la especulación teológica. [...] La obra clásica en este aspecto es la titulada *De locis theologicis* de Melchor Cano. En esta famosa obra expone su autor las fuentes de las pruebas y razonamientos que se han de emplear en el estudio de la Teología, [...] de modo que presenta una verdadera metodología de la Ciencia Divina y un modelo acabado de Teología Fundamental, en el que alcanzan su mejor realización los anhelos de Vitoria por armonizar del mejor modo posible el Humanismo y la Escolástica»<sup>92</sup>. Para A. Humbert la obra de M. Cano no es simplemente una reconstrucción, sino una verdadera renovación doctrinal; él tuvo conciencia clara de que formulaba una idea nueva con su tratado *De locis*; y añade: «Era efectivamente la primera vez que se expresaba formalmente la independencia del método teológico, y que se proclamaba la necesidad de clasificar y de estudiar en su valor lógico las fuentes de la doctrina cristiana. Esta concepción de un *Tópica* especial de la Teología y de una crítica previa de las autoridades en materia de Fe es una creación del siglo XVI»<sup>93</sup>.

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

---

<sup>92</sup> M. GRABMANN, *Historia de la Teología Católica*, Espasa Calpe, Madrid 1940, p.192. Propiamente, a nuestro juicio, es mucho más que un tratado de Teología Fundamental, tal y como se concebía esta disciplina por los años en que escribe Grabmann (1933).

<sup>93</sup> A. HUMBERT, *Les origines de la Theologie Moderne*, París 1911, pp. 3-4. La traducción es nuestra.

XVII y XVIII»<sup>94</sup>. Estas ideas escritas en 1925, aunque sustancialmente válidas, requieren un complemento adicional.

Según el insigne historiador de la teología Melquiades Andrés: «La gloria de M. Cano en *De locis theologicis* consiste en haber codificado las preocupaciones metodológicas generacionales. Podía perfectamente haber llamado a su libro *Ars theologica*, como F. Bacon llamó *Ars inveniendi* a la Lógica. Desde las primeras líneas repite (Cano) que el teólogo tiene que tener un arte peculiar, diverso del arte común o de la Dialéctica. La recopilación de ese arte constituye la novedad y trascendencia de su obra. [...] M. Cano es el codificador de las preocupaciones epistemológicas generacionales y el autor de la metodología teológica más importante de la época moderna. Se distingue por su poderosa originalidad en el planteamiento general de la obra, por la riqueza de su erudición, la claridad y firmeza de su pensamiento, y la belleza de su forma literaria. Pocos latinistas igualan la perfección formal de Cano en el Renacimiento, y no es fácil encontrar a alguno que le supere»<sup>95</sup>.

Es sin duda también interesante lo que afirma Menéndez y Pelayo, aunque por no ser teólogo de profesión sus juicios en materia tan específica deben ser valorados con cautela: «Cuanto más leo a Melchor Cano, más me convenzo de que no es escolástico, sino discípulo de Vives y escritor del Renacimiento. Cabalmente lo que caracteriza y da valor propio al libro de Melchor Cano es lo que ni soñó Santo Tomás ni pudo soñarse en la Edad Media: la crítica de las fuentes de conocimiento, el criticismo aplicado a la teología. Idea esta que no podía brotar en tiempos de ignorancia filológica e histórica, como fueron los anteriores al siglo XVI; esta idea era tan nueva y peregrina, aún en ese mismo siglo, que el canciller Bacon contaba todavía entre los desiderata de las ciencias particulares el estudio de los respectivos *Tópicos*, lugares o fuentes. [...] Porque supo escribir y porque trajo algo nuevo a la ciencia, dura hoy venerada su memoria»<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> A. LANG, *Die loci theologici*, 242-243; la traducción es nuestra.

<sup>95</sup> M. ANDRÉS, *La Teología Española*, 2, 411-412.

<sup>96</sup> M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *La Ciencia Española, Instaurare omnia in Christo*, ed. CSIC, Madrid 1953, vol.2, pp.114-115. Coincide con D. Marcelino en algunos puntos Muñoz Delgado, para quién Cano se aparta de Santo Tomás en puntos importantes de su filosofía; también señala influencias humanistas, sobre todo en su concepción metodológica de los «Topica», tomada de la lógica humanista; cfr *Lógica, Ciencia y Humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, Rev. Esp. de Teología 38 (1978), 255-265, sobre todo p. 265. Por nuestra parte estamos de acuerdo con Sanz y Sanz cuando critica las afirmaciones de Menéndez y Pelayo —un tanto exageradas— sobre la dependencia de Vives; cfr *Melchor Cano*, p.403.

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

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

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

La obra es primariamente un tratado de «tópica teológica», con las indicaciones de su uso práctico para la argumentación teológica. Pero en realidad rebasa con mucho este objetivo esencial; su contenido es complejo y amplio: trata de la mayoría de las cuestiones teológicas candentes en la época, que discurren ante la mirada atenta de Cano, como indicábamos más arriba. El éxito que tuvo esta obra nada más publicarse fue europeo —lo que equivalía a mundial— y continuó durante los siglos siguientes, como se deduce de las numerosas ediciones de la obra en muy diversos países.

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

El interés y la importancia de la metodología de los "Locis" inventada por Cano no ha perdido actualidad. Recientemente la Comisión Teológica Internacional en un importante documento titulado "*La Teología hoy: perspectivas, principios y criterios*", en el que trata de exponer las notas de identidad de la Teología Católica, afirma lo siguiente: "En la Teología Católica ha habido una reflexión notable sobre los *loci* de la Teología,

esto es, sobre los puntos fundamentales de referencia de la tarea teológica. Es importante conocer no solo los *loci* sino también su peso relativo y la relación que se da entre ellos"; y en nota a pie de página añade: Cf. en particular Melchor Cano, *De locis theologicis* (edic. y traducción J. Belda Plans, BAC, Madrid 2006). Cano enumera diez *loci* (siguen los nombres de los diez lugares que Cano expone en su obra)<sup>97</sup>.

### 3. RELECCIONES TEOLÓGICAS

Las otra obra fundamental de Cano son las dos *Relecciones* que pronunció durante los primeros cursos de profesorado salmantino: *De sacramentis in genere*, correspondiente al curso 1546-47; y *De paenitentiae sacramento* del curso 1547-48. Ambas se publicaron juntas por el famoso impresor A. Portonaris en Salamanca por marzo de 1550, según consta por el Prólogo del mismo editor fechado el 17 de marzo de 1550. Se editaron pues en vida de Cano y, podríamos decir, en su presencia y con su asenso, puesto que Cano ejerció la cátedra salmantina hasta principio de 1551 en que marchó a Trento<sup>98</sup>. Como es conocido, los catedráticos de teología debían dar por ley una Repetición o Relección cada año, que consistía en una especie de lección magistral ante el claustro y estudiantes de la Facultad; solía ser en día festivo para que todos pudieran asistir y duraba dos horas en las que el profesor exponía la lección, sin que mediase interrupción o discusión alguna<sup>99</sup>. La temática tenía que estar en correlación con las materias que se explicaban en los cursos ordinarios de la cátedra. Cano explicó estos dos primeros cursos el IV libro de las Sentencias que versa sobre materia sacramentaria, con lo cual las citadas dos Relecciones se ajustan perfectamente a lo previsto por las ordenanzas académicas.

Añadamos que Cano dio una tercera *Relección* en el curso siguiente 1548-49 cuya temática no se conoce, y probablemente una cuarta el curso 1549-50, último de su docencia salmantina, de la cual no tenemos apenas noticia. Se ha especulado sobre la posibilidad de que una (o las dos) de estas *Relecciones* no bien conocidas en cuanto a la temática versase sobre materia *De Locis*, muy acorde con la materia de los cursos universitarios (la *Prima Pars* de la *Suma* de Santo Tomás)<sup>100</sup>. Esto parece confirmarse por una alusión que hace nuestro teólogo en las Lecturas escolares del año 1548 en Salamanca

---

<sup>97</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios* (29 de noviembre de 2011), cap. II, n. 20, (ed. BAC, Madrid 2012).

<sup>98</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Cano en la Universidad*, 145-ss.

<sup>99</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Francisco de Vitoria*, Labor, Barcelona 1939, 71-72; T. URDANOZ, *Obras de Francisco de Vitoria, Relecciones Teológicas*, BAC, Madrid 1960, pp. 78-79

<sup>100</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Cano en la Universidad*, 146-ss.

sobre la Prima Pars: «Se plantea una duda: si no podemos argumentar contra los paganos con razones demostrativas, ni con principios de Fe (puesto que no los admiten), entonces ¿qué medios deberemos utilizar en la disputa contra ellos? Acerca de esto ver en nuestra *Repetición*»<sup>101</sup>. Sin embargo, hasta ahora se ha pasado por alto otra pista que da el mismo Cano sobre la materia de esas *Relecciones* desconocidas por el momento. Se trata de un comentario que hace en la *Relectio De Sacramentis in genere*; he aquí el texto: «En el tercer argumento se contiene el grave error de los que creen que no se puede discernir nada de los sacramentos si no es enseñado por las Sagradas Escrituras; pues tanto en la Nueva como en la Antigua Ley han sido transmitidas de palabra muchas cosas que no fueron consignadas por escrito, como quizá declararé más extensamente en otra *Relección*, si tengo suficiente vida»<sup>102</sup>.

En cuanto a las ediciones se hicieron cinco en el siglo XVI: la *editio princeps* fue la ya citada de Salamanca de 1550, con Prólogo de A. Portonaris en el que elogia la fama teológica de Cano y sobre todo su elocuencia latina. La segunda edición, hecha por el mismo editor, contiene solo la *Relectio De Paenitentiae*, Salamanca 1555. Después aparecieron dos más en Alcalá en 1558 y 1563, con las dos *Relecciones*; y por último la de Milán de 1580 también con ambas *Relecciones*. A partir de 1605 aparecen ya publicadas en unión con el tratado *De Locis*, constituyendo las llamadas *Opera* de Melchor Cano; unas 25 ediciones más, como vimos más arriba. En consecuencia se puede afirmar que el éxito editorial, también en este caso fue bastante amplio<sup>103</sup>.

El Maestro Vitoria logró dar una altura académica y científica a la praxis de las Relecciones inusitada hasta entonces; después de él pocos catedráticos lograron mantener el gran nivel alcanzado. Siguen esta tradición Domingo de Soto y Melchor Cano. Conservamos también algunas Relecciones de Juan de la Peña y de Báñez. Tras este último autor el género literario «Relección» dejó de ser la producción científica de gran categoría que Vitoria había logrado ofrecer al público, con que se hizo famoso; de nuevo decayó convirtiéndose en una exposición oral de escasa altura, fruto de una cierta rutina y escasa preparación. Pues bien, Melchor Cano se inserta en la más pura tradición vitoriana en lo que a las *Relecciones* se refiere: preparación esmerada, temas de viva actualidad, cuidado de la elegancia formal latina, exposición completa y original de los temas.

---

<sup>101</sup> Cfr C. POZO, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Granada 1962, p. 220, nt 6.

<sup>102</sup> *Relectio De Sacramentis in genere* (RS), Parte III, ad 3, p. 351; seguimos la edición de las *Opera Melchioris Cani* de H. SERRY, 2 vols (Madrid 1792), las *Relecciones* están en el volumen segundo.

<sup>103</sup> Para más detalles sobre las ediciones cfr CABALLERO, *Cano*, 371-372; y GUTIERREZ, *Españoles en Trento*, 836-838, nt 1448.

Por lo demás Cano fue el único que dio sus disertaciones a la imprenta, corroborando así el buen trabajo realizado y la importancia concedida a esta costumbre académica. De los tres grandes Maestros salmantinos, ni Vitoria ni Soto publicaron en vida sus *Relecciones*. Cano en cambio sí lo hizo, legando al mundo teológico de su tiempo dos interesantes obras científicas.

En torno a ello precisamente cabe plantearse una cuestión crítica importante: ¿hay correspondencia plena entre el texto original de las *Relecciones*, que fue leído ante el público universitario, y el texto publicado? ¿Revisó este texto o lo amplió después para darlo a la imprenta? Y si fue así ¿qué extensión y profundidad tuvo esta revisión? A estas preguntas intentaremos dar una respuesta particular una vez expuesto el contenido de cada una de las *Relecciones* de que tratamos. Ya el erudito Beltrán de Heredia planteaba de pasada la cuestión cuando afirmaba: «más que *Relecciones* son verdaderos tratados»<sup>104</sup>. ¿A qué se refería? Sin duda a la complejidad y a la densa elaboración, pero sobre todo —pensamos— a la gran extensión de ambas disertaciones. Esto es válido sobre todo para la *Relectio De paenitentiae sacramento*. La primera *Relección De sacramentis in genere* abarca 60 densas páginas latinas de la edición de Serry (Madrid 1792), con cinco partes, de las cuales la más larga tiene 27 páginas. Todavía podría admitirse como conferencia académica, aunque con las precisiones que luego diremos. La segunda *De paenitentiae sacramento* tiene 178 páginas latinas en la misma edición, es decir casi tres veces más extensión que la primera; dividida en seis partes, la más larga es la sexta parte con 78 páginas sólo ella; en este caso salta a la vista que dicho texto no pudo corresponder con el texto normal de una *Relección*, simplemente por el hecho de que en dos horas exactas de exposición es imposible leer ni siquiera la mayor parte de un escrito tan extenso.

### 1) La *Relectio* «*De Sacramentis in genere*»

Esta primera *Relección* consta de cinco partes. La primera trata de la noción de sacramento, desarrollando y precisando la definición agustiniana que Pedro Lombardo recogió en su cuarto libro de las *Sentencias*. En la segunda parte se aborda la cuestión de la necesidad de la Fe en Cristo para la salvación; aunque sorprende la inserción de esta temática en una disertación sobre los sacramentos, Cano se apresura a explicar que es preciso tratar de ello para poder mostrar luego adecuadamente la necesidad de los sacramentos en toda ley. La tercera parte girará en torno a la necesidad de los sacramentos para la salvación; Cano se plantea si los sacramentos son necesarios en toda ley para que los hombres se salven, dedicando mucho espacio a probar la existencia de sacra

---

<sup>104</sup> Cfr *Cano en la Universidad*, 149.

mentos en la ley natural; que los hay en la Ley Antigua y en la Ley Nueva no plantea mayores problemas.

En la cuarta parte se trata de demostrar que los sacramentos de la Nueva Ley causan la gracia y la salvación, a diferencia de los sacramentos de la Ley Antigua; una segunda cuestión, abierta a la discusión teológica, es cómo los sacramentos de la Nueva Ley causan la gracia. Cano defenderá que son causas eficientes instrumentales y morales de la gracia, refutando las opiniones contrarias. La quinta parte la titula: «Distinción entre los sacramentos nuevos y antiguos»; en realidad estamos ante una especie de «Apéndice» de la parte anterior en el que se enumeran siete diferencias. Al hilo de esta exposición Cano aprovecha para tratar algunos temas de interés aún no considerados, por ejemplo la institución por Cristo de todos los sacramentos de la Nueva Ley; las disposiciones que se requieren en el ministro o en el sujeto, y otras parecidas.

Se podría afirmar que en esta *Relección* hay como dos núcleos fundamentales: el primero sería la temática de la necesidad de la Fe en Cristo para la salvación (segunda parte), cuestión ésta de gran viveza y actualidad en el siglo XVI español<sup>105</sup>; Cano le dedica casi la mitad de la *Relección*, dato que de por sí avala la importancia e interés concedido a la misma. El segundo núcleo importante está constituido por la causalidad sacramental y sobre todo por el amplio estudio del «modo» de esta causalidad. Aquí se introduce en uno de los temas más controvertidos de la teología sacramentaria y defiende con brillantez unas posturas bastante originales<sup>106</sup>.

No obstante toda la *Relección* tiene una trabazón unitaria bien construida. Desde este punto de vista hay como dos áreas bien definidas: en la primera se trata de lo que es común a los sacramentos en toda Ley, es decir que son signo y manifiestan la Fe en Cristo (al menos de modo implícito), por la que el hombre es en última instancia justifi

---

<sup>105</sup> Detrás de esta cuestión estaba el hecho del descubrimiento de América; aquellas tierras estaban habitadas por indígenas que desconocían por completo el Evangelio: ¿cómo podrían salvarse estos hombres que ignoraban a Cristo sin culpa? ¿Hasta qué punto era necesaria para ellos la fe en Cristo? Estas cuestiones fueron planteadas a lo vivo por los teólogos —sobre todo en el entorno de la Escuela de Salamanca— y cada maestro tenía su propia opinión: fue este un tema muy controvertido en la época («*celeberrima illa quaestio*» la llamará Soto; vid. el tratamiento detallado de la cuestión en el *Commentarium in IV Sententiarum*, D.1, q.2, a.3). Para todo este tema ver el excelente estudio de T. URDANOZ, *La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la Escuela Salmantina*, Ciencia Tom. 59 (1940) 398-414; 529-553; 60 (1941) 109-134; 61 (1941) 83-107. Asimismo el reciente estudio de B. MÉNDEZ FERNÁNDEZ, *El problema de la salvación de los «infieles» en Francisco de Vitoria (desafíos humanos y respuestas teológicas en el contexto del descubrimiento de América)*, Iglesia Nacional Española, Roma 1993, donde se trata ampliamente el tema.

<sup>106</sup> Cfr R. GONZÁLEZ, *La doctrina de M. Cano en su Relectio De sacramentis y la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos*, Rev. Esp. de Teol. 5 (1945) 477-496.

cado; de esto se ocupan las tres primeras partes de la disertación. En la segunda cambia de perspectiva y muestra lo que distingue a los sacramentos de la Nueva Ley de los de la Antigua; a saber, principalmente que unos causan la gracia y otros no; de lo cual tratan las dos últimas partes.

A la hora de valorar siquiera someramente esta *Relección* hay que señalar varias cosas que nos parecen de interés. Ante todo no estamos ante un estudio convencional y sistemático de los sacramentos, tipo tratado clásico; aquí se hace un tratamiento peculiar y original en el que interesa sobre todo abordar una serie de problemas candentes y discutidos en la teología de la época; estos son fundamentalmente dos: 1) la cuestión de la salvación de los infieles que no han recibido la predicación cristiana (y a ello se refiere el tema de la necesidad de la Fe en Cristo para salvarse), materia ésta de especial actualidad en la época por los indígenas americanos sobre todo; y 2) la cuestión de la causalidad de los sacramentos que era negada por los protestantes, y la elaboración teológica acerca del «cómo» causan la gracia los sacramentos, punto éste en el que había una gran disparidad de opiniones entre los teólogos católicos<sup>107</sup>. Toda la *Relección* está planteada para tratar particularmente estos dos puntos. En tal sentido Cano sigue de cerca las huellas de Vitoria que aprovechaba las *Relecciones* para debatir temas candentes y de máxima actualidad, haciéndolos objeto de una elaboración profunda y original.

También hay que decir que en esta disertación Cano entra en diálogo teológico principalmente con los católicos; no hay una relación directa con los protestantes aunque estén también afectados por algunos temas que se tratan. El tono es de gran seriedad científica y está ausente la confrontación controversista o polémica, aunque se discutan las diversas opiniones teológicas. Desde el punto de vista formal, siguiendo a Vitoria, siempre establece unos fundamentos previos y limita los términos del problema con claridad, haciendo precisiones terminológicas. Además utiliza un latín elegante a lo largo de toda la *Relección*, evitando el lenguaje tosco y rutinario de la Escolástica decadente, de tono monótono y aburrido. Por el contrario, reviste el rigor y precisión lógicas con una gran viveza y claridad expositivas.

Queda por analizar lo que llamábamos la «cuestión crítica» de esta *Relección*. No parece que haya duda de que se trate de una sola *Relección*, aunque con un texto más extenso de lo habitual. Es muy posible que nuestro autor no leyera todo el texto que llevaba escrito por falta de tiempo, y a las dos horas interrumpiera el discurso, como ya le ocu-

---

<sup>107</sup> Cfr el estudio de ANTONIO BELDA PLANS, *Estudio histórico-sistemático de la Relección De sacramentis in genere de Melchor Cano*, Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia, IX, 61-115, (Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1985), sobre todo cap. 2, p. 90-134 acerca de la estructura formal de la *Relección*.

riera a Domingo de Soto en alguna ocasión<sup>108</sup>. Sin embargo de la lectura detenida del documento surge la siguiente cuestión: este texto ¿es fruto de una sola redacción o de varias? La conclusión a la que se llega es que hay dos capas redaccionales: la primera comprendería las cuatro primeras partes de la *Relección*; y la segunda, la quinta parte, que habría sido redactada con posterioridad. Es decir Cano habría redactado un primer texto completo de su trabajo y luego habría introducido la quinta parte en una segunda redacción<sup>109</sup>.

El argumento principal que avala esta postura es que todas las citas, menos una, del Concilio de Trento sobre materia sacramentaria (Sesión VII, 3 de marzo de 1547) se concentran en la quinta parte. La *Relección* debió ser en primavera de ese año 1547, de manera que cuando Cano pudo disponer de esos documentos tridentinos ya tenía redactada la disertación, si no la había expuesto ya ante la Universidad. Es elocuente, en tal sentido, comprobar que se omite toda referencia al Tridentino en algunas cuestiones en las que hubiera sido muy idóneo emplear los cánones tridentinos para resolverlas satisfactoriamente. En cambio en la quinta parte las referencias a la Sesión VII son numerosas y alguna quizá fuera de lugar. Por contraste el Concilio Florentino aparece citado a lo largo de toda la *Relección* de manera proporcionada. Se concluye, por tanto, que el Concilio de Trento no ha sido contemplado en la primera redacción del texto, es decir, en las cuatro primeras partes de la *Relección*.

La razón por la que presumiblemente Cano decidió añadir una parte más a su discurso parece clara: habiendo redactado el texto a lo largo de ese curso 1546-47, cuando se difundieron los cánones de Trento en materia sacramentaria (hacia final de curso; mayo o junio probablemente), tenía que poner al día su *Relección*, y eso es lo que parece hacer nuestro teólogo cuando añade una quinta parte con numerosos testimonios del reciente Concilio Tridentino. No sabemos el tiempo exacto en el que Cano introdujo estos añadidos a la primera redacción, si antes o después de pronunciar la disertación ante la Universidad, cosa que debió suceder a final de curso como era habitual (mayo o junio de 1547). Sin embargo se intuye que la quinta parte fue añadida a última hora antes de la disertación oral, porque de no ser así Cano hubiese dispuesto de más tiempo para corregir el texto y, lógicamente, hubiera reelaborado con más armonía todo él, repartiendo los testimonios tridentinos en los lugares más adecuados.

---

<sup>108</sup> Esto sucedió en la *Relectio De Dominio* correspondiente al curso 1534-35, en donde la cuestión de la transferencia del «dominio» no se pudo tratar por falta de tiempo y tuvo que ser relegada a las lecciones ordinarias; cfr. DOMINGO DE SOTO, *Relecciones y Opúsculos* (edición preparada por JAIME BRUFAU, ed. San Esteban, Salamanca 1995), pp. 95; 190-191.

Según esto el texto definitivo de la *Relección*, alcanzado en dos redacciones sucesivas, sería el mismo que el publicado, lo cual supondría que nuestro teólogo no consideró oportuno volver a retocar el texto en los casi tres años que mediaron entre la lectura de la *Relección* (mayo-junio de 1547) y su edición (marzo de 1550).

## 2) *La Relectio De Paenitentiae sacramento*

«Dignísimos señores, en mi disertación de hoy he de tratar un tema que por el gran interés que suscita (según dicen) quizá se considerará más extenso de lo que deseara nuestro esfuerzo y nuestra diligencia en explicarlo»<sup>110</sup>. Con estas palabras un tanto ampulosas comienza Cano su segunda *Relección* (RP), en la que ya desde el principio sorprende su enorme extensión, sobre todo en relación a lo que era normal para este género literario consistente en una exposición oral —normalmente leída— de dos horas de duración.

En efecto, se trata de una *Relección* atípica por su prolijidad y extensión. Dividida en seis partes<sup>111</sup>, con un total de 178 páginas latinas en la edición de Serry, parece a primera vista un serio tratado teológico sobre el sacramento de la Penitencia más que una disertación académica, por muy solemne que ésta sea. Piénsese por ejemplo que el libro más largo del *De Locis Theologicis* (el XII) tiene una extensión de 205 páginas en la misma edición de J. Serry. Esto plantea, entre otras cosas, una serie de importantes problemas críticos que después contemplaremos.

*Contenido y división.* En el Proemio de la obra se indica el plan a seguir: definición de Penitencia (1ª Parte); si la Penitencia es virtud (2ª parte); necesidad de la Penitencia como virtud (3ª parte); el precepto de la Penitencia como virtud (4ª parte); necesidad del sacramento de la Penitencia (5ª parte) y el precepto de la Penitencia como sacramento (6ª parte).

En la primera parte se estudia la naturaleza y definición de la penitencia, tratando de precisar conceptos y delimitar la materia sobre la que se va a investigar. Se hace un es

---

<sup>109</sup> Seguimos las conclusiones del estudio de ANTONIO BELDA, o.c., 122-ss., único autor que hasta ahora ha abordado esta cuestión.

<sup>110</sup> *Relectio De Paenitentiae Sacramento* (RP), Proemio, 372. Citamos por la edición de H. Serry, Madrid 1792, vol. 2, donde se contiene esta *Relección*; en adelante citaremos por la abreviatura RP, seguido de la parte de que se trate (I, II, etc), y de la página de la edición señalada (373-ss).

<sup>111</sup> En la *editio princeps* de Salamanca (1550), esta *Relectio* aparece dividida en cinco partes sin titulación alguna. En ediciones posteriores se dividió en seis partes siguiendo el plan señalado por Cano en el Proemio; las dos últimas (sobre la necesidad y el precepto del sacramento de la Penitencia) aparecen unidas en la primera edición formando la quinta parte. Sin duda es éste un dato significativo.

tudio etimológico que deriva hacia una discusión sobre el sentido de la palabra griega «*metanoia*» empleada en el Nuevo Testamento, traducida en latín por «*paenitentia*». Para Cano penitencia (*metanoia*) no es sólo cambiar a una nueva vida, sino también el dolor o arrepentimiento de los pecados de la antigua<sup>112</sup>. No hay que omitir ninguno de los dos términos: algunos teólogos católicos afirman la penitencia como dolor de los pecados pasados (descuidando la conversión a una nueva vida); los luteranos en cambio hablan de la penitencia como nueva vida (sin preocuparse del dolor de los pecados pasados). Al final concluirá: la penitencia es una pena asumida voluntariamente por los pecados a causa de un Dios que es amado por la caridad<sup>113</sup>.

Una vez aclaradas las nociones básicas, Cano estructura su exposición en dos grandes secciones, según la manera clásica de tratar el tema: 1) la penitencia como virtud; 2) la penitencia como sacramento; dentro de estos dos apartados incluirá las restantes partes de su disertación.

En la segunda parte tratará la cuestión de si la penitencia es virtud; y en diversas conclusiones irá demostrando que efectivamente es una virtud, pero una virtud especial (distinta de la Justicia y de la Religión); sobre todo que es una virtud infusa por tratarse de algo que está fuera del alcance de las puras fuerzas humanas. Concluyendo al final: «Es por tanto la penitencia un hábito infundido por Dios, por el cual elegimos las penas para castigar en nosotros mismos las ofensas hechas a Dios»<sup>114</sup>.

En la tercera parte estudia la cuestión de la necesidad de la penitencia como virtud: «Si la virtud de la penitencia es necesaria para la salvación y la justificación»<sup>115</sup>. Distingue la penitencia interior (el dolor del alma) y la exterior (la aflicción del cuerpo), y a continuación demuestra con abundante argumentación positiva —sobre todo escriturística— que para conseguir la salvación es necesaria no solo la penitencia interior sino también la exterior, por lo menos en el deseo. Al responder a las objeciones contrarias se analizan algunos temas de indudable interés como la necesidad de penitencia para administrar el bautismo a un adulto, o la distinción entre dolor de atrición y de contrición (clases de atrición, diferencias entre una y otra, etc)<sup>116</sup>. Y sobre todo la controversia acerca

---

<sup>112</sup> Esta será una idea básica que Cano repite en muchas ocasiones a lo largo de la *Relección*; por ejemplo: «La penitencia esencialmente no sólo contiene la detestación del pecado sino también el propósito de vida nueva», RP, II, 396.

<sup>113</sup> «propter Deum ex charitate dilectum», RP, I, 388.

<sup>114</sup> RP, II, 399.

<sup>115</sup> RP, III, 399.

<sup>116</sup> RP, III, 405. 408-ss.

de si la caridad perdona los pecados mortales sin la penitencia<sup>117</sup>. También trata de si el martirio perdona los pecados mortales; de si es necesaria la penitencia individual por cada pecado, o general por todos.

Llegamos a la cuarta parte en la que se trata sobre el precepto de la penitencia como virtud<sup>118</sup>. A partir de su necesidad para la salvación, analizada antes, muestra Cano la existencia del precepto. También aquí aporta apoyatura escriturística, además de los aspectos especulativos. Se plantea otra cuestión relacionada con la anterior: si el precepto comporta la obligación de hacer penitencia sin dilación cuando hay pecado mortal; este tema, tratado con cierta extensión, viene a concluir que solamente es así en caso de necesidad, es decir en peligro de muerte.

Después de las tres partes anteriores dedicadas a la virtud de la penitencia, pasa ya en las dos restantes a tratar del sacramento. Aunque es claro que toda la *Relección* tiene una fuerte trabazón unitaria, sin embargo es en estas dos últimas partes donde estudiará los temas teológicos de más trascendencia; lo cual se trasluce también en la mayor extensión dedicada. En la quinta parte aborda el tema de la necesidad del sacramento de la penitencia para la salvación. Estas son sus palabras iniciales: «En la explicación de esta controversia voy a poner algunos fundamentos necesarios para establecer la futura estructura de la misma»<sup>119</sup>; en este apartado amplio de «fundamentos» desarrollará cuestiones centrales. En primer lugar que la penitencia es un sacramento de la Nueva Ley instituido por Cristo (que es el punto de partida esencial de lo que sigue); después el carácter judicial de este sacramento por institución divina; y a continuación que los jueces, para ser tales, deben conocer los pecados; asimismo que son jueces de todos los pecados (públicos y ocultos; externos e internos).

El quinto y último fundamento es quizá el más relevante (y por ello mismo más trabajado por Cano): las partes integrantes del sacramento de la penitencia. La contrición del corazón, la confesión oral y la satisfacción con obras son la quasi-materia; las palabras de la absolución sacerdotal son la forma, por la cual se completa este sacramento<sup>120</sup>. Esta temática constituye como una pequeña *quaestio* escolástica dentro de esta quinta parte de la *Relección*: se exponen los argumentos en contra de Escoto y Durando, prosigue la explicación y argumentación de la tesis, y después se responde uno por uno a los

---

<sup>117</sup> RP, III, 418-ss.

<sup>118</sup> RP, IV, 429-ss.

<sup>119</sup> RP, V, 448.

<sup>120</sup> RP, V, 451.

argumentos contrarios. Todo ello con concisión pero profundamente, con oficio teológico.

A continuación pasa ya a tratar de la necesidad del sacramento de la penitencia, en varias conclusiones que irá demostrando convenientemente. No es necesario para la salvación recibirlo efectivamente (*in re*) cuando no hay posibilidad real (1ª concl.); pero sí es necesario recibirlo entonces con el deseo (*in voto*) (2ª concl.); aunque no basta el deseo implícito sino que se requiere el explícito y formal (3ª concl.); este último punto se desarrolla con más extensión puesto que hay gran variedad de opiniones entre los católicos<sup>121</sup>. Una vez explicada la necesidad del sacramento en general, pasa Cano a exponer la necesidad de algunas partes del mismo que han sido más controvertidas: en concreto la necesidad de la confesión oral y de la satisfacción. Ambas cosas son necesarias para la salvación por institución divina, establecerá Cano<sup>122</sup>.

Llegamos así al final de la *Relección*. En la sexta parte se expone si hay un precepto divino sobre el sacramento de la penitencia. Al principio anuncia que va a centrar el debate sólo en dos partes del sacramento, a saber, la confesión oral y la satisfacción; pero en realidad el 90% del total lo dedica a hablar del precepto de la confesión oral, tratando pormenorizadamente la compleja problemática que suscita, y en cambio de la satisfacción apenas añade algunas consideraciones al final de todo y apremiado por la enorme extensión de lo anterior.

Observemos que esta sexta parte es la más larga de todas con diferencia; ocupa más de un tercio de la *Relección*: de 178 páginas latinas de la edición de Serry, 78 corresponden a esta parte, lo cual quiere decir que sólo esta sexta parte podría constituir una *Relección* entera. Si además se tiene en cuenta que casi toda ella se dedica a hablar de la confesión oral, obtendremos que es como una *Relección* monotemática sobre el precepto divino de la confesión oral de los pecados. No se entiende muy bien esta desproporción tan enorme en la distribución de la materia a tratar, y menos dentro de una *Relección*. El interés de las cuestiones tratadas es sin duda grande, y quizá en la época en que se escribe era especialmente controvertido dicho tema: se mezclan muchas cuestiones morales y de casuística pastoral, como enseguida veremos. No obstante no se justifica del todo esta desproporción.

La estructura de esta parte es en verdad original. Tras plantear la cuestión (si la confesión auricular es un precepto de derecho evangélico), aduce 7 argumentos contrarios;

---

<sup>121</sup> RP, V, 454-458.

<sup>122</sup> RP, V, 459-464.

luego de manera breve expone y demuestra la parte positiva (una de las pruebas es la condena de Pedro de Osma por el Concilio Complutense y Sixto IV). Pero donde expone ampliamente diversas cuestiones relacionadas es en la contestación a cada uno de los 7 argumentos contrarios; parece como si la estructura formal fuera una simple excusa para ir hilvanando ahí todo lo que le interesaba tratar, cuestiones controvertidas muchas de ellas de gran viveza y actualidad.

Así por ejemplo una primera gran cuestión se refiere a la integridad de la confesión, que es de derecho divino. En torno a ello se plantean diversas dudas o subcuestiones: si basta confesar lo que se recuerda (o qué tipo de medios es necesario poner para recordar los pecados); si hay obligación de confesar las circunstancias de los pecados (qué circunstancias en concreto; cuándo el confesor debe interrogar sobre ello); cuándo y cómo hay que confesar los pecados reservados y la posibilidad de dividir la confesión por esta causa; si hay obligación o no de hacer la confesión íntegra cuando se sigue un daño grave (propio o ajeno)<sup>123</sup>. Otra cuestión se refiere a la confesión informe y cuestiones relacionadas; cuándo hay obligación de repetir la confesión; qué dolor es suficiente; si revive el sacramento al retirarse la ficción del penitente (cuestión esta muy intrincada que Cano desarrolla con detalle y originalidad)<sup>124</sup>.

Nuevas cuestiones se plantean en torno a la confesión cuando hay ciertos obstáculos externos: cómo debe hacerse la confesión de penitentes mudos (basta confesión genérica o no; ¿podrían hacerlo por carta?). Y relacionado con este caso: si se puede hacer por carta en caso de confesor ausente, o aun estando presente, por timidez extrema del penitente; si se puede hacer la confesión por medio de interprete<sup>125</sup>. También se plantea la cuestión de cuál es el ministro idóneo (tema del poder de jurisdicción y de la asignación de confesor propio a los penitentes)<sup>126</sup>. Y por fin, en torno a la cuestión de la confesión de los pecados veniales, se plantea otra de las grandes cuestiones disputadas: el tiempo de la confesión (cuándo se debe confesar por precepto divino o eclesiástico); tratada pormenorizadamente y con diversas subcuestiones implicadas. ¿Basta confesar una vez en la vida? ¿Se debe confesar en peligro de muerte? ¿Hay obligación de prevenir este peligro según las circunstancias? Son algunas de las cuestiones estudiadas<sup>127</sup>.

---

<sup>123</sup> RP, VI, 476-500.

<sup>124</sup> RP, VI, 500-512.

<sup>125</sup> RP, VI, 513-520.

<sup>126</sup> RP, VI, 520-530.

<sup>127</sup> RP, VI, 530-534.

Pero la cuestión analizada con más detalle es la que se refiere al precepto de la confesión antes de la Comunión eucarística, en la que se exponen abundantes opiniones y argumentos negativos, los cuales, después de establecer el *corpus* o repuesta válida, se refutan uno a uno<sup>128</sup>. También está el tema del precepto de confesión anual; o si hay obligación de confesarse antes de los 14 años<sup>129</sup>.

La Relección termina con una exposición breve que trata la cuestión del precepto divino de la satisfacción: «Así pues, pongamos aquí fin al tratado (*tractatus*) sobre el precepto de la confesión, cuya prolijidad será compensada por la última discusión (si la satisfacción es precepto divino), pues será lo más breve posible»<sup>130</sup>. Con estas palabras introduce Cano las últimas páginas de esta larga *Relectio*.

*Talante general.* En realidad en esta segunda Relección nos encontramos ante un verdadero tratado teológico sobre el tema, por lo menos en cuanto al contenido: estudia con amplitud casi todas las cuestiones relacionadas, sobre todo las más importantes. Desde el punto de vista formal se estructura en torno a seis grandes «*quaestiones disputatae*» (al modo escolástico) y dentro de cada una de ellas surgen multitud de subcuestiones que se analizan con detalle. Al igual que en la *Relectio De sacramentis* también aquí plantea con viveza y agilidad los grandes temas candentes de la época sobre la materia, para discutirlos y ofrecer soluciones al estilo de Vitoria; lo que ocurre es que en este campo de la penitencia los temas son mucho más numerosos y complejos, por lo cual la estructura y la extensión del trabajo se complica considerablemente.

En general hay que decir que se trata de una discusión teológica de gran altura y seriedad científica, rica y profunda, en la que se ejercita con rigor el método teológico propio de la Escuela de Salamanca que Cano teoriza en su *De Locis*. Hay gran profusión y riqueza de argumentación positiva y especulativa en las tesis defendidas, sobre todo de Sagrada Escritura y Santos Padres. En este mismo sentido se puede apreciar un tono de conjunto sereno y ponderado; no estamos ante una obra de carácter apologético o polémico. Es decir, se discuten las diversas posturas (en el campo católico), se señalan los errores contrarios en su lugar oportuno, pero está ausente cualquier talante de polémica agria o desconsiderada; lo cual no impide que algunas veces (muy contadas) nuestro autor se permita comentarios irónicos en el transcurso de la discusión.

---

<sup>128</sup> RP, VI, 534-543.

<sup>129</sup> RP, VI, 543-545.

<sup>130</sup> «Faciamus itaque hic tractatui de confessionis praecepto finem, cuius prolixitatem postrema de satisfactione disputatio compensavit; erit enim quam brevissima», RP, VI, 547-550.

Se da sobre todo un amplio y fecundo diálogo dentro del mundo teológico católico sobre la Penitencia; se citan multitud de autores escolásticos, pasados y recientes: los que aparecen más son Santo Tomás (con diferencia sobre el segundo), San Buenaventura, Hugo de San Victor, Pedro Lombardo, Escoto, Pedro Paludano, Alejandro de Hales, Juan de Torquemada y Tomás Netter (Waldensis). Y entre los más recientes Durando, Gabriel Biel, Cayetano, Capreolo, Juan Maior, Francisco de Vitoria<sup>131</sup>, Juan Fisher y Adriano de Utrecht<sup>132</sup>.

Entre los Santos Padres el más citado es San Agustín, seguido de Crisóstomo, Ambrosio y Jerónimo. Entre los Concilios se usa sobre todo el Florentino. El estudio está salpicado de oportunas citas de diversos autores de la Antigüedad Clásica, sobre todo Aristóteles y Cicerón, que dan cierto tono humanista y erudito a la disertación. Esto es reforzado por el latín elegante y, casi se puede decir, clásico, que utiliza en toda su exposición, nota conocida y común a casi todos sus escritos latinos.

En algunos momentos puntuales alude a ciertos «*iuniores theologi*» normalmente para disentir de sus opiniones; más que a los nominalistas (a los que suele citar por sus nombres) pensamos que se puede referir a algunos teólogos de la corriente humanista, a los cuales nunca cita por el nombre propio, excepto a Erasmo. En efecto al príncipe de los humanistas lo cita varias veces directamente (en concreto cuatro): dos para criticar su opinión sobre la palabra «*metanoia*» aplicado a la Penitencia; una para referir su opinión de que la confesión oral no es necesaria al sacramento; y otra para aportar su opinión crítica sobre una obra de San Agustín<sup>133</sup>.

Por otro lado, como no podía ser menos en un estudio dogmático amplio, se hacen referencias a herejías y herejes en relación a la materia de la que se trata. El más directamente aludido como origen de determinados errores en la materia es Juan Wiclef, al cual se suman en aquel tiempo los luteranos (los cita tres veces unidos a Wiclef)<sup>134</sup>. En otras siete ocasiones cita a Lutero o sus doctrinas separadamente<sup>135</sup>. También se cita expresamente en varias ocasiones a Pedro Martínez de Osma y la condena de sus opi

---

<sup>131</sup> Hay dos interesantes referencias sobre Francisco de Vitoria, al que siempre trata con especial deferencia, en las que hace comentarios interesantes sobre su genio teológico: RP, IV, 430; y RP, VI, 524.

<sup>132</sup> No podemos aquí hacer una exposición pormenorizada de las fuentes escolásticas, pero baste decir por ejemplo que a Santo Tomás lo cita más de 120 veces y a Cayetano más de 25.

<sup>133</sup> Cfr RP, I, 375-376; V, 459; VI, p. 537.

<sup>134</sup> Cfr RP, V, 455; V, 459; VI, 521.

<sup>135</sup> Cfr RP, I, 375. 376. 377; II, 389; III, 403. 419; V, 470.

niones sobre la Penitencia en el Concilio Complutense (1479)<sup>136</sup>. Sin embargo casi siempre el capítulo de los errores es breve y no se detiene en su tratamiento, refiriendo escuetamente las opiniones sin que predomine la controversia o el tono polémico; la excepción es la referencia a Pedro Martínez de Osma, del que recoge textualmente cuatro proposiciones suyas condenadas<sup>137</sup>. El trabajo de Cano va por otros derroteros: se dirige a un amplio tratamiento de las cuestiones sobre la penitencia en diálogo con la teología católica, con una intencionalidad claramente positiva y constructiva. El espíritu y los modos de la teología de controversia de principios del siglo XVI está totalmente ausente de esta disertación.

No obstante, sí cabe señalar una cierta diferencia entre la *Relección De Sacramentis in genere* y esta segunda *De Paenitentia*; en la primera se da un tono más aséptico e impersonal (no cita nombres de autores contrarios, por ejemplo); aquí en cambio se cita a todo tipo de autores con los que se discute, y también a los que sustentan doctrinas erróneas o heréticas (que son los menos). Aunque el tono general no es polémico, se puede decir que el planteamiento es un poco distinto; la actitud de Cano no es la misma<sup>138</sup>; en este caso se tratan los temas con mayor decisión y audacia, con una toma de postura más marcada que antes.

La cuestión crítica. Solo nos resta ya aludir a la cuestión crítica que también en este caso se plantea —y con mayor gravedad si cabe—. En efecto, dada la extensión enorme de esta *Relección* que rebasa con mucho los límites ordinarios de este tipo de disertaciones, cabe plantearse diversos interrogantes, sobre todo éste: ¿Se trata de una verdadera *Relección*?, o ¿en base a un primer texto para ser leído Cano elaboró posteriormente un segundo texto más amplio para la imprenta? En este caso habría dos textos distintos (y por tanto dos redacciones): uno breve (para la *Relección* leída) y otro largo (para la imprenta).

Intentaremos responder brevemente sintetizando nuestra investigación sobre el tema<sup>139</sup>. En primer lugar, de la lectura atenta del texto publicado se desprende que corresponde al género literario *Relección*, si no todo él, sí al menos en una buena parte. Un género

---

<sup>136</sup> Cfr RP, V, 458. 460. 462.

<sup>137</sup> Cfr RP, VI, 474.

<sup>138</sup> A nuestro juicio no sería exacto hablar aquí de una cierta «desviación apologética» que condicionase el debate teológico, privándole de una perspectiva adecuada en el tratamiento de los temas, al verse demasiado condicionado por una actitud defensiva, y por tanto parcial y negativa. No es éste el caso de la *Relectio De paenitentia sacramento*.

<sup>139</sup> Sin duda para poder responder a estos interrogantes cumplidamente se debería hacer un estudio específico amplio, cosa que aquí no podemos realizar por razones obvias.

que está a caballo entre el «tratado teológico» formal (que estudia los temas de manera completa, teórico, frío, ausente de referencias a un auditorio) y las «lecturas académicas» propias de los cursos universitarios ordinarios (que son textos más directos y ágiles, con frecuentes referencias al público, menos formales y sistemáticos, en los que no se agotan los temas tratados).

En efecto, en general se aprecia que el texto de nuestra *Relección* es un texto redactado para ser leído ante un auditorio, porque con frecuencia aparecen alusiones que denotan que se está ante un público que escucha la disertación (en ocasiones se dirige a los oyentes, a los que nombra); y esto ocurre distribuido a lo largo de todo el texto impreso que tenemos. Así por ejemplo, al principio: «Mientras intento definir estas controversias, os lo ruego, atended diligentemente, vosotros varones preparadísimos, no sólo oyentes de esta deliberación sino también jueces»<sup>140</sup>. O también: «Por otra parte este error, para no aturdir vuestros oídos con los testimonios de los Santos, se refutará a partir de las Sagradas Escrituras»<sup>141</sup>; y también: «Pero puesto que el debate se ha hecho en exceso demasiado largo, lleguemos ya a la parte última de la *Relección*»<sup>142</sup>. Y por fin: «Pide el tiempo que terminemos de hablar, pues llevado por el deseo de explicar muchas cosas he sido ciertamente demasiado largo. [...] Si todo lo cual no ha sido tratado por mí según vuestra dignidad, os ruego me perdonéis, varones eruditísimos»<sup>143</sup>. Es decir, estamos aparentemente ante un estilo vivo y ágil, propio de una disertación hablada, sobre todo en momentos determinados.

Otra señal clara del género literario *Relección* son las frecuentes alusiones a la premura de tiempo: se alude con pesar a esta circunstancia; a causa de lo cual se abrevia el tema que se trae entre manos, o se resume, o casi se apunta tan sólo para no alargarse, porque no da tiempo a tratar todo por extenso; por ejemplo: «De estas cosas se manifiesta con evidencia lo que se ha de decir para las restantes; no quiero pues alargarme en explicar cada una»<sup>144</sup>; también: «Así pues lo interpreta Gregorio, cuyas palabras no me sería gravoso citar si no fuera porque mi discurso se dirige con prisa hacia otra parte»<sup>145</sup>. Las angustias de la limitación del tiempo se muestran bien en este otro texto: «Al segundo argumento no podemos responder brevemente puesto que la gravedad y la mucha utili

---

<sup>140</sup> RP, Proemio, 373.

<sup>141</sup> RP, II, 389.

<sup>142</sup> RP, VI, 472.

<sup>143</sup> RP, VI, 550.

<sup>144</sup> RP, III, 424.

<sup>145</sup> RP, III, 427.

dad del tema nos fuerzan a decir las cosas que por ninguna razón deben omitirse»<sup>146</sup>; también: «Pero yo, con la mayor brevedad que pueda, trataré en este debate aquellas cosas que son necesarias y dignas de ser tenidas en cuenta sobre todo por vosotros»<sup>147</sup>. En conclusión, parece que se trata en general de un texto perteneciente al género literario *Relección*, al menos en su gran mayoría.

También es interesante considerar las remisiones internas que se dan a lo largo de todo el texto. Muchas de ellas son fórmulas breves que van entre paréntesis, como ésta: «(lo cual se demostrará después en su lugar)»<sup>148</sup>; otras veces es un poco más detallado: «El antecedente es en verdad muy cierto, si se mantienen aquellas cosas que dijimos en la controversia anterior»<sup>149</sup>. Pero hay algunas remisiones explícitas y más significativas, por ejemplo: «Excepto solamente el sacramento de la Eucaristía, el cual quien lo recibe en pecado mortal peca con un doble pecado, el uno de sacrilegio contra la Eucaristía y el otro de omisión contra un precepto divino peculiar de confesar antes de recibir el sacramento de la Eucaristía, sobre lo cual disertaremos al final de esta *Relección*»<sup>150</sup>. En efecto, de esta cuarta parte (sobre el precepto de la penitencia como virtud) se remite a la sexta (sobre el precepto del sacramento de la penitencia), en la que se expondrá in extenso la cuestión del precepto de la confesión previa a la Comunión<sup>151</sup>. Parece pues que se cuenta con un esquema previsto con anterioridad.

Respondiendo al interrogante planteado arriba, en nuestra opinión debieron existir en efecto dos redacciones de la *Relección*: la primera constituiría el primer texto escrito por Cano para ser leído en el Acto Académico, por lo tanto se trataría de un texto de extensión normal para el caso (para su lectura en dos horas exactas), es decir, mucho más breve que el texto publicado después, con un contenido más reducido de cuestiones tratadas. Este primer texto tendría, lógicamente, todas las características señaladas del género literario *Relección*.

La segunda redacción se haría con posterioridad al Acto Académico y dio lugar al texto largo que se publicó después; parece como si el primer texto breve se conservase y fuese utilizado por Cano como armazón básico o columna vertebral en la segunda redacción: de esta manera se explica que el estilo literario de *Relección* aparezca a lo largo de

---

<sup>146</sup> RP, VI, 476.

<sup>147</sup> RP, VI, 500.

<sup>148</sup> RP, III, 420; IV, 437. 438.

<sup>149</sup> RP, IV, 432.

<sup>150</sup> RP, IV, 439.

<sup>151</sup> RP, VI, 534-ss.

toda la obra —como se ha señalado—. Pero al mismo tiempo en este segundo trabajo redaccional Cano fue añadiendo multitud de nuevas «*quaestiones*» teológicas que no estaban en el primer texto. De este modo surgió esta segunda redacción —el texto amplio— que luego se dio a la imprenta, y que resulta sorprendente porque contiene aquí y allá una serie de elementos literarios típicos de *Relección*, pero al mismo tiempo trata por extenso de un gran número de cuestiones (unas cuarenta), dando lugar a un verdadero tratado teológico que poco tiene que ver formalmente con una *Relección*. Esta es la hipótesis de trabajo que nos parece más fiable por el momento<sup>152</sup>. Incluso cabría pensar con mucha probabilidad —hay muchos datos que apuntan a ello—, que la sexta y última parte de la *Relección*, la más extensa con diferencia (ocupa un tercio del total y se compone de unas veinte «*quaestiones*» ella sola), fuera añadida por Cano *ex novo* en la segunda redacción.

Para finalizar señalemos que, a nuestro juicio, esta segunda *Relección De Sacramento paenitentiae* es una pieza maestra de la teología de Cano. Avalan esta opinión su riqueza de contenido: en su gran extensión toca muchos temas importantes, la mayoría con gran profundidad; y también sus aspectos formales que son como una magnífica puesta en práctica del método teológico de la Escuela de Salamanca. Aquí, en efecto, se podría estudiar el nuevo método.

Cano estudia a fondo en esta pieza uno de los temas más importantes de la teología moderna pretridentina, en diálogo con la teología católica de su época; al mismo tiempo rebate cumplidamente las opiniones erróneas contrarias, sin hacer una obra de controversia propiamente. Esto le acreditó como uno de los mejores conocedores de la materia, como se pondría de manifiesto en la segunda etapa del Concilio de Trento, donde sus aportaciones fueron de gran interés e influencia.

#### 4. LECTURAS UNIVERSITARIAS

Melchor Cano dedicó a la docencia universitaria una buena parte de su vida en tres períodos distintos: a) catedrático de teología (*Vísperas*) en el convento de San Gregorio de Valladolid (1536-1542); b) catedrático de «Santo Tomás» de la Universidad de Alcalá (1543-1546); y c) catedrático de *Prima* de la Universidad de Salamanca, sucediendo a su maestro Francisco de Vitoria (1546-1551). Es decir, ejerció la docencia teológica en las cátedras más famosas de España durante casi quince años seguidos; menos sin embargo que Vitoria (23 años) y que Soto (16 años). Su dedicación y entrega a la tarea

---

<sup>152</sup> Para dilucidar este tema a fondo se requeriría un estudio crítico exhaustivo, cosa que tampoco es posible realizar aquí.

docente universitaria debió ser muy intensa, según nos confiesa él mismo y recogimos más arriba<sup>153</sup>.

Al igual que los otros dos Maestros salmantinos (Vitoria y Soto) el taranconense alcanzó gran fama de buen profesor universitario; en Alcalá supo atraerse la admiración y simpatía de colegas y alumnos<sup>154</sup>; allí implanta en su cátedra el estilo y método de Vitoria comenzando así un período de predominio tomista en medio de nominalistas y escolásticos, contando con gran éxito de alumnado<sup>155</sup>. En Salamanca su éxito como maestro y profesor fue en aumento: sus clases estaban abarrotadas de alumnos<sup>156</sup>.

Del período de docencia en San Gregorio de Valladolid apenas sabemos nada. En cambio de su magisterio en Alcalá y Salamanca tenemos noticias suficientes sobre las materias que explicó así como testigos manuscritos de esta enseñanza. Este material, aun con las inevitables limitaciones críticas, es otra de las fuentes para conocer el pensamiento de Cano en esas materias, de ahí el interés en localizarlo y conocerlo. En realidad Cano comentó toda la *Suma Teológica* de Santo Tomás a lo largo de su magisterio universitario, y de casi todo ello tenemos testigos manuscritos de mayor o menor autoridad crítica.

En marzo de 1543 comienza Cano su actividad docente en la Universidad de Alcalá. No sabemos a ciencia cierta cuál fue la materia de explicación durante este primer curso, aunque desde luego debió ser alguna de las partes de la *Suma* de Santo Tomás, puesto que en la cátedra de «Santo Tomás» se explicaba a dicho autor<sup>157</sup>. En los dos cursos siguientes (1544-46) Cano explicó la *Secunda Secundae* de la *Suma Teológica*

A finales del año 1546 comienza Cano su actividad docente en la Universidad de Salamanca como catedrático de *Prima*. El cuadro de sus enseñanzas aquí es conocido en su totalidad en base a los libros de registros universitarios y también por los testimonios manuscritos de estas lecciones<sup>158</sup>. En estos dos primeros cursos salmantinos (1546-47 y

---

<sup>153</sup> Vid LT, X, 1, 463.

<sup>154</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Cano en la Universidad*, 138.

<sup>155</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *La Facultad de Teología en la Universidad de Alcalá*, en *Miscelánea*, vol. 4, 110-111. 115. Cfr también del mismo autor los diversos artículos sobre *La enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá*, en *Ciencia Tom.*, vols. 13 a 16 (1916 y 1917) 245-270, etc.

<sup>156</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Cano en la Universidad*, 150.

<sup>157</sup> Cfr F. CASADO BARROSO, *La virtud de la esperanza en Melchor Cano*, Iglesia Nacional Española, Roma 1969, p. 13. Aquí insinúa el autor que pudo tratarse del *IV de las Sentencias* (¿*Tertia pars* de la *Suma*?).

<sup>158</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Cano en la Universidad*, 145.

1547-48) Cano explicó el *IV libro de las Sentencias*, aunque en realidad se explicaba la *Tertia Pars* de la *Suma* de Santo Tomás. Estas enseñanzas de nuestro autor se contienen en el Códice Ottoboniano 1003 que comprende desde la q. 60 hasta la 90 de la *Tertia Pars*, y desde la q. 41 hasta la 57 del Suplemento de la *Suma*<sup>159</sup>; tampoco en este caso se ha publicado nada de lo contenido en este códice.

Durante el curso 1548-49 tuvo como materia de explicación la *Prima Pars* de la *Suma*, siguiendo el orden cíclico de las enseñanzas ordinarias. El códice Ottoboniano 286 recoge estas explicaciones; contiene desde la q. 1 hasta la q. 43<sup>160</sup>. Este texto, de gran interés, sólo ha sido publicado en una pequeña parte: lo que se refiere a la *Sacra Doctrina*, es decir, la q. 1, a. 1-10; para estudiar la naturaleza y el método de la teología será de gran interés para nosotros<sup>161</sup>. Existe otro códice que contiene otros comentarios de Cano a la *Prima Pars*: se trata del ms 58 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, que presenta unos contenidos muy interesantes, pero que al ser extraacadémico tiene menor valor crítico.

En el curso siguiente 1549-50 no sabemos con exactitud la materia que correspondió por no constar nada en los registros universitarios; lo que sí consta es que en febrero de 1550 le sustituyó Vicente Barrón OP en la cátedra de Prima, continuando la explicación de la *Prima Secundae* hasta final de curso. Cano se había ausentado de Salamanca para asistir al Capítulo Provincial de Segovia (abril de 1550). Según esto, parece que la materia asignada para ese curso fue la *Prima Secundae*. Estas enseñanzas se nos han conservado en el códice Ottoboniano Latino 1041, donde todo se atribuye a Barrón, aunque las primeras cuestiones es posible que pertenezcan a las explicaciones de Cano antes de su ausencia<sup>162</sup>; de todo ello no hay nada publicado por el momento.

Durante el último curso de Cano en la cátedra salmantina (1550-1551), siguió explicando la *Prima Secundae*, aunque solo actuará hasta enero de 1551 pues por esas fechas se ausenta de Salamanca preparando su partida al Concilio de Trento, del que había sido nombrado teólogo imperial por Carlos V; nos consta que Cano explicó desde la q. 53 hasta la q. 74. Aquí le sustituye momentáneamente Diego de Chaves OP, y cuando am

---

<sup>159</sup> Cfr. EHRLE, F., *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, Est. Eclesiásticas 8 (1929) p. 325; BELTRÁN DE HEREDIA, *Cano en la Universidad*, 142-143.

<sup>160</sup> Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, o.c., p. 143; C. POZO, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca* (Madrid 1959), 122 y nt 95, donde afirma que este códice llega hasta la q. 43 (para BELTRÁN DE HEREDIA llega solo hasta la q. 39).

<sup>161</sup> C. POZO, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Granada 1962, pp.219-277.

<sup>162</sup> Cfr. EHRLE, *Los manuscritos*, 330-331.

bos marchan a Trento les sustituye como «vicario de cátedra» Domingo de Cuevas OP. Este sector de las enseñanzas de Cano y de sus sustitutos se conservan en el código Otoboniano Latino 1050 a y b<sup>163</sup>; contamos con un segundo testigo de esta enseñanza salmantina sobre la *Prima Secundae*, que tiene un gran paralelismo con el anterior: se trata del Código 23 de la Biblioteca del Patriarca de Valencia, al parecer debido a la pluma del mismo San Juan de Rivera<sup>164</sup>.

El problema importante que se plantea acerca de las fuentes manuscritas es su valor crítico como transmisores fidedignos del pensamiento del autor. Parece que si se trata de manuscritos académicos stricto sensu, es decir, aquellos apuntes que fueron tomados directamente por los alumnos que escuchaban la explicación del profesor en las aulas universitarias, la autoridad crítica es alta<sup>165</sup>; cuando, en cambio, se trata de copia directa de ms académicos con ciertas garantías todavía mantienen un valor apreciable; en la medida en que se alejan de los ms académicos y son copias de copias hechas por personas ajenas a la Universidad, la autoridad crítica va disminuyendo y plantean dificultades críticas serias<sup>166</sup>. No obstante queda un abundante trabajo de publicación de todo este legado manuscrito tan amplio. Hasta ahora se ha publicado muy poco, como señalábamos

Resumimos esquemáticamente, a continuación, el estado de las *Lecturas* de Cano en el siguiente cuadro significativo:

### UNIVERSIDAD DE ALCALÁ (1543-1546)

---

<sup>163</sup> Cfr IBID., p. 325-326; y BELTRÁN DE HEREDIA, *Cano en la Universidad*, 144.

<sup>164</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina*, Ciencia Tom. 42 (1930) 334.

<sup>165</sup> Esto sucede por ejemplo con el famoso ms del bachiller Francisco Trigo sobre las lecturas de la *Secunda Secundae* de Vitoria de los años 1534 y siguientes (código 43 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca), cuya calidad y autoridad ha sido generalmente reconocida, lo cual ha permitido a BELTRÁN DE HEREDIA publicar los comentarios de Vitoria a esta parte; cfr Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, 6 vols. (Salamanca 1933-52), vol. 1, p. VII-VIII. XXV.

<sup>166</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Hacia un inventario analítico de manuscritos teológicos de la Escuela Salmantina (siglos XV-XVII) conservados en España y en el extranjero*, Rev. Esp. Teol. 3 (1943) 63-66.

Año	Materia	Manuscritos
1. 1543	Se desconoce	Se desconoce
2. 1544	Secunda Secundae, qq. 1-44	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Códice Vat. Lat. 4647</li> <li>• Códice B (San Cugat)</li> <li>• No académicos</li> <li>• Parcialmente publicados</li> </ul>
3. 1545	Secunda Secundae, qq. 57-90; 100-189	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Códice Vat. Lat. 4648</li> <li>• Inédito</li> </ul>

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA  
(1546-1551)

Año	Materia	Manuscritos
1. 1546	Tertia Pars (IV Sententiarum), qq. 60-90 Supplementum (de la Summa), qq. 41-57	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Códice Ottoboniano 1003</li> <li>• Inédito</li> </ul>
2. 1547	Continúa la materia anterior	Idem
3. 1548	Prima Pars, qq. 1-43	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Códice Ottoboniano 286</li> <li>• Parcialmente publicado</li> <li>• Ms 58 (Bibl. Univ. Salamanca) Publicado</li> </ul>
4. 1549	Prima Secundae, qq. 1-10; qq. 12-ss.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Códice Ottoboniano 1041</li> <li>• Inédito</li> </ul>
5. 1550	Prima Secundae, qq. 53-74	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Códice Ottoboniano 1050 a y b</li> <li>• Inédito</li> </ul>

## 5. PARECER SOBRE LA GUERRA CON EL PAPA PAULO IV

La solicitud de *Pareceres* a los teólogos sobre materias sociopolíticas o eclesiásticas diversas fue una praxis bastante habitual en el siglo XVI (sobre todo por parte de los Reyes), como prueban la gran cantidad de estas piezas literarias que existen en los archivos; de ahí que este hecho sea un fenómeno más bien común; también a Vitoria, Soto, Mancio y otros, se les pidió informes teológicos sobre asuntos muy dispares. Sin duda ello es reflejo de la alta función que se le concedía en esa época a la teología y a los teólogos, pero a una teología vigorosa y renovada que podía prestar un gran servicio práctico a las funciones del gobierno político y eclesiástico. La aportación de la teología de la Escuela de Salamanca fue a este respecto muy importante.

Es de sobra conocida la animosidad antiespañola del anciano Papa Paulo IV, de la noble familia napolitana de los Caraffa; desde poco después de su elección (mayo 1555) se sucedieron una serie de hechos fuertes en relación a España que produjeron una tensión progresiva entre el Papa y el Rey español (primero Carlos V y poco después Felipe II). Entre ellos cabe destacar los preparativos bélicos y la Liga del Papa con Francia y Ferrara (diciembre 1555) con el fin de expulsar a los españoles de Italia (del Reino de Nápoles particularmente), o las acusaciones públicas hechas por el fiscal pontificio pidiendo la excomunión y destronamiento del Emperador Carlos V y del Rey Felipe II en el Consistorio de julio de 1556<sup>167</sup>. Es indudable que al margen de intereses políticos Paulo IV intentaba conseguir una mayor libertad e independencia eclesiástica frente al extraordinario poder e influencia de la Casa de Augsburgo en Europa, también en el campo eclesiástico. Sin embargo, el nuevo Papa podía haber intentado un camino más dialogante.

Estando así las cosas, y ante la inminencia de un ataque armado por parte de la Liga, Felipe II decide la marcha del Duque de Alba con su ejército desde Nápoles a través de los Estados Pontificios hacia Roma (1 de septiembre de 1556), con la intención de disuadir al Papa de sus intenciones hostiles contra España<sup>168</sup>. Dada la importancia y gravedad de los hechos Felipe II, siguiendo una costumbre ya practicada por su padre Car

---

<sup>167</sup> Cfr P. AGUADO BLEYE, *Manual de Historia de España*, Espasa Calpe, Madrid<sup>12</sup> 1981, vol. 2, 559-ss; asimismo cfr. L. PASTOR, *Historia de los Papas*, ed. G. Gili, Barcelona 1927, vol. XIV, 85-ss.118-150; más resumido B. LLORCA-R. GARCÍA- VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia Católica* (BAC, Madrid<sup>3</sup>1987), vol. 3, 811-ss.

<sup>168</sup> Hay varios estudios específicos sobre la guerra Paulo IV-Felipe II: cfr. F. RODRÍGUEZ POMAR, *Preparando y justificando una guerra memorable: Paulo IV y Felipe II*, *Razón y Fe* 119 (1940) 48-65. 278-289; 120 (1940) 67-80. 192-204. Cfr también L. SERRANO, *Causas de la guerra entre el Papa Paulo IV y Felipe II*, *Escuela de Arqueología e Historia IV* (Roma 1918) 1-34. ID., *Anotación al tema: el Papa Paulo IV y España*, *Hispania* 3 (1943) 293-325.

los V, vio conveniente pedir asesoramiento teológico y jurídico acerca de este delicado asunto de sus relaciones político-eclesiasísticas con el Papa Paulo IV, con el fin de proceder en conciencia en el cumplimiento de sus deberes como monarca español y como fiel cristiano. A este efecto mandó redactar un «Memorial-Consulta» que sirviese de base a los teólogos y juristas que debían dar un «Parecer» sobre el caso. Debió de ser confeccionado en las primeras semanas del mismo mes de septiembre de 1556 porque en él se hace mención de la salida del ejército del Duque de Alba, y poco después se procede ya a la consulta efectiva. El biógrafo de Cano, Caballero, atribuye dicho documento al Doctor Navarro Martín de Azpilcueta, catedrático de cánones en Salamanca (1532-37) y Coimbra (1537-54), que había regresado a España por esos años (1555)<sup>169</sup>.

Dicho *Memorial* consta de dos partes: en la primera se hace una recopilación de los principales agravios del Papa Paulo IV al Emperador Carlos V y al Rey Felipe II; resulta una larga lista de hechos ofensivos (algunos de ellos de mucha gravedad como queda indicado) y cuyo fundamento histórico, al menos de los más relevantes, está demostrado. En la segunda parte se pasa a la *Consulta* de nueve puntos concretos sobre los cuales deben dar su parecer los letrados escogidos a tal efecto.

El contenido de los nueve puntos de la «*Consulta*» resulta un tanto desconcertante, puesto que cuando se espera que verse principalmente acerca de la licitud moral de una posible guerra defensiva contra el Papa (cosa que sólo se cita expresamente en las palabras de la introducción), sin embargo la mayor parte de los puntos consultados se refieren a una especie de plan de reforma eclesiasística general (para la Iglesia Universal) o particular (para la Iglesia española) en tiempo de paz. La cuestión central de la guerra defensiva está como presupuesta en todo el documento «*Memorial-Consulta*», pero no se formula de una manera expresa y concreta. De entre los puntos consultados sobre la reforma eclesiasística destacan, por ejemplo, la conveniencia de celebrar Concilios Nacionales (punto 3), o la petición de continuar el Concilio de Trento (punto 4), o el tema de los abusos en la provisión de beneficios eclesiasísticos (punto 7), o en materia de impuestos económicos con destino a Roma (punto 8)<sup>170</sup>. En definitiva, una consulta difícil y arriesgada para los personajes afectados.

Respecto a los teólogos y juristas consultados sabemos que después de ciertas fluctuaciones la lista estaba formada por 15 letrados, que fueron convocados a Valladolid para el 18 de octubre. A todos ellos se les pidió su *Parecer* por separado, y todos menos uno

---

<sup>169</sup> Cfr CABALLERO, *Cano*, 286; aunque recoge el dato como opinión común, sin proporcionar apoyo documental alguno.

<sup>170</sup> Cfr *Ibid.*, 512-513.

entregaron su dictamen antes del 21 de noviembre<sup>171</sup>. A ellos hay que añadir también a Bartolomé de Carranza OP y Alfonso de Castro OFM, que estaban con el Rey en Inglaterra y cuyos *Pareceres* mandó Felipe II a su hermana desde allí<sup>172</sup>. En la lista oficial, de los 15 españoles se adscriben a la Universidad de Salamanca solo tres de ellos: fray Melchor Cano, fray Francisco de Córdoba y el maestro Gallo, aunque sabemos que Cano ya no era catedrático de Salamanca y además residía por entonces en Valladolid (desde donde firma su *Parecer*).

En base al «*Memorial-Consulta*» arriba citado los letrados dieron su Parecer. De todos los emitidos «el dictamen que causó mayor impresión y ha dejado más huella en la historia por su valentía, sensatez y comprensión de la realidad fue el de Melchor Cano»<sup>173</sup>; fue efectivamente el que más agradó al Rey y el que mayor influencia tuvo en el transcurso de los acontecimientos futuros; de los demás dictámenes apenas ha quedado memoria.

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

Teniendo en cuenta los pros y los contras Cano pasa a responder a la Consulta. Ante todo distingue dos tipos de cuestiones consultadas: las que hacen referencia a la defensa ante la guerra que ha promovido el Papa («razón de defensa»); y las que hacen referencia a la reforma de los abusos de Roma en tiempo de paz («remedio de abusos»). Su Parecer tratará ampliamente de lo primero, y se excusará de responder a lo segundo. En cuanto a la «razón de defensa» se deben examinar tres puntos: a) si la defensa que hace el Rey es justa y debida; b) qué medios son lícitos en orden a esta defensa; c) cuales son

---

<sup>171</sup> Según carta de la Princesa gobernadora a su hermano con esa fecha; cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca 1960, 396.

<sup>172</sup> Cfr *Ibid.*, 395.

<sup>173</sup> BELTRÁN DE HEREDIA, o.c., 396.

los límites justos de esta defensa, es decir, hasta dónde se puede proceder y dónde conviene parar.

En cuanto al primer punto no hay mucha duda, dirá Cano: supuestos los hechos que expone el «*Memorial-Consulta*» parece claro que el Papa comenzó la guerra injustamente, por lo cual la defensa por parte del Rey es justa. Para mayor claridad, en la justificación de este punto se distinguen dos personas en el Papa: una como Prelado de la Iglesia Universal y otra como Príncipe temporal de sus Estados. En este caso el Papa ha actuado no como Príncipe espiritual de la Iglesia sino como Príncipe temporal, «lo cual muestra bien la Liga con el Rey de Francia y con los demás, los aparejos de guerra y gente que ha hecho, el tomar la tierra a los Coloneses y las otras cosas que se representan en el Memorial». De este modo el Rey no se defiende del Papa, ni del Vicario de Cristo, sino de un Príncipe de Italia, su comarcano, que como tal hace la guerra.

En cuanto al segundo punto (qué medios se pueden poner legítimamente), se pueden poner con buena conciencia todos los medios que parezcan necesarios para la tal defensa a los hombre cuerdos y sabios en la guerra. Cuáles sean en concreto «mal lo puede averiguar el teólogo por su teología; mejor lo averiguarán capitanes y soldados viejos, y el Consejo de Guerra de V. Majestad». Aunque la razón natural parece también aconsejar algunos medios útiles para esta defensa, como son por ejemplo que no salgan dineros de España a Roma, o que no vayan españoles a Roma, o que salgan los que allí estén, o quitar las rentas de sus iglesias españolas a los Prelados que debiendo residir en sus iglesias residen en Roma.

Por lo que se refiere al tercer punto (los límites a observar en la defensa), todos los teólogos y juristas concuerdan en que se ha de hacer con la moderación propia de una defensa inocente que guarda los límites de la justicia y equidad («*cum moderamine inculpatae tutelae*»). Y en esta línea varias cosas se pueden afirmar con certeza: primera, que se puede recobrar los gastos y daños producidos desde el principio de la guerra; segunda, se puede tomar toda la seguridad que fuere precisa para que el Papa no vuelva a renovar la guerra en adelante; y tercera que se puede proceder como juez a castigar al injusto agresor una vez dominada la situación, para que quede escarmentado y para que sirva de ejemplo público.

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

puerta al vituperio de la Fe y desprecio de la autoridad eclesiástica». En consecuencia, propone que el castigo consista en conseguir ciertos favores y prebendas justas para el Reino y sus iglesias, de manera que el Papa no quede ofendido sino escarmentado y curado. Ejemplos de estas contraprestaciones serían que los beneficios eclesiásticos fuesen patrimoniales, que hubiese una Audiencia del Papa en España, donde se concluyeran las causas ordinarias sin ir a Roma, que determinados frutos económicos de la Iglesia española no se los llevase el Papa, que el Nuncio del Papa expidiese los negocios gratis, o con unos aranceles muy moderados, y otras cosas parecidas.

En cuanto a la segunda parte de la Consulta referente a la reforma eclesiástica o remedio de los abusos de Roma en tiempo de paz, Cano se excusa de responder por escrito en su *Parecer*, posponiendo la respuesta para tratarla de palabra con el Rey una vez vuelva a España: «Cuales sean estos casos en que V. Majestad y estos Reinos reciben agravios no me parece que es ahora razón de decirlo, ni tampoco los medios y formas que se podrían tener para remediar semejantes males».

Por último, para hacerse una idea cabal acerca de este importante documento del que tratamos, se debería tener en cuenta un dato importante a nuestro juicio: en la intención de su autor se trata de un documento estrictamente confidencial para uso del Rey, no para publicarlo, en cuya confección nuestro autor tuvo muchos temores y recelos; podríamos afirmar que casi lo escribió forzado por el apremio real y en ningún modo llevado por una malquerencia hacia el Papa Paulo IV, cuya enemistad respecto al teólogo salmantino ya había comenzado a manifestarse con virulencia<sup>174</sup>. De hecho el *Parecer* de Cano no apareció publicado hasta siglo y medio después, en 1736, como veremos al hablar de las ediciones de este escrito, cuando ya habían pasado las azarosas circunstancias que lo rodearon y habían muerto todos los personajes afectados.

Acerca de la fecha del *Parecer* de Cano, su biógrafo Caballero, después de estudiar bien el caso, la determina en el 1 de noviembre de 1556; desde luego fue escrito a principios de noviembre de ese año, y no después del 7 de noviembre, puesto que la carta de Cano a Felipe II de 7 de noviembre de 1556 se refiere al documento como entregado los días anteriores a esa fecha<sup>175</sup>.

A la hora de valorar el *Parecer* de Cano se han dado las más diversas opiniones. En ocasiones se le ha tachado de regalismo a ultranza; otras veces de excesiva condescen-

---

<sup>174</sup> Cfr lo dicho al tratar este punto en su biografía, sobre todo la citación que le hizo en el terrible Monitorio de 21 de abril de 1556, para comparecer en Roma y ser juzgado.

<sup>175</sup> Cfr CABALLERO, o.c., 295-297; y Apéndice documental n. 42, 523-525.

dencia con el Papa; incluso de ser un escrito de escaso interés que desdice de su autor<sup>176</sup>. A nuestro juicio es éste un trabajo de enorme categoría teológica, eclesial y política que acredita bien las grandes dotes de Cano; además de constituir un ejemplo paradigmático de la fecunda interrelación entre Teología y Política, típica de la Escuela de Salamanca.

Para poder valorarlo con garantías de imparcialidad debe considerarse el Parecer en su totalidad, esto es comprensivamente, en todas sus partes y afirmaciones, que están íntimamente relacionadas entre sí. No sería correcto a nuestro entender tomar sólo aspectos parciales o frases sueltas, cosa fácil de hacer pero improcedente. Por otro lado, hay que situar el documento dentro de su época y en las difíciles circunstancias históricas en que fue escrito para no caer en anacronismos.

Se trata de un dictamen que destaca por su imparcialidad y prudencia en la resolución de cuestiones mixtas muy delicadas y complejas. Cano supo colocarse en el justo medio sin ponerse incondicionalmente de parte del Rey (al que pone límites y condiciones muy claras), ni tampoco de parte del Papa, condescendiendo con cualquier conducta injusta a causa de su alta autoridad espiritual. Se evita así caer en cualquiera de los dos extremos: ni regalista a ultranza, ni desde luego papalista. En el escrito se sopesan bien los hechos a la luz de los principios teológicos —doctrinales y morales—, concediendo y limitando a cada cual lo que le corresponde en justicia. La prudencia y el comedimiento destacan a lo largo del trabajo. El taranconense se resistió a escribir en asunto tan espinoso; pero una vez fue forzado a hacerlo, se limitó a lo imprescindible, negándose a responder a las cuestiones sobre reforma eclesiástica. No se aprecia, pues, interés particular ni extralimitación alguna. Por otro lado el *Parecer*, aunque escueto, nos proporciona una información preciosa acerca de multitud de cuestiones de índole eclesiástica o político-eclesiástica del momento en España, así como de temas relacionados con la reforma eclesiástica. Por ello tiene a nuestro modo de ver un alto interés historico-eclesiástico, además del estrictamente teológico.

Por último, se debe señalar que fue el dictamen que tuvo mayor incidencia en los hechos históricos. El comportamiento de Felipe II al final de la guerra, en septiembre de 1557, no pudo ser más respetuoso y comedido con el Papa. Llegado el ejército del Duque de Alba ante la indefensa Roma, cuando se temía algo parecido a un nuevo saqueo de la Ciudad Eterna, el Duque de Alba pidió al Papa la reconciliación con España y su Rey, ante el asombro de propios y extraños; cosa que le fue concedida sin demora. Entrando ordenadamente las tropas españolas en Roma, el Duque de Alba besó los pies de

---

<sup>176</sup> CABALLERO recoge las diversas posturas que se han dado a lo largo del tiempo, cfr *ibid.*, 291-295.

Paulo IV al ser recibido por él, firmándose la «Paz de Cave» que daba fin a la infortunada guerra. Debió quedar pensativo el Papa Caraffa, tan significado hasta entonces por su fobia antiespañola. En adelante se notó sin duda un cierto cambio de actitud. Ni al desterrado de Yuste ni al propio Duque de Alba les agradaron las condescendencias, y hasta humillaciones, por las que hubo que pasar en esta jornada histórica<sup>177</sup>. Se podría afirmar entonces que el *Parecer* de Cano tuvo una eficacia práctica incontestable, por lo menos en los puntos esenciales del mismo.

Por lo que respecta a las ediciones del *Parecer* se hicieron diversas copias manuscritas en los siglos XVII y XVIII (Caballero señala hasta 16<sup>178</sup>). Durante el siglo XVI debió permanecer en el expediente del Consejo de Estado junto con la documentación restante del caso. En líneas generales se puede decir que se respetó la confidencialidad del documento, pues hasta bien entrado el siglo XVIII no aparecen las primeras ediciones; lo cual no obsta para que la opinión de Cano fuese conocida en círculos minoritarios, sobre todo eclesiásticos, e incluso su eco llegase a oídos del Papa. Entre 1736 y 1867 se hicieron 7 ediciones muy variopintas, la mayor parte de ellas dentro de otras obras más amplias<sup>179</sup>. El texto más asequible y fiable es el que publica el propio Caballero quién afirma haber cotejado todas las ediciones y muchos manuscritos para unificar y depurar el texto, pues al parecer en ciertos momentos hubo lectores constituidos en censores escrupulosos de algunas afirmaciones demasiado arriesgadas (a su juicio) de Cano, las cuales eran suprimidas en algunas versiones<sup>180</sup>. Este texto tiene además la ventaja adicional de que va precedido del «*Memorial-Consulta*» que fue entregado por el Rey a los teólogos interesados, el cual no fue publicado hasta 1857, siendo de difícil acceso por haber visto la luz fuera de España<sup>181</sup>.

## 6. CENSURA SOBRE EL CATECISMO CHRISTIANO DE CARRANZA

El controvertido escrito de Cano se inscribe en el marco histórico del complicado proceso inquisitorial al arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza<sup>182</sup>. A su vez este desafortu-

---

<sup>177</sup> Cfr CABALLERO, *Cano*, 293.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 396-398.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 398-400.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 288; 295.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 288-289.

<sup>182</sup> Cfr MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC, Madrid<sup>4</sup> 1986, vol. 2, 3-52; fue uno de los primeros en estudiar a fondo este proceso; su exposición y valoración del caso resalta por su independencia e imparcialidad, siendo sustancialmente válidos sus juicios aún hoy día. Vid. también J.I. TELLECHEA, *El proceso del Arzobispo Carranza*, en J. PÉREZ VILLANUEVA-B. ESCANDELL Fundación Ignacio Larramendi

nado suceso tiene lugar en unas singulares circunstancias históricas de crispación nacional en España, producidas por el descubrimiento de focos luteranos en Valladolid en abril de 1558<sup>183</sup>. Esto lleva a la Inquisición Española a desatar una serie de actuaciones de un rigor inusitado creando un ambiente general de alta tensión politicoreligiosa, como ya expusimos más arriba<sup>184</sup>. En todo ello jugó un papel fundamental el Emperador Carlos V quien desde su retiro de Yuste seguía minuciosamente el curso de los acontecimientos alentando con fuerza tales medidas de rigor<sup>185</sup>.

Carranza había sido nombrado arzobispo de Toledo a propuesta del Rey Felipe II en diciembre de 1557 y consagrado en Bruselas en febrero de 1558. A principios de este último año había publicado en Amberes su obra *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano* dirigida a un público amplio (el pueblo cristiano en general), con el fin inmediato de contrarrestar la influencia protestante en Inglaterra y Norte de Europa, donde había desarrollado una importante labor de restauración católica por orden de Felipe II<sup>186</sup>. Pronto llegaron algunos ejemplares a España enviados por el propio Carranza a

(dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América* (BAC-CEI, Madrid 1984), vol. 1, 556-598; es una buena síntesis de muchos otros estudios del mejor especialista sobre Carranza. Ofrece una visión complementaria GONZÁLEZ NOVALÍN, *La Inquisición Española*, en R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, BAC, Madrid 1980, III/2º, 239-246.

<sup>183</sup> El introductor del luteranismo en Castilla fue el italiano afincado en España Carlos Seso, el cual logró formar un núcleo en Valladolid en torno a la influyente familia de los Cazalla, conversos del judaísmo; el personaje más relevante fue el Dr. Agustín Cazalla, canónigo de Valladolid. Los procesos inquisitoriales tuvieron una especial dureza y rapidez: en junio estaban concluidos, y en los dos Autos de Fe de Valladolid (mayo y septiembre de 1559) fueron ejecutados los cabecillas. Casi al mismo tiempo se descubrió otro foco luterano en Sevilla con el Dr. Constantino Ponce, canónigo magistral, a la cabeza (detenido en agosto de 1558). Todos estos sucesos crearon un clima de gran temor e inseguridad. Para una noticia más detallada puede verse GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, III/2º, 220-ss.

<sup>184</sup> En todo lo que sigue debe tenerse en cuenta lo ya expuesto en la biografía de Cano; y en concreto la actuación de Cano en el proceso de Carranza.

<sup>185</sup> Cfr sendas cartas del Emperador desde Yuste (25 de mayo de 1558) a la Princesa gobernadora Juana y al Rey Felipe II, en Flandes por entonces, y sus eficaces consecuencias para la actuación de la Inquisición; J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN, *La Inquisición Española*, 230-234; cfr también M. ANDRÉS, *La Teología Española*, 2, 311-329, donde describe este momento de grave crisis nacional.

<sup>186</sup> Cfr la excelente edición crítica de los *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano*, 2 vols, BAC, Madrid 1972, realizada por J.I. TELLECHEA, precedida de un buen estudio histórico; en dicho estudio preliminar encontrará el estudioso todos los datos pertinentes sobre la obra de Carranza (p. 48-100); en adelante citaremos por esta edición. Acerca de los destinatarios concretos del famoso libro, según se deriva del Prólogo («Al pío lector», vol. 1, p. 109-115), se escribe para el público en general, aunque en algún momento Carranza afirme que su intento principal es proveer a los curas y a otras personas a quien toca la instrucción pública del pueblo en las cosas de la religión (p. 110), sin que esto limite un uso más amplio, cosa que el propio autor reconoce en el mismo inicio de dicho Prólogo (p. 109).

San Gregorio de Valladolid y a alguna persona seglar de su confianza, mientras el grueso de la edición permanecía almacenado en el taller del editor de Amberes, a la espera de las instrucciones de su autor. Sin embargo el libro se difundió de manera imprevista y fue conocido por algunos teólogos y obispos.

La instrucción del proceso inquisitorial dirigido por el Inquisidor General D. Fernando de Valdés, Arzobispo de Sevilla, se comenzó —al menos aparentemente— a causa de las declaraciones de los presos luteranos de Valladolid, que involucraron a Carranza para respaldar sus doctrinas, y también por la denuncia de D. Pedro de Castro, Obispo de Cuenca, a la Inquisición (carta de 28 de abril de 1558), acerca de la publicación del libro *Comentarios sobre Catecismo Christiano* y las doctrinas contenidas en él. A partir de ahí se desencadenan los acontecimientos de manera imparable<sup>187</sup>.

En unas circunstancias históricas tan especiales como las señaladas hay que suponer la rectitud global del Inquisidor General Valdés, a pesar de su gran rigor y dureza en las actuaciones. Gracias a ello se sofocaron rápidamente los focos luteranos de Valladolid y Sevilla, evitándose así una posible catástrofe parecida a la de Alemania (que conocía bien Carlos V). Sin embargo, junto a motivos serios y objetivos, en el caso de Carranza parece claro que influyeron en el ánimo de Valdés otras motivaciones menos nobles, derivadas del nombramiento inesperado de un simple fraile como «Arzobispo Primado de España», cargo del máximo rango, ansiado por algunos altos eclesiásticos españoles entre ellos el propio Valdés. De hecho Carranza alegará una recusación formal contra Valdés para entender en su proceso por parcialidad y animosidad contra él, logrando sentencia favorable a sus pretensiones (febrero de 1560)<sup>188</sup>. Para sustituir a Valdés se nombró como nuevo juez del caso al arzobispo de Santiago Gaspar Zúñiga y Avellaneda y el proceso siguió su curso. Esto significaba, entre otras cosas, que los fundamentos jurídicos del proceso eran válidos y que se debía juzgar la causa, a pesar de la parcialidad de Valdés y aun contando con su exclusión en la resolución del pleito<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> Cfr J.I. TELLECHEA, *El proceso del Arzobispo Carranza*, p. 559-ss; y J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN, *La Inquisición Española*, 241-242.

<sup>188</sup> Cfr MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos*, vol. 2, 12. Uno de los mejores biógrafos de Valdés cuestiona que hubiese envidia o animadversión (cosa que se afirma generalmente): J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN, *El Inquisidor General Fernando de Valdés. Su vida y su obra*, Universidad de Oviedo, Oviedo 1968, p. 319; TELLECHEA defiende la postura contraria y expone detalladamente el juicio de recusación de Valdés, planteado por Carranza; duró desde el 10 de octubre de 1559 hasta el 23 de febrero de 1560 en que se dió sentencia a favor de Carranza, recusando a Valdés como juez en el proceso iniciado; cfr. J.I. TELLECHEA, *El proceso del arzobispo Carranza*, 566-ss.

<sup>189</sup> Cfr TELLECHEA, *Ibid.*, 570.

Conocida la situación de peligro respecto a su persona, Carranza desde su llegada a España (agosto de 1558) comienza, entre otras cosas, a recabar de sus amigos dictámenes teológicos favorables a los *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano*. Dieron parecer favorable en términos generales algunos teólogos dominicos de prestigio como Mancio de Corpus Christi, Juan de la Peña y Pedro de Sotomayor, discípulos los dos últimos de Carranza en San Gregorio de Valladolid. El más importante de todos, muy amigo también de Carranza, fue Domingo de Soto, pero su parecer no fue tan favorable como los anteriores pues presentaba algunas críticas importantes que Carranza agradeció<sup>190</sup>. También le dieron su parecer favorable algunos preladados como el prestigioso arzobispo de Granada Pedro Guerrero y otros. Asimismo la Universidad de Alcalá, enclavada en la jurisdicción de la diócesis toletana, dio un breve parecer colectivo de carácter favorable aunque tardó más en hacerlo. Todos estos dictámenes se emitieron a petición de Carranza y a título privado; por otra parte su consistencia y valor real era muy variado según los casos. Tampoco se puede olvidar que algunos de estos autores se retractaron de su primer parecer privado y favorable pasados los años, estando el proceso ya en Roma (como Mancio o el arzobispo Guerrero)<sup>191</sup>.

Por su parte el Inquisidor General Valdés procedió a encargar la censura de los *Comentarios sobre el Catecismo* a diversos teólogos de su confianza, principalmente a Melchor Cano y Domingo de Soto, para continuar la instrucción del proceso. A tal efecto les había hecho venir a Valladolid y allí el 15 de noviembre de 1558 les mandó oficialmente dicho trabajo «en virtud de la santa obediencia y so pena de excomunión»<sup>192</sup>, lo cual suponía forzarles a hacerlo venciendo así las posibles resistencias que pudiera haber<sup>193</sup>.

---

<sup>190</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca 1960, 461-ss. En este punto para algunos autores la conducta de Soto no fue del todo clara ya que primero se puso del lado de Carranza, pero poco después pareció retirarle su apoyo.

<sup>191</sup> GONZÁLEZ NOVALÍN expone con detalle estas *Censuras* a petición de Carranza; cfr *El Inquisidor Valdés*, 329-335; vid. también la visión de TELLECHEA en *El proceso del arzobispo Carranza*, p. 564. Sobre la retractación de *Censuras* aprobatorias anteriores cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *La retractación de las Censuras favorables al Catecismo en el proceso de Carranza*, en *Ciencia Tom. 54* (1936) 145-176. 312-336; sobre el mismo asunto vid también TELLECHEA, *El proceso del arzobispo Carranza*, 589-ss.

<sup>192</sup> Cfr GONZÁLEZ NOVALÍN, *El Inquisidor Valdés*, 335. Texto de la Inquisición en BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto*, Colección diplomática n. 97, 686-87.

<sup>193</sup> En Soto estas reticencias eran grandes y notorias (cfr. NOVALÍN, p. 339), pero también Cano debió resistirse según expresó más tarde en carta al confesor del Rey Felipe II fray Bernardo de Fresneda OFM: «Yo de mi parte después de haberlo represado muchos días y compelido con censuras del Santo Oficio...», Valladolid 22 de mayo de 1559. Cfr CABALLERO, *Cano*, Apéndice documental n. 68, 622.

Pero quizá el punto crítico de este encargo fue el método con el que se obligaba a realizar la censura del libro: «in rigore ut iacent»; es decir, con todo rigor y objetivamente, analizando las frases separadamente del contexto, cosa novedosa en la praxis inquisitorial y expresiva de la dureza con que se deseaba se procediese. Este sistema, a todas luces injusto, quizá fue el responsable en no poca medida de los resultados obtenidos en los dictámenes<sup>194</sup>. No obstante, aunque teóricamente ésta era la pauta a seguir, ni Soto ni Cano siguieron estrictamente tal método sino que en ocasiones apelaron a la intención de Carranza, al contexto próximo, al sentido general del libro, o a otros pasajes determinados de la obra<sup>195</sup>.

Al parecer, poco antes del encargo oficial del 15 de noviembre, el primero en ser llamado extraoficialmente por Valdés fue el Maestro Cano (octubre de 1558)<sup>196</sup>. Pero en vista de la gravedad del negocio éste pidió por compañero a Domingo de Soto para realizar conjuntamente la tarea, y también licencia para comunicar su parecer con otro teólogo docto y prudente<sup>197</sup>. Soto rehusó la solicitud del conuense y así hubieron de realizar el encargo inquisitorial por separado. El tercer hombre fue fray Domingo de Cuevas OP, que aparece también en el nombramiento oficial del 15 de noviembre, y que firmó la censura con Cano, aunque propiamente la paternidad fue solo de Cano<sup>198</sup>.

En ocasiones, el encargo de la Censura de los *Comentarios* a Melchor Cano se ha presentado como una confabulación entre Valdés y Cano, muy amigos entre sí, para perder a Carranza, enemigo de ambos. Pero este esquema de interpretación, demasiado simple, no responde a la realidad. Ya vimos más arriba el tema de la confrontación Cano-Carranza, con las precisiones pertinentes: el distanciamiento y enemistad graves entre ambos se produce sobre todo a partir de septiembre-octubre de 1558, cuando Carranza, ya arzobispo de Toledo, rehúsa ayudar a su hermano de hábito en las dificultades surgidas con el Papa Paulo IV en torno a su nombramiento como Provincial de los dominicos

---

<sup>194</sup> Cfr GONZÁLEZ NOVALÍN, *El Inquisidor Valdés*, 340 y BELTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad...*, 644

<sup>195</sup> Cfr GONZÁLEZ NOVALÍN, *Ibid.*, 341. En la Censura castellana de Cano son casos muy claros, por ejemplo, las proposiciones 7, 9, 20, 22, 27, 58, 74, 76, 90, 92, 95, 116. Publicado por F. CABALLERO, *Cano*, «Censura de los Maestros fray M. Cano y fray D. Domingo de Cuevas sobre los Comentarios y otros escritos de D. fray Bartolomé de Carranza» (1559), Apéndice documental n. 58, 536-615; en adelante citaremos por esta edición.

<sup>196</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad*, 643; se deduce de los siete meses que tardó en hacerla desde el encargo: vid. carta a fray Bernardo de Fresneda de 22 de mayo 1559; en CABALLERO, *Cano*, Apéndice documental n. 68, 622.

<sup>197</sup> Cfr carta a Fresneda de 22 de mayo de 1559; *Ibid.*, Apéndice documental n. 68, 622.

<sup>198</sup> Cfr CABALLERO, *Cano*, 410; y BELTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad*, 643.

de Castilla<sup>199</sup>. Precisamente en estos momentos es cuando Valdés encarga a Cano el dictamen de los *Comentarios*, conminándole a hacerlo con censuras inquisitoriales; esto, evidentemente, fue una grave imprudencia de Valdés, que conocía bien estas circunstancias, quien pudo pensar también en la gran autoridad teológica y sagacidad de Cano para tal cometido, pero la dificultad apuntada constituía un óbice notorio para tal encargo, volviéndolo notoriamente sospechoso contra el Inquisidor. Por lo demás, toda la historia del agravamiento de las relaciones entre los dos dominicos en este tiempo y los medios que puso Cano para asegurar la imparcialidad de su dictamen (como la ayuda de Domingo de Soto), la ha analizado suficientemente el P. Beltrán de Heredia<sup>200</sup>. En todo caso la actuación de Valdés comprometiendo a Cano en el asunto es difícilmente justificable a nuestro juicio.

Por otro lado ¿Valdés y Cano eran tan amigos como a veces se ha querido significar? Domingo de Soto había tenido actuaciones anteriores importantes solicitadas por la Inquisición (calificación de Biblias, causa del Dr. Egidio y otros cometidos); por el contrario Cano hasta este momento no había sido llamado por la Inquisición, ni tenía ninguna relación particular con Valdés. El mejor biógrafo del Inquisidor Valdés, González Novalín, señala al respecto: «La intención de Valdés saldría muy favorecida si en la elección de Cano hubiera pesado una anterior relación amistosa entre ellos o si habitualmente le hubiera encomendado censuras del Santo Oficio; pero a este respecto las cartas del hispalense no aportan ni un solo dato. El nombre de Cano no aparece en ellas hasta el 16 de mayo de 1559»<sup>201</sup>. Y es sabido que Cano entregó su Censura a la Inquisición el 8 de abril de 1559. Es otra de las inexactitudes históricas que conviene deshacer en torno a la figura del teólogo salmantino.

Así pues, no parece que existiese tal confabulación Valdés-Cano contra Carranza. Más bien se podría pensar que Valdés, quizá sinceramente convencido de la culpabilidad de Carranza, quiso aprovechar astutamente el talento y la autoridad teológica de Cano en tan críticas circunstancias históricas, sabiendo que las diferencias con Carranza podrían ayudar a conseguir un juicio riguroso como el que se pedía. Ahora bien, a Cano como a

---

<sup>199</sup> Antes lo que hay es una concepción contrapuesta de la espiritualidad cristiana e incluso de la teología. Cfr M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, BAC, Madrid 1994, pp. 270-273; también BELTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad*, 597-598.

<sup>200</sup> Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes*, 640-ss. Sostiene una opinión bastante diferente J.I. TELLECHEA, en *El arzobispo Carranza y su tiempo*, ed. Guadarrama, Madrid 1968, vol. 2, 167-173.

<sup>201</sup> GONZÁLEZ NOVALÍN, *El Inquisidor Valdés*, 338.

los demás, debió forzarles a aceptar el encargo con sus poderes inquisitoriales, de lo contrario probablemente no hubiera entrado en juego<sup>202</sup>.

Pero ¿qué pensaba Cano al respecto? Una clarificadora carta del salmantino al confesor de Felipe II, de fecha 22 de mayo de 1559 (un mes después de entregar su censura al Santo Oficio), nos da su visión de lo ocurrido:

«El Sr. Arzobispo de Toledo, por algunos amigos que le aconsejan mal, luego como vino de Flandes, dio en darme por apasionado suyo; y así quejándose a la Princesa del Arzobispo de Sevilla (Valdés), una de las principales quejas fue porque me dio a mí aquel su libro, siendo yo adversario suyo; y por otra parte en las cartas que me escribió y las palabras que dijo, me ofreció toda buena amistad y sujeción a todo lo que a mí me pareciese.

Yo he hecho todo lo posible por no ofenderle, ni en obra, ni en palabra, antes he sido su abogado, y señaladamente en el lugar donde más era menester. Porque me obligaban a ello el hábito que traigo, la compañía de tantos años en un Colegio, la ley de hermanos y cristianos, el amor que tengo a España, el respeto que debo a los que mi Rey mira con buenos ojos y los favorece, la obligación que hay para mirar por la autoridad de la Iglesia, el mal nombre que ganaba nuestra Nación en desacreditar al Primado de ella, el favor que los herejes tomarían con el deshonor de tal persona.

Y con estas y otras consideraciones traté conmigo y con los demás que su causa fuese mirada con grande atención, pues así lo pedía Dios, el Rey, el Reino y la Iglesia. Y así detuve mi parecer siete meses; lo uno por requerir el pulso muchas veces, lo otro por ver si con el tiempo el Arzobispo de Toledo daría en alguno de los medios que yo hallaba y le aconsejaba que tomase. Y por no fiar de solo mi entendimiento este libro demandé al Padre Maestro fray Domingo de Soto por compañero, y licencia para lo comunicar con otro hombre docto y prudente. Y en verdad que en mi vida he tratado negocio con tanto miedo, porque bien entendía que cualquiera de los extremos que tomase era muy dañoso: o condenar el libro si no tuviese yerros, o aprobándolo si los tuviese.

Yo de mi parte después de haberlo represado muchos días, y compelido con censuras del Santo Oficio, y teniendo solo respeto al autor (como V.P. habrá visto si mi censura

---

<sup>202</sup> Poco antes de recibir el encargo inquisitorial, Cano escribía a Carranza, temeroso de la conducta del Inquisidor, que hasta entonces no había observado irregularidad en el proceder de Valdés, pero que si viera algo incorrecto no se prestaría a ayudarlo («nadie me hará ministro de sus pasiones...»). O cambió de parecer, o Valdés le obligó, o ambas cosas. Cfr *Carta* de 3 octubre de 1558, en SANZ Y SANZ, o.c., Apéndice documental n. 34, 480; y V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad*, 641.

ha llegado allá), en lugar de servicio que he hecho a la Fe y a la Iglesia, y a su Majestad y a estos Reinos, y aún al mismo Sr. Arzobispo de Toledo, ha S.S. Ilma. tomado por empresa, y algunos sus amigos y consejeros que le ayudan, hacerme una terrible persecución. Y es Nuestro Señor testigo que no le he ofendido a cuanto me acuerdo en toda mi vida, si no le ha ofendido la verdad, que siempre le he dicho, la cual si me hubiera creído, no tuviéramos el mal que nos ha venido por estos sus amigos»<sup>203</sup>.

Si hemos de creer sus palabras, Cano rechaza la enemistad señalada por Carranza y señala la rectitud de su proceder en el negocio; al mismo tiempo que las cautelas que ha puesto para no pecar de parcialidad y exceso de confianza en sí mismo. También deja entrever que, a la postre, ha actuado obligado por el Santo Oficio; así como la culpa que recae en los amigos y consejeros de Carranza. Sus palabras son muy graves y quizá merezcan más crédito que las de algunos testigos a lo largo del engorroso proceso.

Así pues, resumiendo las circunstancias de la elaboración de la Censura de Cano, resulta lo siguiente: Valdés encarga extraoficialmente a nuestro autor la Censura de los *Comentarios sobre el Catecismo* en octubre de 1558; Cano después de considerar atentamente la cuestión solicita hacerla juntamente con Domingo de Soto, pero este rechaza tal posibilidad; La Inquisición, entonces, encarga oficialmente la censura de la obra carrancista a Cano, Soto y Cuevas el 15 de noviembre de 1558, obligándoles a aceptar el cometido; Domingo de Soto entrega su censura el 12 de enero de 1559; Cano, por su parte, hace lo propio el 8 de abril de 1559.

Con estos prolegómenos pasemos ya propiamente a la presentación de la tan azarosa Censura del taranconense. Existen dos versiones: una latina y otra castellana firmadas ambas por Cano y Cuevas, sin indicación de fecha. La latina, que parece autógrafa de Cano, se limita al libro de los *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano* y contiene 130 proposiciones con nota teológica (14 de ellas heréticas). La castellana tiene dos partes: la primera y más larga se refiere también a los *Comentarios* y contiene 141 proposiciones de esta obra calificadas teológicamente (11 más que la censura latina); la segunda versa sobre otros papeles manuscritos de Carranza (sobre todo sermones o escritos breves) y contiene 64 proposiciones más<sup>204</sup>.

---

<sup>203</sup> Carta a fray Bernardo de Fresneda, confesor de Felipe II, fechada en Valladolid, 22 de mayo de 1559; cfr CABALLERO, *Cano*, Apéndice documental n. 68, 621-622; hemos adaptado al castellano actual la grafía de alguna palabra y algunos signos de puntuación. El texto de la carta continúa hablando de algunas intrigas de Carranza contra él.

<sup>204</sup> Cfr CABALLERO, *Cano*, 322-ss. El texto castellano fue publicado por CABALLERO, o.c., *Censura de los Maestros fray M. Cano y fray D. Domingo de Cuevas sobre los Comentarios y otros escritos de D. fray Bartolomé de Carranza* (1559), Apéndice documental n. 58, 536-615; en adelante citaremos por Fundación Ignacio Larramendi

Muy probablemente, primero la Inquisición mandó calificar el libro de los *Comentarios* sobre el Catecismo, que se haría en latín y correspondería a la primera censura; poco después se mandó hacer también censura de otros papeles de Carranza y traducir todo al castellano para incluirlo en la instrucción del proceso; al realizar esta tarea se aumentaron once proposiciones más sobre los *Comentarios*. Así pues, la Censura castellana contiene 205 proposiciones de los *Comentarios* y otros escritos de Carranza<sup>205</sup>. Lo que no conocemos con precisión es cuanto tiempo medió entre una y otra Censura. Aunque ambas están firmadas por Cano y Cuevas, sabemos a ciencia cierta que el autor es sólo Cano, quien unas veces habla en singular y otras en plural<sup>206</sup>; lo cual no excluye la consulta a Cuevas y que éste estuviese conforme.

En cuanto a su contenido, demasiado largo, meticuloso y duro, no podemos dar aquí sino una síntesis del mismo a título orientativo<sup>207</sup>. Nada más comenzar, la Censura afirma: «El libro intitulado *Comentarios sobre el Catecismo Christiano* impreso en Anveres, año de 1558, salvo siempre otro mejor parecer, es dañoso al Pueblo Cristiano por muchas causas», y a continuación expone con detalle hasta ocho razones, añadiendo al final de esta exposición inicial: «Lo cual y todo lo demás susodicho se verá muy a las claras por los ejemplos siguientes, sacados con toda fidelidad de los dichos *Comentarios*»<sup>208</sup>; siguen las proposiciones y su censura correspondiente.

Las razones que basan aquella conclusión global acerca del libro de Carranza —según el criterio de Cano— son entre otras las siguientes: porque da al pueblo en general, en lengua castellana, cosas difíciles y perplejas de teología y Sagrada Escritura, tales que el pueblo no las puede digerir por su flaqueza; o también porque proporciona al pueblo llano la ciencia de los pastores y sacerdotes; porque hace públicos indiscriminadamente los misterios de la Religión; porque traducir en lengua vulgar y leer muchos libros difíciles (de teología, etc), así como leer directamente la Sagrada Escritura, por parte del

---

esta edición. El texto latino fue publicado por SANZ Y SANZ, *Melchor Cano*, Apéndice documental n. 35, 481-538. La Censura paralela de Domingo de Soto la ha publicado BELTRÁN DE HEREDIA: *Calificación del Catecismo de Carranza (1558-59)*, en *Domingo de Soto*, Colección Diplomática, n. 104, 696-718; en adelante citamos por dicha edición.

<sup>205</sup> Cfr CABALLERO, *Cano*, 324.

<sup>206</sup> Cfr CABALLERO, *Cano*, 322-323.

<sup>207</sup> No existe todavía que sepamos un estudio teológico específico de la Censura de Cano; ciertamente la complejidad de las circunstancias históricas y la dificultad de las materias tratadas y del texto mismo lo hacen difícil. A nuestro juicio este escrito de Cano tomado en su conjunto lejos de ser inútil y poco significativo de su pensamiento teológico es, al menos en algunos puntos importantes, del mayor interés.

<sup>208</sup> Cfr CABALLERO, *Cano*, 536-538.

pueblo llano, es peligroso y ha llevado a muchas herejías históricamente; porque en algunas materias importantes es ambiguo y confuso para el pueblo llano, usando a veces modos de decir luteranos; porque trata muchas cuestiones discutidas entre luteranos y católicos, y es peligroso meter al pueblo ignorante en estas discusiones; y por último porque este libro contiene proposiciones escandalosas, temerarias, otras que saben a herejía, o son erróneas, o incluso algunas que en sí mismas son heréticas.

De manera general resaltan en la Censura varios principios o criterios claves: el fin que se pretende es advertir acerca de aquellas expresiones o doctrinas, que pueden hacer daño al Pueblo Cristiano (a la gente ignorante, flaca, dirá con variadas expresiones)<sup>209</sup>; los tiempos que corren son especialmente difíciles y peligrosos para la Religión (por ello con frecuencia usará frases alusivas: «particularmente en estos tiempos»; «y más en tiempos tan difíciles»; o «en tiempos tan malos»); en temas doctrinales en los que hay una grave controversia entre católicos y luteranos sería una imprudencia tocar estos temas y no aclarar las cosas, o favorecer a los luteranos, o simplemente proponer estas cuestiones en un Catecismo dirigido al vulgo (alude a ello cuando afirma aproximadamente: "el autor lo sabe y no se cuida de precisar o de aclarar la cuestión")<sup>210</sup>; teniendo en cuenta los destinatarios y las circunstancias de los tiempos, cobra especial importancia el lenguaje y las palabras usadas (evitar ambigüedades, imprecisiones, términos usados por los herejes)<sup>211</sup>. Es decir, sobre todo pesa mucho el criterio prudencial de cara al bien del pueblo llano, habida cuenta de las especiales circunstancias históricas concretas.

De otra parte, a veces se ha argumentado —para resaltar la incomprensión y dureza de la Censura— que muchas de las proposiciones ambiguas censuradas por Cano son aclaradas por el propio Carranza en otros textos y partes del *Catecismo*. Cano recoge y contesta a esta objeción cuando, al juzgar una determinada proposición, afirma: «Pero no tiene peligro porque el autor lo declara adelante en esta misma materia, y pluguiera a Dios que así lo hiciera en todos los otros lugares, porque cuando a la proposición confusa se le apega junto la declaración e sana inteligencia, la confusión y ambigüedad es tolerable. El daño es cuando o nunca en el libro se declara lo que estaba dicho perplejamente, o si se declara es muy lejos, y no en su propio lugar donde más convenía, y don

---

<sup>209</sup> Cfr por ejemplo Propositiones n. 17 y 18. Siempre nos referiremos a la Censura castellana por ser la más completa, y asimismo utilizaremos el texto publicado por CABALLERO.

<sup>210</sup> Cfr Propositiones n. 14 y 105.

<sup>211</sup> En la Proposición n.64 se discute de lleno esta cuestión a propósito de una alusión de Carranza al tema.

de el lector flaco más fácilmente podría tropezar»<sup>212</sup>; incluso a veces, señalará también, en dos lugares distintos del *Catecismo* se contradice (en lugar de aclarar) con lo que siembra nueva perplejidad en el lector débil<sup>213</sup>.

Evidentemente en una lista de proposiciones censuradas tan larga (205 en total) es fácil que se deslicen muchas interpretaciones rebuscadas, carentes de fundamento sólido o fútiles, así como muchas otras que serán más claramente fruto del contexto cultural y religioso del momento (sin duda muy especial); o bien simple consecuencia de enfoques distintos de la espiritualidad cristiana (en sustancia todos igualmente correctos), de carácter o de mentalidad; o incluso de la misma concepción de la teología y su método; y más teniendo en cuenta la tensas relaciones entre Cano y Carranza, agravadas por esos años; de todo ello se pueden mostrar ejemplos concretos, puestos a analizar el texto con detalle<sup>214</sup>.

Sin embargo no todo es «paja», ni simple acaloramiento de posturas antagónicas, a nuestro juicio. Hay zonas de la Censura de Cano que tocan temas doctrinales o morales serios y de fondo, en algunos casos resaltados por los errores del momento, pero en sí mismos sustantivos. Citemos algunos temas: contraposición Razón-Fe; relación Fe-justificación; también penitencia-arrepentimiento; valor de las ceremonias exteriores y oración vocal; o finalmente autoridad de la Iglesia primitiva y de la Iglesia actual; o finalmente sobre la inspiración personal-entendimiento de la Escritura. Unos temas en línea luterana, otros en línea iluminista, otros relativos al gran tema de la reforma eclesiástica, pero desde luego ninguno de ellos fútil o puramente coyuntural<sup>215</sup>. Como es lógico la Censura de Domingo de Soto también recoge estos temas.

Citemos algunos textos de Carranza a título de ejemplo. Sobre la relación Fe-Razón: «Pero si queremos ser cristianos es necesario para nuestra navegación, en la mayor parte de la vida, perder este norte (el de la razón), y navegar por la fe y reglar nuestras obras por ella, especialmente a cosas que conciernen a la religión y a los sacramentos cristianos. En lo cual para obrar, por fuerza hemos de mirar a la fe y no a la razón; porque si en los sacramentos cristianos consultáis la razón, como no lo alcance y hable fuera de su profesión, deciros ha mil disparates. Y lo mismo es si lo consultáis en los artículos de

---

<sup>212</sup> Cfr Proposición n. 62; a esto mismo alude otras veces.

<sup>213</sup> Cfr por ejemplo Proposiciones n. 90 y 113.

<sup>214</sup> Cfr a este propósito MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos*, vol. 2, 23.

<sup>215</sup> Vid también la censura de Cano en las Proposiciones 6, 17, 20, 25, 48, 54, 59, 95; CABALLERO, 543-ss.

este símbolo»<sup>216</sup>. Véase la extensa calificación de la Censura de Cano<sup>217</sup> señalando la imprecisión de Carranza que afecta a las relaciones de colaboración y armonía entre Fe y Razón.

Todo ello se recoge en la 6ª proposición condenada en el juicio romano: «Que la razón natural es contraria a la fe en las cosas de religión»<sup>218</sup>.

Sobre el tema de la fe y la justificación: «Porque la fe y el conocimiento de este redentor es la clave de todo el edificio cristiano, y por la fe de este redentor han sido justificados y lo son y lo serán todos los hombres»<sup>219</sup>. Cano que califica estas afirmaciones de erróneas y heréticas, por concomitancia con la "sola fides" luterana, ya que no añade las precisiones necesarias<sup>220</sup>.

Asimismo, un ejemplo fuerte de lenguaje equívoco, hablando sobre la justificación cristiana y los frutos de la Pasión de Jesucristo: «Pónese Dios de por medio, y echa una capa por encima de mis pecados y pone a su Hijo unigénito Jesucristo en mi lugar, entrégalo a los sayones, pone todos nuestros pecados en él, para que le maten por ellos, y quédome yo fuera y libre de todos ellos»<sup>221</sup>. Cano achaca al texto sabor luterano, junto con señalar la omisión de la necesaria cooperación personal con la penitencia <sup>222</sup>.

Sobre la confesión: «Este sacramento de penitencia fue instituido por la ley divina de Jesucristo N.S. antes que muriese»<sup>223</sup>; a lo que Cano muestra su asombro, atribuyéndolo a errata o descuido<sup>224</sup>.

Y otro importante texto tratando sobre las ceremonias externas: «Así nos acontece con las oraciones vocales y cerimonias sensibles y otras cosas corporales que usamos en la Iglesia: que las echamos a Dios y, al parecer, pretendemos traer con ellas a Dios hacia

<sup>216</sup> *Catecismo Christiano*, vol. 1, p. 131-132. Citamos siempre el texto de Carranza por la edición crítica de los *Comentarios sobre el Catecismo Christiano*, 2 vols, BAC, Madrid 1972, realizada por J.I. TELLECHEA.

<sup>217</sup> *Censura*, n. 8, p. 544-546.

<sup>218</sup> Vid. texto en MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos*, vol. 2, p. 47.

<sup>219</sup> *Catecismo Christiano*, vol. 1, 179

<sup>220</sup> *Censura*, n. 29 y 49, p. 559 y 567.

<sup>221</sup> *Catecismo*, vol. 1, p. 235.

<sup>222</sup> *Censura*, n. 41, p. 563-564.

<sup>223</sup> *Catecismo*, vol. 2, p. 232

<sup>224</sup> *Censura*, n. 106, p. 588.

nosotros [...]. Este es el provecho que de ellas podemos sacar los que no somos perfectos. Porque los que lo son, no tienen necesidad de nadar con estos instrumentos»<sup>225</sup>. Cano califica esta proposición de herética, y alude a la condena de la Universidad de París sobre doctrinas relacionadas defendidas por Erasmo y Lutero, así como a la condena del concilio de Vienne a los begardos y beguinas, que despreciaban la oración vocal y toda ceremonia externa<sup>226</sup>.

De hecho, a estas cuestiones se referirán las 16 proposiciones de las que tuvo que abjurar Carranza, según la sentencia final de su proceso en Roma, que le hacían «*vehementer suspectus haeresi*»<sup>227</sup>. Obviamente no se trataba de opiniones baladíes. Así, entre la barahúnda de cosas y temas variopintos que trata la *Censura* de Cano, hay algunos de gran interés objetivo, a los que da respuesta cumplida al juzgar de esos textos del *Catecismo*. Se debe concluir entonces que este escrito del salmantino —a nuestro juicio— tiene también interés y es significativo (en mayor o menor grado según los casos) de su pensamiento teológico. Y esto sin aludir a otras imprudencias importantes de Carranza, sobre todo teniendo en cuenta la gravedad de los tiempos, referentes al lenguaje ambiguo, o a la defensa de posturas peligrosas en terreno de reforma, de liturgia, de tendencias de espiritualidad, o cosas parecidas.

Por último, ¿qué decir sobre el radicalismo y dureza de muchos de los juicios de Cano en su censura? No se puede negar, en efecto, que en muchos momentos estuviese «duro e hiperbólico en sus calificaciones», como afirma Menéndez y Pelayo<sup>228</sup>, o que fuese exagerado y demasiado suspicaz en ocasiones. La *Censura* sin duda debió haber sido más breve y ceñida a los puntos sustanciales.

Sin embargo, a pesar de todo Cano salva con gran insistencia a lo largo de su *Censura* la intención y ortodoxia de Carranza, lo cual es un motivo más para excluir en él «ese grado de pasión rayano en odio que algunos le atribuyen»<sup>229</sup>. Así por ejemplo, cuando dice: «Mas como algunas veces está (he) repetido, este nuestro juicio es de sola la escritura, que a la fe y religión de la persona no la tocamos, antes su autoridad en parte nos ha

---

<sup>225</sup> *Catecismo*, vol. 2, p. 366-367.

<sup>226</sup> *Censura*, n. 123, p. 593-594.

<sup>227</sup> Para los datos históricos fundamentales acerca del desenlace del largo Proceso se puede consultar M. MENÉNDEZ Y PELAYO, o.c., vol. 2, 46-48. La frase central, que a veces no se recoge bien, es la siguiente: «esse vehementer suspectum de haeresibus et erroribus infrascriptis»; cfr sentencia del Papa Gregorio XIII (14 de abril de 1576), Archivo Histórico Nacional. Inquisición. Censuras. Legajo 4445, publicado en J. SANZ Y SANZ, o.c., Apéndice documental n 39, 549.

<sup>228</sup> *Historia de los heterodoxos*, 2, 52.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 645.

hecho moderar la censura, no embargante que quisiéramos mirara (se fijara) más atentamente los tiempos en que escribe, los lectores a quién escribe, el estilo y palabras con que escribe, y aún las cosas que escribe. Que si todo esto considerara, ni se fiara de libros dañados, de que en estos *Comentarios* se aprovechó, ni siendo él tan católico, nos diera un libro tan no católico»<sup>230</sup>; de igual modo, a lo largo del escrito caniano son frecuentes frases como ésta: «Aunque el sentido del autor siempre suponemos que es católico»<sup>231</sup>.

Por otra parte este testimonio de Cano salvando en todo momento la intención del autor (y por tanto carente de cualquier mentalidad herética) fue de gran importancia para la defensa de Carranza y «así lo comprendieron tanto él como sus afectos, quienes al propio tiempo que se quejaban del rigor del teólogo adversario, se escudaban en su autoridad para tener por inocente a Carranza»<sup>232</sup>.

Puede ayudar a ponderar asimismo el valor de fondo de la *Censura* de Cano en algunas cuestiones serias (dejando aparte futilidades y exageraciones, o temas demasiado coyunturales), el comparar su dictamen con el de Domingo de Soto, amigo sincero de Carranza, y cuya *Calificación* (pues no lo llama *Censura*), más breve y considerada (91 proposiciones censuradas, frente a las 141 de Cano), generalmente se juzga más centrada en lo esencial y carente de toda sospecha. Es significativo a este respecto que en el primer texto de Soto, de un total de 62 proposiciones, 31 coinciden con la de Cano (la mitad exactamente); en el segundo (*Calificación inquisitorial*), de 91 coinciden 40. El P. Beltrán de Heredia ha realizado pacientemente este estudio comparativo, y la conclusión global a la que llega es que ambas *Censuras*, proviniendo de dos teólogos de ánimo tan dispar y con muchos enfoques distintos, sin embargo coinciden en lo sustancial. «La censura de Cano, en la que el conquisense secundó con mayor fidelidad la orden de Valdés de calificar las proposiciones *ut iacent*, fundamentalmente coincide con la de Soto, condenando el libro y absolviendo el autor. Se dirá que entre una y otra hay gran diferencia. La hay en efecto de detalle, y si se quiere de tendencia, pero no fundamental. En esto ambas coinciden»<sup>233</sup>.

---

<sup>230</sup> *Censura*, Proposición n. 141, in fine; CABALLERO, p. 603-604.

<sup>231</sup> *Censura*, Proposición n. 74; CABALLERO, p. 576. Cfr otros ejemplos: Proposiciones n. 18, 25, 47, 50.

<sup>232</sup> BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto*, 499; cfr. también pág. 483 donde se explica al mismo tiempo el rigor y la rectitud de fondo en el proceder de Cano.

<sup>233</sup> ID., *Domingo de Soto*, 499.

Como se sabe, al final de todo el largo proceso de Carranza (17 años entre España y Roma), durante el pontificado de Gregorio XIII se dio una sentencia condenatoria (14 de abril de 1576) declarando que Carranza «había bebido prava doctrina de muchos herejes condenados, como Lutero, Ecolampadio, etc, tomando de ellos muchos errores, frases y maneras de hablar de que ellos usan para confirmar sus enseñanzas», por lo cual era «vehementemente sospechoso de herejía». Se le condenó a abjurar 16 proposiciones, se le suspendió de la administración de su diócesis por cinco años y se le impusieron diversas penitencias. El decreto acababa prohibiendo el *Catecismo* en cualquier lengua<sup>234</sup>.

Dejando aparte otros aspectos que no nos interesan aquí (no entramos a juzgar si el proceso como tal fue injusto o menos), se puede comprobar cómo en lo sustancial la sentencia venía a dar la razón a los censores de la Inquisición Española y, de alguna manera, también a Cano. El arzobispo no era en absoluto hereje, pero su libro tenía frases, formas de decir, ambigüedades que remitían a los herejes citados. No alude para nada, en cambio, la sentencia a las ideas y planteamientos de los alumbrados españoles quienes a juicio de Cano también habían influido mucho en el *Catecismo*.

## 7. TEOLOGÍA Y MÉTODO TEOLÓGICO

Melchor Cano es el tercer gran Maestro de la Escuela de Salamanca y en su desarrollo histórico jugará un papel fundamental. En efecto, 17 y 14 años más joven que Vitoria y Domingo de Soto, discípulo predilecto de Vitoria y sucesor suyo en la cátedra de Prima de Salamanca en 1546, a él corresponde recoger la herencia teológica de estos dos grandes pioneros de la renovación teológica salmantina. Fue el gran teorizador del método y del estilo teológico que aporta la Escuela de Salamanca a la Época Moderna: este es el rasgo más significativo de Cano que le hace acreedor de un mérito singular en la Historia de la Teología Moderna. De los tres grandes Maestros pioneros de la Escuela Salmantina, Vitoria y Soto «inventaron» por así decir la nueva Teología Escolástica, y la plasmaron de manera efectiva en su actividad académica y en sus obras científicas. Pero

---

<sup>234</sup> Cfr MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos*, 2, 46-47. Aquí se pueden consultar las 16 proposiciones condenadas reproducidas literalmente por D. Marcelino. Según el sabio polígrafo, a pesar de tantas banderías y pasiones humanas como se hicieron presentes en este triste asunto, Carranza fue justamente procesado y sentenciado; en el capítulo 8, apdo. 9: «Juicio general del proceso» se puede leer una visión de conjunto bastante imparcial acerca del caso (pp. 49-52). Es conocido que a la *Censura* de Cano la califica, poco antes, de «piedra angular del Proceso» (p. 22). Cfr también la exposición, algo más tamizada y benigna, de J.I. TELLECHEA, *El proceso del arzobispo Carranza*, 593-596. El documento latino completo de la sentencia del Papa Gregorio XIII se puede ver en SANZ Y SANZ, o.c., Apéndice documental n. 39, 544-550.

apenas si teorizaron sobre el nuevo método y la nueva teología; no la justificaron teóricamente frente a otros modelos teológicos: Escolástica Medieval, luteranismo, y, sobre todo, teología humanista, cosa que cada vez parecía más ineludible.

En cambio para Cano la obra científico-literaria de su vida fue la redacción del tratado *De Locis Theologicis*, es decir, el esfuerzo teórico por exponer y desarrollar explícitamente el nuevo método teológico y su uso en los diversos campos de aplicación (disputa escolástica, exposición de la Sagrada Escritura y apología de la fe con los paganos). En esta obra no solo recoge y compendia la doctrina de la Escuela Salmantina sino que hace su propia aportación, que supone un avance sustancial en la línea ya marcada por Vitoria. Para el taranconense es esta una tarea original y aún no realizada, la cual sin duda prestará un servicio del mayor interés para la teología<sup>235</sup>.

Se podría afirmar que el objetivo primordial de la obra científica de Cano es renovar y modernizar la Teología Escolástica —ya obsoleta y decadente en este momento—, y especialmente fundamentar científicamente su método dialéctico de argumentación con la teoría de los «*loci theologici*». En qué consista esa renovación, o de qué manera y con qué medios deba ser llevada a cabo, es lo que nos ocupará ahora. Desde un punto de vista general Cano es al mismo tiempo «tradicional» y «moderno» en toda su construcción teológica; se coloca sobre el terreno firme de la antigua tradición escolástica, para iniciar desde ahí derroteros y tareas nuevas<sup>236</sup>. Es esa fecunda unión de la que habla Grabmann entre «Escolástica» y «Humanismo», aunque esta afirmación general deba ser precisada para ver la cantidad y cualidad de los elementos admitidos de ambas corrientes, y también cuales son desechados<sup>237</sup>. En todo caso Cano en su construcción conserva las mejores esencias de la Tradición teológica escolástica (armonía Fe-Razón, carácter científico y deductivo de la teología, preponderancia del argumento de autoridad) y añade las buenas aportaciones de la cultura humanista de la época (recurso a las fuentes bíblicas y patristicas, utilidad de las lenguas bíblicas, temas teológicos actuales, uso de la crítica histórica, estilo formal ágil y vivo, dicción latina clásica); todo lo cual requería una seria labor crítica y sistematizadora para dar lugar a un producto final nuevo.

---

<sup>235</sup> Cfr *De Locis Theologicis*, Prólogo, p. LIX in fine. Recordemos que en la citación del *De Locis* usamos la edición latina de H. SERRY, 2 vols (Madrid 1792); en adelante LT, seguido de la referencia del libro, capítulo y página. La traducción es nuestra también.

<sup>236</sup> Cfr LANG, *Die loci theologici*, 242-243.

<sup>237</sup> Cfr GRABMANN, *Historia de la Teología Católica*, Espasa Calpe, Madrid 1940 (orig. Freiburg i. B. 1933), p.192.

Cuando Cano trabaja para construir un nuevo método teológico, al mismo tiempo se está proponiendo una triple tarea: señalar los defectos de la Escolástica decadente para purificarlos; cribar críticamente las teorías, métodos y propuestas humanistas, para apropiarse de lo que considera válido y rechazar lo inconveniente (Erasmus y los humanistas están siendo tenidos en cuenta constantemente); y, por último, defender la doctrina católica de las deformaciones y errores de los protestantes, en especial lo que hace referencia a la metodología teológica, por su carácter básico para todo lo demás (Lutero y Calvino, son igualmente conocidos y utilizados en todo el discurso teológico). En efecto, para entender convenientemente la tarea realizada por Cano es preciso tener presente la situación de grave decadencia de la Teología Escolástica de la época y las instancias críticas protestantes y humanistas ante ella.

Ofrecemos una síntesis de su pensamiento acerca de la naturaleza y método de la teología acudiendo directamente a las fuentes originales, es decir al tratado *De Locis* y a las *Lecturas escolares* de la *Suma* de Santo Tomás<sup>238</sup>. Naturalmente tendremos en cuenta los estudios realizados sobre la materia, particularmente los de M. Jacquin, A. Lang, A. Gardeil, E. Marcotte, C. Pozo y el más reciente de B. Körner<sup>239</sup>, haciendo las oportunas referencias.

*¿Qué es la Teología?* En una primera aproximación nos interesa saber qué sea propiamente la teología para el maestro dominico, cuál sea su materia u objeto propio sobre el que trata, y cuál su fin (si es especulativa o práctica, o ambas cosas).

Teología en su acepción etimológica -comenzará exponiendo Cano- es un discurso y una palabra (*ratio sermoque*) acerca de Dios<sup>240</sup>; pero, yendo más allá, afirma: «Todo aquel que se propone conocer un objeto según un cierto método racional (científico), investiga la esencia y la potencias (como las llaman), así como todas las restantes cosas que se refieren específica y propiamente a aquella realidad. Consecuentemente se entiende por teología una cierta facultad o capacidad (*facultas quaedam*) que investiga la

---

<sup>238</sup> Sobre este tema, en efecto, la fuente principal es su tratado *De Locis Theologicis* donde Cano expone por extenso sus ideas; aquí hay que acudir siempre en primer lugar. Otra fuente interesante aunque de menor entidad son los comentarios o lecturas académicas de la *Suma Teológica, Prima Pars*, q. 1, tenidos en la Universidad de Salamanca en 1548, y publicados por C. POZO, *Fuentes para la historia del método teológico*, p. 218-ss.; se trata de una fuente subordinada y complementaria de la primera.

<sup>239</sup> Además de los clásicos trabajos de LANG y POZO, ya citados, son centrales también los estudios de E. MARCOTTE, *La nature de la Theologie d'après Melchior Cano* (Ottawa 1949); A. GARDEIL, *Lieux theologiques*, *Dictionnaire de Théologie Catholique* 9 (1926) 712-749; y B. KÖRNER, *Melchor Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre* (Graz 1994).

<sup>240</sup> LT, XII, 1, 106.

naturaleza, el poder y las propiedades de Dios»<sup>241</sup>. ¿A qué facultad se refiere aquí Cano? Es claro que se refiere a una cierta capacidad peculiar que tiene que ver con un conocimiento según un método racional, esto es científico. Por eso añadirá ya más claramente: «La teología es una ciencia que enseña cuál es la naturaleza divina y cuales son sus potencias y propiedades»<sup>242</sup>; o también: «La teología no es otra cosa, si quieres traducir el nombre, que una palabra y discurso sobre Dios; si en cambio buscas la definición real, se trata de la ciencia de las cosas divinas, como definieron los antiguos teólogos»<sup>243</sup>. La cuestión de si la teología es ciencia y en qué sentido, será objeto de una discusión particular.

En segundo lugar, acerca del objeto de la teología Cano afirmará que estudia tanto a Dios en sí mismo como las cosas creadas, especialmente el hombre, en cuanto tienen a Dios como su principio y fin: «No es suficiente al teólogo dedicar las fuerzas y las capacidades de su facultad a las cosas que convienen a Dios en sí mismo de una manera absoluta, sino que también reclama como propio lo que de algún modo tiene que ver con Dios en relación a las criaturas, pues la noción de Dios se inquiere a partir de ambas partes. El estudio de la teología constaría así como de dos partes: una estudia a Dios en sí mismo y otra a Dios en cuanto es principio y fin de las cosas. Sin embargo, no mezcla el teólogo las cosas superiores y las inferiores, las divinas y las humanas, sino que compone aquellas con estas articulada, clara e ingeniosamente, y une unas a otras para que se iluminen entre sí, no para que se oscurezcan»<sup>244</sup>. Así como la potencia de la luz del sol -añade- vence nuestra vista si lo miramos directamente, del mismo modo los ojos de nuestro entendimiento son deslumbrados y se oscurecen a la vista de la luz divina; por lo cual es necesario que busquemos a Dios, invisible por su naturaleza, en los efectos o en las obras, como en espejo y en imagen, en signos y en vestigios<sup>245</sup>.

A partir de este planteamiento Cano reivindica al hombre y las cosas humanas como objeto peculiar de la teología, lo cual sin duda será un rasgo característico de la Escuela de Salamanca: «Entre todas las cosas que percibimos con el sentido de la vista, la criatura racional es ciertamente la más semejante a Dios, pues el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, y no encontrarás ninguna criatura en la que resplandezca más la bondad, el poder y la sabiduría divina. Por lo cual la disciplina teológica aunque trate prin

---

<sup>241</sup> LT, XII, 1, 106.

<sup>242</sup> LT, XII, 1, 110.

<sup>243</sup> LT, IX, 4, 441-442.

<sup>244</sup> LT, XII, 1, 106.

<sup>245</sup> LT, XII, 1, 106.

principalmente de Dios, también trata en gran medida acerca del hombre y de las cosas humanas. Así busca el conocimiento de la naturaleza divina tanto a partir del hombre mismo, como del obrar de Dios con respecto al hombre que le sitúa en un estado determinado».

Y continúa este interesantísimo discurso sobre el hombre como objeto de la tarea teológica: «Porque si la función (*munus*) propia de la teología es indagar y descubrir el poder, la bondad y la providencia de Dios, no es ajeno al plan (*instituto*) de la teología la larga disputa de los teólogos acerca del fin (que es Dios y no otro) por el que unió a los hombres a sí mismo; y acerca de los medios necesarios para este fin, es decir, las virtudes, las leyes, la gracia, la Encarnación, los sacramentos. Y esto no solo porque la teología, que es a la vez especulativa y práctica, no quedase manca y disminuida, omitida esta segunda parte (cosa que Santo Tomás consideró importante), sino principalmente porque estas cosas ponen de manifiesto e ilustran de manera insigne y preclara la bondad, justicia, poder, integridad, beneficencia, liberalidad, misericordia, paciencia y longanimidad de Dios»<sup>246</sup>.

En síntesis, el objeto propio de la teología es en primer lugar Dios en sí mismo, en cuanto se comunica en la Revelación Divina<sup>247</sup>; y en segundo término Dios en cuanto principio y fin de las cosas creadas; o dicho de otro modo, las realidades terrenas son también objeto de la teología en cuanto creadas por Dios, y por tanto en cuanto se relacionan con El, que es su principio y su fin.

Pero dentro de este segundo aspecto del objeto de la teología, constituye un capítulo especial el estudio, por así decir, teológico del hombre, por ser una criatura que refleja particularmente el ser de Dios; la teología estudiará por tanto con toda propiedad todo lo referente al hombre como criatura de Dios, su fin y los medios que conducen a tal fin. Todo ello hace que la materia de la teología se refiera particularmente a Dios y al hombre en su relación a Dios, de donde saldrán planteamientos y consecuencias de gran relevancia. La temática de la disciplina teológica se orientará así, en gran parte, por derroteros muy distintos de los que la ocuparon en la Escolástica bajomedieval (problemas vivos, concretos, prácticos, en vez de cuestiones inútiles y abstractas). De estos plan

---

<sup>246</sup> LT, XII, 1, 106-107.

<sup>247</sup> En las *Lecturas Universitarias* de Salamanca (1548) Cano aporta algunos contenidos complementarios. El objeto formal de la Teología es doble: en cuanto a la materia misma, es Dios *sub ratione Deitatis*; pero en cuanto al medio de conocimiento es Dios en cuanto conocido por la Revelación divina; *Comentarios a la Prima Pars*, q. 1, a. 7; p. 257-258, n. 42-44. En adelante citaremos así para referirnos a los *Comentarios de Cano a la Prima Pars* editados por POZO, *Fuentes para la historia del método teológico*: los dos últimos números se refieren a la página y al párrafo de la citada edición.

teamientos básicos saldrán algunos aspectos importantes de la nueva Teología Escolástica reformada de la Escuela de Salamanca.

Pero si Dios fuese objeto de la teología esta trataría de infinitas cosas, dado que Dios es infinito; tal es la duda que se puede plantear. Dios es una realidad infinita, en efecto, y en tal sentido supera siempre a la teología que es finita; pero el objeto formal de la teología es Dios en cuanto conocido por la Revelación, y en este sentido la teología sí que trata de todas las cosas relativas a Dios, contenidas en la Revelación se entiende<sup>248</sup>.

La tercera cuestión es si la teología es una disciplina especulativa (conocimiento) o práctica (acción), o ambas cosas a la vez. Esta es una temática clásica y había sido tratada por los grandes autores escolásticos. Cano en diversos lugares aborda la cuestión con desarrollos de interés y novedosos en algunos aspectos. La cuestión era compleja y su misma solución sirve para seguir profundizando en la naturaleza de la teología. Para algunos autores (Escoto, Durando, por ejemplo) la teología sería totalmente práctica, orientada a la acción, y para nada teórica u orientada a la especulación. Cano recoge con detalle los argumentos de esta posición (por ejemplo que el fin de la Sagrada Escritura es eminentemente práctico, invita a la acción, no a la especulación; o que la fe se ordena a la caridad y no al revés, por tanto la teología también se ordenará al amor, a las obras)<sup>249</sup>.

Para nuestro teólogo la teología es a la vez especulativa y práctica, pero principalmente está ordenada al conocimiento. Distingue acertadamente entre la teología misma y el teólogo, o entre el fin primario y el secundario. En sí misma se ordena primariamente al conocimiento, y secundariamente al amor, a la acción: «El amor es un fin de Dios cuando enseña, y por esto mismo lo es ciertamente de esta doctrina (la teología), pero no el primero sino el segundo. Pues el conocimiento y la contemplación de la naturaleza, como dice Cicerón, queda en cierta manera manco o solo incoado si no se sigue ninguna acción práctica»<sup>250</sup>.

La razón principal de que la teología sea primariamente especulativa la extrae Cano del fin del hombre que es la visión de Dios. Dicho fin lo alcanzamos con el entendimiento y con la voluntad, por lo tanto no es que el conocimiento se ordene al amor sino que ambas cosas se ordenan a la visión; y la visión de Dios, de la cual es inicio la fe, es princi

---

<sup>248</sup> Cfr *Comentarios a la Prima Pars*, q. 1, a. 7; 258-259, n. 44.

<sup>249</sup> Cfr LT, XII, 1, 107-108. Cfr asimismo un buen resumen en MARCOTTE, *La nature de la theologie*, 75-76.

<sup>250</sup> LT, XII, 1, 108.

palmente contemplación, no acción. De donde se seguirá que la teología es principalmente especulativa, no práctica<sup>251</sup>.

Asimismo la teología es sabiduría, la cual consiste en el conocimiento intelectual y la contemplación de las cosas eternas, luego consta por esto mismo que es especulativa<sup>252</sup>. Además se deduce con claridad del mismo nombre de teología: «Así, dudar si la teología es especulativa o práctica es extraño a una inteligencia normal y al sentido común, sobre todo porque no es otra cosa que un discurso y una palabra sobre Dios. Sin embargo los hombres prudentes no admiten que sea inútil y ociosa, sino que sirve (se orienta) a la utilidad y al fin de la vida humana»<sup>253</sup>.

«Así pues —concluye Cano en un bello texto— nuestra teología es una cierta impresión (huella) de la sabiduría divina, que no solo es capaz de conocer sino también de obrar; pues no hay ningún inconveniente para que la misma luz del rostro de Dios (idem lumen vultus Dei), que ha sido impresa en nosotros, muestre ambas cosas, es decir, lo que conviene contemplar y lo que conviene obrar. Como el alma racional, que es la más excelente de todas formas, tiene de manera eminente las virtualidades de sentir y de tener vida, pero en ella la capacidad primera y más importante es la de conocer; y en realidad no ejercita las demás capacidades sino cuando desempeña cumplidamente la función propia de la inteligencia. En este sentido Santo Tomás dijo sabia y doctamente que la teología desempeña ambos oficios, el de contemplar y el de obrar, aunque contempla más que obra, pues no obra sino en cuanto que obrando tiende al perfecto conocimiento de Dios»<sup>254</sup>.

De este modo se puede decir en conclusión: «El fin primario es el conocimiento y la contemplación de la naturaleza divina explicada a través de las potencias, virtudes y propiedades de Dios. El fin secundario, en cambio, es la acción que se refiere a las costumbres necesarias para vivir bien y santamente»<sup>255</sup>.

*La Teología como ciencia.* El carácter propiamente científico de la teología siempre ha constituido uno de los problemas de mayor trascendencia con el que se han enfrentado

<sup>251</sup> LT, XII, 1, 108-109.

<sup>252</sup> Cfr. LT, XII, 1, 109.

<sup>253</sup> LT, XII, 1, 109.

<sup>254</sup> LT, XII, 1, 109-110.

<sup>255</sup> LT, XII, 1, 110. Sobre el tema del carácter sapiencial de la teología en los teólogos salmantinos, vid. L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Hitos sapienciales como factores de progreso teológico y dogmático en la Escuela de Salamanca*, en «Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca», vol 2, Granada 1973, p. 459-480.

los teólogos. ¿Es propiamente una ciencia?; y si lo es ¿en qué sentido? Cuestión esta de gran complejidad por implicar en su solución múltiples temas (relaciones Fe-Razón; método dialéctico; carácter argumentativo). Fueron, sin duda, las grandes construcciones teológicas de la Escolástica del siglo XIII las que impulsaron y dieron contenido a la teología como verdadera ciencia (en sentido pretendidamente aristotélico).

En la Baja Edad Media, y también en el siglo XVI, esta cuestión y temas afines son replanteados, a veces de manera sangrante. Evidentemente los planteamientos antifilosóficos de protestantes y humanistas rechazan de plano el carácter científico de la teología, por lo menos como ciencia especulativa y deductiva. Pero donde la discusión se plantea con mayor fuerza es entre los propios teólogos escolásticos. En realidad toda la obra de Cano es un esfuerzo gigantesco por precisar este carácter científico de la teología y, en consecuencia, teorizar y fundamentar ampliamente su método propio.

La dificultad fundamental que todos los autores se planteaban era, sin duda, si la teología puede denominarse ciencia en sentido aristotélico, esto es, un conocimiento evidente y necesario que engendra certeza firme en sus desarrollos y conclusiones. De hecho Cano, en uno de los lugares centrales en donde trata la cuestión comienza rechazando una acusación relacionada; el mismo tenor del texto sugiere la referencia a algún episodio real: «No quisiera, en verdad, que de nuevo alguien me atribuyese la espantosa y miserable calumnia de llamar a la teología ciencia simplemente (*simpliciter*) y sin ninguna precisión (*absque ullo temperamento*), como si desconociera que Aristóteles exige en la ciencia un conocimiento claro y evidente de la conclusión, de tal manera que como la teología no lo tiene en sus principios tampoco lo puede tener en sus conclusiones. Pues es contradictorio que la conclusión sea clara, abierta y manifiesta si los principios de los cuales se deduce son oscuros, ocultos y encubiertos»<sup>256</sup>.

En la exposición de la cuestión, según su modo de proceder, Cano aporta en primer lugar el argumento de autoridad: «Ahora bien, si no como Aristóteles, sí que podemos hablar ciertamente como los autores sagrados (*sacri auctores*), los cuales llamaron ciencia de modo absoluto a esta doctrina»<sup>257</sup>. En apoyo de lo cual cita el testimonio de Agustín y Jerónimo: «Saber la fe de modo que ayude a los fieles y la defienda contra los impíos, al Apóstol le parece conveniente llamarlo con el nombre apropiado de ‘ciencia’, pues esto sin duda es una función y un deber propio de la teología. Y Jerónimo, por no

---

<sup>256</sup> LT, XII, 1, 111.

<sup>257</sup> LT, XII, 1, 111.

citar a otros, a la doctrina de la Sagrada Escritura, que profesamos los teólogos, la llama ciencia y sabiduría en muchas ocasiones»<sup>258</sup>.

Del mismo modo aporta diversos textos bíblicos en los que aparecen los términos '*scientia*' o '*sapientia*'. «Las Sagradas Escrituras, donde la cuestión está decidida, no temen en modo alguno usar la palabra saber (o conocer) (*sciendi*). Son bien conocidas aquellas palabras: 'Sé que mi redentor vive' (Job 19,25); de igual modo: 'Sé con toda certeza que habrás de reinar' (1 Re 24, 21); también: 'Le dió la ciencia de los Santos' (Sab 10, 10); asimismo: 'Hallarás la ciencia de Dios, porque el Señor da la sabiduría y de su boca procede la prudencia y la ciencia' (Prov 2, 5-6); y el Apóstol: 'A unos el Espíritu les da palabra de sabiduría y a otros palabra de ciencia' (1 Cor 12, 8)»<sup>259</sup>.

Pero a continuación se deben hacer algunas precisiones para determinar en qué sentido es ciencia la teología. La ciencia debe ser un conocimiento firme e inmutable, esto es, exige certeza; en las disciplinas humanas solo es posible alcanzarlo por medio de la evidencia y la necesidad, por ello Aristóteles reclama estas características en los principios de la ciencia. Pero en teología puede darse certeza sin que haya evidencia en los principios, porque estos se apoyan en el conocimiento de Dios, que es firme y seguro, el cual se nos comunica por la Revelación. De tal modo que el teólogo no puede errar ni engañarse en ellos. Esto hace que, sin que haya evidencia o claridad (*perspicuitas*), la teología vindique para sí adecuadamente el nombre de ciencia.

Estas son sus palabras: «Además Aristóteles exige evidencia en las disciplinas para que el conocimiento de las cosas no pueda errar ni cambiarse. La palabra 'ciencia' exige un conocimiento firme e inmutable. Así pues, como las cosas que caen dentro de la fe y la teología son estables e inmóviles, y por esta razón precisamente caen dentro de ellas, y por eso tampoco el teólogo puede errar, caer, ni engañarse en ellas, así resulta que sin que haya evidencia la teología vindica también para sí propiamente el nombre de ciencia»<sup>260</sup>.

Lo mismo puede decirse de la otra característica del conocimiento científico, la necesidad. Las cosas que, de suyo, son contingentes y mutables, en el plano de la fe son ciertas e inmutables, y, por tanto, dan lugar a un conocimiento seguro, que posee las características de la ciencia. «Esta misma causa subsiste para que esta disciplina, verse también acerca de las cosas contingentes, (es decir no necesarias por su propia naturaleza),

---

<sup>258</sup> LT, XII, 1, 111.

<sup>259</sup> LT, XII, 1, 111.

<sup>260</sup> LT, XII, 1, 111.

sin daño ni detrimento de su nombre. Ciertamente Aristóteles exigió la necesidad en la ciencia por esta razón, a saber, porque sin ella no aparecería (se lograría) la estabilidad e inmutabilidad de las cosas ni del conocimiento. Ahora bien las causas antedichas o lo fortuito, y sus efectos, poco firmes y constantes por su misma naturaleza, cuando son considerados por la teología y la fe no son variables, como por así decir llevados de acá para allá, sino que permanecen ciertas y por tanto invariables y perennes. Por eso se dice que Dios conoce con toda propiedad ambas cosas, tanto las que suceden necesariamente, como las que se dan para nosotros por casualidad y fortuitamente»<sup>261</sup>.

Confirma lo mismo este preciso texto de los *Comentarios In Primam Partem*: «La evidencia de las premisas se requiere para la inmutabilidad de las conclusiones. Entonces se puede argumentar así: en teología los principios son infalibles; y la evidencia no se requiere sino para que conozcamos que los principios son inmutables; pero conocemos que son inmutables por la fe; luego la teología es ciencia»<sup>262</sup>.

En conclusión, se puede afirmar que la teología es ciencia porque se trata de un conocimiento cierto e inmutable, aunque su estatuto gnoseológico sea distinto del de las ciencias humanas que solo alcanzan la firmeza e inmutabilidad del conocimiento cuando se da evidencia y necesidad en sus principios. Estas son las palabras de Cano: «Por tanto rectamente llamamos ciencia a la teología, puesto que hay en ella una certeza inmutable (*certitudo immobilis*), una firme constancia y, por así decir, una infalibilidad de conocimiento»<sup>263</sup>.

Así pues, la teología es ciencia porque a partir de unos principios firmes y estables (aunque inevidentes para nosotros) puede alcanzar un conocimiento cierto y seguro, lo cual no quiere decir que sus conclusiones siempre alcancen este rango de conocimiento.

Todo lo cual lleva al salmantino a afirmar que en las conclusiones teológicas puede existir diversos grados de certeza. En esta como en otras disciplinas hay cosas ciertas y demostradas, y hay también opiniones. No piensa el teólogo que conoce lo que desconoce, ni que todo sean dogmas ciertos de la teología, sino que es prudente y precavido, de modo que no pierda la autoridad de aquellas cosas que son más ciertas asintiendo temerariamente a todo. Así cuando la conexión es incierta o lo es la segunda proposición (que se toma con el principio de fe), la conclusión será una opinión, no será pro

---

<sup>261</sup> LT, XII, 1, 111-112.

<sup>262</sup> *Comentarios a la Prima Pars*, q. 1, a. 2; 244, n. 26.

<sup>263</sup> LT, XII, 1, 112.

piamente teología. Pero ya sean de fe ambos principios del silogismo, ya uno cierto por la fe y otro evidente según el orden natural, la conclusión pertenecerá a la teología<sup>264</sup>.

De este modo, concluye Cano, llamamos con el vocablo de «ciencia» a la teología mientras no aparezca otro mejor, pues es firme y estable el conocimiento y la comprensión de las cosas que se entrelazan con una conexión evidente a partir de principios ciertos y constantes<sup>265</sup>.

Pero una vez solucionadas de algún modo las dificultades, por así decir teoréticas, contra el carácter científico de la teología, podían aparecer otras de tipo práctico o concreto, no menos graves. Quizá la más importante sería la siguiente: en esta disciplina se dan una gran variedad de opiniones distintas (sobre las mismas cuestiones) según Escuelas y autores, y no parece que se dé una doctrina teológica común, firme y segura. Luego, cabe concluir: no hay verdadera ciencia. Sucedería algo parecido a lo que, siglos después, argumentará Kant contra el carácter científico de la Filosofía (Metafísica): en las demás disciplinas se da un cuerpo de doctrina firme, común a todos; no así en el campo filosófico, donde encontramos gran variedad de teorías y opiniones contrapuestas; luego entonces, habrá que revisar el estatuto gnoseológico de la filosofía; su carácter científico está en entredicho.

En los albores de la Edad Moderna la situación de la Teología Escolástica, la única existente entonces, era bastante penosa<sup>266</sup>: Escuelas Teológicas particulares enfrentadas (nominalistas, escotistas, tomistas); cuestiones teológicas graves a las que los teólogos daban soluciones enfrentadas (conciliarismo; temas bíblicos, como algunos relacionados con la inspiración o el cánón; la infalibilidad pontificia; el origen divino de la potestad episcopal y, derivadamente, el deber de residencia de los obispos, etc). Parecía que los grandes logros científicos del Siglo de Oro de la Escolástica estaban en entredicho.

En efecto, ello ofrecía una base importante para atacar el estatuto científico de la teología. No es improbable pensar que quienes estuvieran detrás de estas serias objeciones fueran los representantes del sector humanista (aunque Cano lo refiere solo a los protestantes), de donde extraerían sin duda nuevos argumentos para desprestigiar y postergar como inservible la Teología Escolástica del momento.

---

<sup>264</sup> Cfr. LT, XII, 1, 113.

<sup>265</sup> Cfr. LT, XII, 1, 112.

<sup>266</sup> Cfr. J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*, pp. 6-22.

Una lectura atenta el *De locis* proporciona datos interesantes al respecto. El testimonio de Cano, a cuya mirada no se le pasa ninguna objeción por recoger y examinar, es también aquí de enorme interés. Así, una de las tres objeciones que recoge en contra de la autoridad teológica de la Escuela, en principio atribuidas a los luteranos, es esta: «No hay en la Escuela ninguna doctrina cierta (certum dogma), sino que todo está lleno de facciones particulares. Por tanto no

se puede concluir nada cierto a partir de la autoridad de la Escuela»<sup>267</sup>. Ciertamente no es la teología (como la filosofía) una ciencia exacta (o empírica, en el sentido moderno), y por tanto en principio no hay incompatibilidad entre resultados ciertos y firmes circunscritos a ciertos límites; así como cuestiones abiertas y opinables, donde se dé diversidad de pareceres. En todo caso ¿qué solución ofrece Cano al problema planteado?: «También el segundo argumento no ha sido menos refutado, porque dijimos —lo cual se ha dicho muchas veces pero hay que decirlo muchas más— que existieron facciones casi juramentadas en la Escuela, afán de contradecir y males semejantes; pero si los hubo fue por defecto de los hombres, no de la Escuela. Por otra parte, son muchos los decretos firmes y ciertos (decreta firma et certa) entre los teólogos escolásticos, y tanto más cuanto que nunca ninguna facción los ha sometido a discusión»<sup>268</sup>.

Cano distingue cuidadosamente sobre el particular entre las opiniones discutidas lícitamente de las distintas tendencias o facciones de la Escuela (*praecepta sectae o scholasticae opiniones*), y las sentencias universalmente reconocidas por todos (*Scholae placitata*<sup>269</sup>); y entre estas últimas solo a las que tratan de fe y costumbres se las califica como «*Scholae dogmata o Scholae decreta*»<sup>270</sup>, las cuales son adquisiciones firmes y estables que no pueden negarse sin poner en peligro la fe.

El siguiente pasaje muestra bien a las claras las precisiones indicadas: «Pero, como dije, no discuto ahora si la opinión común de la Escuela es verdadera o falsa, [...], sino que afirmo que se deben distinguir las opiniones escolásticas (scholasticas opiniones) de los decretos (*decretis*); y las cuestiones de fe, de aquellas que son opinables y pueden discutirse a favor o en contra sin pérdida de la piedad. Debemos mantener los decretos (*decreta*) estrictamente y defenderlos diligentemente. No así las opiniones. [...] Noso

---

<sup>267</sup> LT, VIII, 3, ad 2, 407.

<sup>268</sup> LT, VIII, 5, ad 2, 412.

<sup>269</sup> LT, VIII, 4, concl. 1, 408. Y también LT, VIII, 4, concl. 3, 409.

<sup>270</sup> «Adde quod nullum tam proprium Scholae decretum est...», LT, *ibid.*, p. 409. «Nego enim Scholae certo constantique decreto. [...] Ostendam ergo primum, opinionem communem illam esse, non Scholae dogma firmumque iudicium», LT, VIII, 5, ad 3, 415-416.

tros afirmamos con juramento no la opinión de la Escuela sino los juicios firmes e inalterables (*iudicia certa constantiaque*) acerca de la fe y las costumbres»<sup>271</sup>.

En síntesis, aunque pueda haber diversidad de pareceres en materias teológicas abiertas, y aunque a veces en esas confrontaciones teológicas se diese espíritu de secta cerrada o afán de confrontación, no por ello la teología y el trabajo teológico deja de ser eficaz y producir construcciones científicas ciertas y firmes. Pero esto Cano lo limita fundamentalmente al consenso unánime de todos los teólogos en materia de fe y costumbres: «Contradecir el juicio unánime de todos los teólogos de la Escuela acerca de la fe o las costumbres, es próximo a la herejía, aunque no sea herejía»<sup>272</sup>.

*Relación «Auctoritas-Ratio».* Para establecer importante esta cuestión se precisa una cierta teoría del conocimiento teológico que Cano va a extraer básicamente de la concepción tomista clásica, pero equilibrando mucho el elemento racional (especulativo) con el elemento positivo (fuentes bíblicas, patrísticas e históricas). Situándonos en el contexto cultural e histórico que nos interesa se puede afirmar que la base de la teología son verdades sobrenaturales, transmitidas por la Revelación y captadas por la fe, las cuales son elaboradas por el conocimiento natural (discurso racional) para formar un cierto sistema científico. De este modo Fe (*auctoritas*) y Razón (*ratio*) serían las dos fuentes principales del conocimiento teológico<sup>273</sup>; poner el límite de la relación entre uno y otro elemento es la tarea principal que se impone a toda concepción teológica.

---

<sup>271</sup> LT, VIII, 5, ad 3, 415.

<sup>272</sup> LT, VIII, 4, concl. 3, 409. A lo largo de todo este capítulo cuarto Cano establece los diversos grados de certeza que puede alcanzar el trabajo teológico. En la conclusión tercera es donde llega al grado mayor. Es interesante observar la fundamentación de la misma que hace nuestro autor; ¿porqué el sentir unánime de todos los teólogos escolásticos, en materia de fe y costumbres, es un juicio firme? En definitiva porque los decretos firmes de la Escuela tienen su origen en las Sagradas Escrituras, o las Tradiciones de los Apóstoles, o en las definiciones de los Concilios o de los Papas. Así quienes rechazan los decretos de la Escuela, siempre se han encontrado con que han repudiado también la fuente de donde proceden aquellos.

<sup>273</sup> Con el término «*Auctoritas*» designamos aquí (siguiendo el modo clásico de hablar) a la Revelación y la Fe (según su momento objetivo o subjetivo), que alcanza la verdad en base al testimonio de Dios que las apoya. Por contraposición la «*Ratio*» lo hace generalmente según el estatuto gnoseológico natural, es decir, por evidencia (bien sea inmediata o mediata: intuición o demostración); el testimonio de autoridad en el plano natural es débil e impropio (aunque pueda utilizarse también), en cambio el testimonio de autoridad en el plano sobrenatural (basado en la Revelación Divina) es firme y seguro. Cano, como los demás teólogos de la época, utiliza este modo de expresarse con frecuencia, cuyo sentido es claro.

Necesariamente las diversas soluciones que se den al problema de las relaciones auctoritas-ratio dará lugar a una noción de teología y a un método teológico distintos<sup>274</sup>.

La Escolástica consideró siempre la relación Fe-Razón como uno de los problemas más importantes en cuya solución se esforzaron sus mejores cabezas. Cuando todavía los límites entre ambas esferas de conocimiento no estaban bien definidos, fue sin duda gran mérito de Santo Tomás abrir nuevos caminos en esta problemática. Es conocida su postura: de un lado la clara distinción de auctoritas-ratio, y de otro la relación armónica de ambas abriendo la posibilidad de una beneficiosa cooperación mutua.

Escotismo y Nominalismo supusieron soluciones muy distintas al problema derivadas de una postura gnoseológica peculiar: en el primer caso se establece una primacía clara de la voluntad y omnipotencia de Dios, con consecuencias importantes para las bases racionales de la Moral; y en el segundo, avanzando en la misma dirección, se negaba toda posibilidad de conocimiento metafísico, y se rechazaba en Dios cualquier necesidad derivada de leyes racionales<sup>275</sup>. Con ello se destruía toda relación armónica entre auctoritas-ratio, lograda en la síntesis tomista anterior, y el conflicto entre Razón y Fe estaba servido. De hecho el Nominalismo ockamista llevó en cierta manera a la renovación de la teoría de la doble verdad del Averroísmo latino, mientras que poco después Lutero reconociéndose discípulo de Ockam afirmó la total oposición Fe-Razón, renunciando a cualquier ciencia teológica.

En esta situación ¿qué opinaba Cano sobre este tema decisivo en un momento histórico confuso y dominado por tendencias contrarias? De un lado la Escolástica decadente bajomedieval había caído en un racionalismo dialecticista, llenando la teología de discusiones sofísticas; el elemento racional (filosófico) aquí estaba claramente hipertrofiado. Pero por otro lado el Protestantismo había caído en un biblismo absoluto de corte subjetivista, mientras que el Humanismo teológico propugnaba un positivismo bíblico conducido por medio de métodos histórico-filológicos, dando lugar a un cierto racionalismo filológico. En ambos casos el elemento bíblico positivo parecía excluir cualquier intervención de la razón especulativa o filosófica.

La idea central, sobre la que Cano va a intentar construir su renovación metodológica, es que en teología son necesarias tanto la «*Auctoritas*» como la «*Ratio*»<sup>276</sup>, pero ambas

---

<sup>274</sup> Cfr el estudio clásico de LANG, *Die Loci theologici*, 74-80.

<sup>275</sup> Cfr J. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*, ed. Palabra, Madrid 2010, pp. 94-96.

<sup>276</sup> La «*Ratio*» entendida, no en sentido reduccionista (ciencias gramaticales e históricas), sino en su sentido más comprensivo: la razón especulativa o filosófica, la razón histórica, la razón filológica, física, etc; sin excluir ninguna ciencia humana que pueda ser útil a la teología.

no tienen el mismo peso ni la misma importancia, sino que hay que afirmar una clara preeminencia de la «Autoridad» frente a la «Razón». Estas son sus palabras: «Hemos de establecer lo siguiente, que todo argumento se toma bien de la Razón bien de la Autoridad. Aprobamos, pues, estos dos medios de argumentación para todo lo que se discuta. Pero así como en las demás ciencias la Razón ocupa el primer lugar y el último la Autoridad, la teología, en cambio, es la única ciencia en la que se ha de buscar en la discusión no tanto la importancia (momenta) de la Razón cuanto la de la Autoridad. Pues de tal manera ha reivindicado para sí el lugar a partir de la Autoridad (*locum ab auctoritate*) que recoge las razones como extrañas y peregrinas, o las toma según su conveniencia, como venidas de lejos»<sup>277</sup>.

De este modo, frente a las diversas posturas parciales Cano afirma ambos elementos y según un orden concreto. Se evita así los defectos del racionalismo y del biblismo antes citados. En este sentido la postura de Cano marca un cierto equilibrio entre lo que podríamos llamar teología positiva y teología especulativa; aunque siempre lo positivo (las fuentes reveladas) tengan la primacía. En realidad la aportación más original de Cano consistirá en impulsar de manera decisiva el elemento teológico positivo frente a la desviación del racionalismo de la Escolástica decadente<sup>278</sup>.

¿Porqué esto es así? Porque la teología se fundamenta en la fe, la cual a su vez se apoya en la autoridad o de lo contrario no sería fe, ni tampoco podría darse como tal, pues la fe es la prueba de las cosas que no se ven (Heb 11,1), y si se quisieran demostrar con argumentos racionales inmediatamente la razón disparataría. Así pues la Autoridad es como la «señora» (*principem locum habet*), tanto para lo fieles como para los teólogos; mientras que la Razón le sigue como «sierva» (*veluti pedisequa*)<sup>279</sup>.

Pero si la teología debe ser ciencia de la fe, y si el maestro de la Escuela Cristiana debe exhortar en la sana doctrina y argüir a los que la contradicen (como dice San Pablo en Tit 1, 9), tiene que unirse la *Auctoritas* con la *Ratio*, porque si el teólogo no aplica la razón a la doctrina, podrá tener la fe (ser creyente) pero no podrá llegar a ser Doctor de los creyentes: «Por lo tanto, todo aquel que quiera ser maestro en la Escuela Cristiana en primer lugar es necesario que asegure bien la doctrina de la fe; pero si después no aplica la razón a la doctrina, podrá sin duda ser fiel (creyente) pero no podrá llegar a ser

---

<sup>277</sup> LT, I, 2, 1-2.

<sup>278</sup> Se debe tener en cuenta, no obstante, que elemento positivo no equivale estrictamente a «*Auctoritas*», porque no solo incluye la Sagrada Escritura, sino también a las fuentes históricas, etc; asimismo el elemento especulativo tampoco es equivalente a la «*Ratio*», pues esta no se refiere solo a la razón filosófica o especulativa, sino también a la razón filológica, histórica, etc.

<sup>279</sup> LT, I, 2, 2.

doctor de los fieles. Pues los hombres, aunque sean muy experimentados, solo podrán disputar con los adversarios añadiendo a su experiencia el método científico (*ratio artis*), como Santo Tomás deduce rectamente de Aristóteles»<sup>280</sup>.

Y así Cano establece uno de los principios básicos de la teología, que repetirá con frecuencia de diversas maneras: «Ambas, por lo tanto, Autoridad y Razón, son necesarias para el teólogo; pero de tal manera que la Autoridad ocupe el primer lugar en teología (*primas partes*); la Razón, en cambio, el segundo (*postremas*)». Y concluye: «Así pues, lo que constituía el fundamento de esta primera parte (la teoría sobre los *loci*), ha quedado claramente establecido al señalarse los dos lugares de donde se sacan todos los argumentos: uno el de la Autoridad, otro el de la Razón. Pero con la particularidad de que casi todos los argumentos se derivan de la primera fuente, es decir, de la Autoridad»<sup>281</sup>.

Todo ello nos lleva de la mano a la cuestión que está a la base: las relaciones Fe-Razón. Aquí Cano lucha contra dos extremos igualmente perniciosos: el racionalismo dialecticista de los malos escolásticos; y el irracionalismo protestante, por otro. Pero sobre todo se revela contra los escolásticos que pretenden hacer teología basándose casi exclusivamente en la razón especulativa (filosofía), no respetando la preeminencia de la «*Auctoritas*» (las fuentes reveladas). Por eso su gran empeño, dentro del ámbito de la Teología Escolástica, será insistir en la vuelta y el cultivo de las fuentes positivas (Sagrada Escritura, Santos Padres), para devolver el equilibrio necesario a la teología (binomio *Auctoritas-Ratio*), pero con una preeminencia clara del primer elemento sobre el segundo.

No obstante el problema primario, en el orden objetivo, es el planteado por los que niegan cualquier función a la razón en teología. Solucionar esto es condición de posibilidad para todo lo demás. En efecto, Razón y Revelación (saber en base a comprensión propia, y fe basada en la autoridad de Dios) son dos esferas de conocimiento totalmente distintas, separadas por la distancia enorme que separa en general lo natural de lo sobrenatural. En estas condiciones, ¿será posible una colaboración útil entre las dos? ¿O más bien la pobre inteligencia humana aportará elementos extraños a la pureza de la luz de la fe divina, falsificando, o por lo menos devaluando, el oro de la verdad sobrenatural por la escoria de la sabiduría terrena?»<sup>282</sup>. Para Lutero y los protestantes este tipo de conside

---

<sup>280</sup> LT, I, 2, 2.

<sup>281</sup> LT, I, 2, 2.

<sup>282</sup> Cfr LANG, *Die loci theologici*, 77.

raciones eran decisivas para rechazar toda injerencia de la razón en el campo de la fe, y por tanto toda teología especulativa<sup>283</sup>.

Cano, por su parte, defiende las relaciones mutuas entre Fe y Razón, ya que por muy distintas que sean las dos esferas de conocimiento las dos proceden de Dios, única fuente de la verdad: «La fe no lucha con la razón sino que concuerda; no disienten la razón humana y la divina, sino que están unidas. Ambas son verdaderas y no se contraponen lo verdadero a lo verdadero. Ambas tienen su origen en Dios, y Dios no se contradice a sí mismo. Pervierten, por tanto, los hombres los fundamentos de la naturaleza cuando la separan de la fe. Es más la razón natural debe ser dirigida por la fe de tal manera que estas dos palabras no parezcan oponerse en la realidad. Y como las cosas humanas son semejantes y parientes de las divinas, quién presenta a Dios el homenaje del hombre, y hace que la naturaleza sirva a la gracia, este cumple perfectamente el oficio de teólogo»<sup>284</sup>.

Así pues, y esta sería la consecuencia lógica, Fe y Razón no se presentan como dos ámbitos heterogéneos e incommunicables, sino homogéneos y armónicos<sup>285</sup>; los dos son verdaderos, los dos son de Dios, no puede haber contradicción entre ambos. Más bien al contrario, el testimonio divino apoya al humano y el conocimiento humano está al servicio del divino, de tal manera que la fe y la razón se complementan y se apoyan mutuamente<sup>286</sup>. «Con frecuencia la Escritura enseña cosas de la naturaleza; y la razón también persuade (*suadet*) y explica (*exponit*) cosas sobrenaturales. La autoridad divina apoya a la humana, y a su vez la humana sirve a la divina. Ni tampoco la verdad, que necesariamente es simple, puede mezclarse y combinarse con elementos opuestos. Pero la razón divina y humana (como he dicho a menudo) no son opuestas (*dissimiles*), ni se conducen una por un lado y otra por otro, antes bien ambas miran hacia lo mismo y se refieren al mismo fin»<sup>287</sup>.

Defendiendo el valor de la razón natural en la tarea teológica Cano ve como raíz principal de su rechazo en un cierto relativismo o escepticismo gnoseológico que afirma que

<sup>283</sup> Un buen resumen de la actitud protestante de fondo en J.M<sup>a</sup> G. GÓMEZ-HERAS, *Teología protestante. Sistema e historia*, BAC, Madrid 1972, 31-38. Vid. también J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid 1962.

<sup>284</sup> LT, XII, 3, 131.

<sup>285</sup> Cfr. A. SCOLA, *Chiesa e método teológico in Melchior Cano*, Riv. Storia e Letteratura Religiosa, 9 (1973), p. 212.

<sup>286</sup> Cfr. LANG, *Die loci teologici*, 77-78.

<sup>287</sup> LT, XII, 10, 203.

la verdad no se puede alcanzar por el conocimiento humano natural. Esto para él constituye un atentado contra la naturaleza misma y contra Dios, que es su autor, el cual ha concedido al hombre la capacidad de alcanzar el ser de las cosas mediante la razón, dando lugar a la posibilidad de las ciencias humanas, también las especulativas (a las cuales se refiere más directamente aquí). Pero en lugar de discutir en el terreno puramente filosófico, el conquisense lo va abordar con toda seriedad principalmente en el terreno teológico, es decir acudiendo a las fuentes y autoridades teológicas, para llegar a concluir que el escepticismo gnoseológico (lo que ahora llamaríamos el agnosticismo) es incompatible con la Revelación y con la Fe<sup>288</sup>.

Comienza diciendo Cano: «Los que quieren hacer una discusión interminable de todas las cosas y se obstinan en que no existe una verdad firme y constante, estos son impíos contra la naturaleza misma y contra Dios»<sup>289</sup>. Y para apoyar el valor y la firmeza del conocimiento natural acerca de Dios aduce los textos clásicos de Romanos 1 y Sabiduría 13 donde se afirma la posibilidad del conocimiento natural de Dios a través de las cosas creadas: «Y como el Apóstol afirma que las razones provenientes de la naturaleza son manifiestas (evidentes), sabiamente las refirió a Dios en último término como a su autor. ‘Lo que es conocido de Dios, dice, se lo manifestó’. ¿Acaso por medio de ángeles, o profetas, o por apóstoles? En absoluto, sino que ‘las cosas invisibles de Dios, dice, desde la creación del mundo son conocidas a través de las criaturas’. Por lo tanto, las razones naturales son a veces claras y ciertas. Pues ‘son vanos todos los hombres en los que no se halla el conocimiento de Dios, y observando las obras no conocieron quién fue su artífice’; y también ‘de la grandeza y belleza de las criaturas se puede llegar a conocer por analogía a su autor’»<sup>290</sup>.

Después de lo cual concluye: «Por lo tanto, algunas argumentaciones naturales son evidentes y muy firmes. Y las ciencias especulativas que se forman y surgen de estos razonamientos no son ni errores ni falacias inútiles, como afirmó tonta e impiamente Lutero»<sup>291</sup>. Sin duda detrás de esta referencia al rechazo luterano de la razón natural hay que ver las teorías gnoseológicas ockamistas que constituyen su raíz filosófica última (aparte de las raíces teológicas derivadas una incorrecta concepción de la trascendencia absoluta de Dios y de la corrupción de la naturaleza humana por el pecado de origen).

---

<sup>288</sup> Esta temática Cano la aborda y la trata in extenso en LT, IX, cap. 8, donde explica la fuerza argumentativa de la razón natural en la prueba teológica; remitimos al lector a dicha referencia para conocer en detalle la cuestión.

<sup>289</sup> LT, IX, 8, 450.

<sup>290</sup> LT, IX, 8, 450-451.

<sup>291</sup> Ibid, p. 450-451.

En síntesis, según el pensamiento caniano, Dios es la fuente del conocimiento natural de la razón y del conocimiento sobrenatural de la fe, los cuales se sitúan en órdenes distintos pero no se oponen entre sí, por lo mismo que proceden de la misma fuente. Esto, según su estilo, lo apoya nuestro teólogo principalmente en fuentes bíblicas y patrísticas, sacando de ahí las oportunas consecuencias. De esta manera rechaza la concepción escéptica y relativista de algunos, como si no hubiera ninguna verdad firme en el orden del conocimiento natural.

Pero aún hay más, la posibilidad de esta conexión auctoritas-ratio, su unidad y relación íntima (condición de posibilidad de la verdadera teología), la recoge Cano de la gran tradición patrística, de la cual la toma la corriente escolástica tomista (aunque otros sectores escolásticos la rechacen y propicien su ruptura), y de ahí se implanta con vigor en la teología renovada salmantina que estamos exponiendo. Los Padres, en efecto, son partidarios del uso de la razón en la tarea teológica (más precisamente de la filosofía); así lo piensa Cano: «Existe una filosofía de las cosas humanas de cuya utilidad están de acuerdo todos los escritores eclesiásticos con una sola voz, aunque esta misma filosofía sea despreciada por los luteranos afirmando que son mera falacia y ostentación»<sup>292</sup>. Y un poco más adelante: «Volvamos pues a lo que dijimos acerca del consenso de los autores eclesiásticos (de ecclesiasticorum auctorum consensu). Clemente Alejandrino está a nuestro favor y presenta muchas razones por las que la filosofía sea necesaria para el teólogo»<sup>293</sup>. Cita también a otros muchos Padres y Escritores Eclesiásticos, Jerónimo, Agustín, Juan Damasceno, Orígenes, Tertuliano.

Especialmente se apoya en Clemente Alejandrino y en su obra «Stromata». Al comentarla surge de nuevo la confrontación con los humanistas teólogos, que pretenden reducir la teología a gramática aplicada a la Sagrada Escritura: «Dice (Clemente) que será necesario para el teólogo separar las palabras que en la Sagrada Escritura ofrecen varios significados, para que ni engañe ni sea engañado por el doble sentido. Sin embargo esto no se podría llevar a cabo sin el auxilio de la gramática. Y una vez admitida la gramática ¿porqué no la dialéctica? ¿porqué no la filosofía? Acaso los gramáticos quieren reivindicar para sí solos la teología y excluir de su participación a todos los demás: dialécticos, físicos, astrónomos, geómetras? Ya que es evidente que esto es totalmente vano, es necesario confesar que las disciplinas humanas son muy necesarias al teólogo. [...] Hasta aquí hemos seguido a Clemente Alejandrino no como traductores, sino, según

---

<sup>292</sup> LT, IX, 4, 442.

<sup>293</sup> LT, IX, 5, 443.

solemos hacer con los demás, bebiendo en sus fuentes y sacando cuánto y del modo que nos parece según nuestro juicio y arbitrio»<sup>294</sup>.

Por tanto, no se trata solo de defender el papel de la razón especulativa (filosofía) en la labor teológica, sino que se trata de la razón entendida en su sentido más amplio, el de todas las ciencias humanas en cuanto sirvan para el cometido de que se trate: gramática (ciencias filológicas, diríamos ahora), física, etc., y también la filosofía.

Otro testimonio patristico de interés en la misma línea: «Agustín, aunque había reprendido a los herejes que se habían atrevido a suplantar la autoridad de la Iglesia por la oferta de la razón, sin embargo recomienda las razones naturales empleadas en su lugar y grado, diciendo: el clementísimo Emperador de la Fe (Jesucristo) no solo dotó a la Iglesia y a las sedes mismas de los Apóstoles con la fuerza de la autoridad por medio de los Concilios (las celebres asambleas de los pueblos y gentes), sino que también la armó piadosamente con abundantes recursos, incluso con la invencible razón por medio de unos pocos hombres doctos. Ciertamente aquella rectísima disciplina es para dotar a los débiles con la fuerza de la fe, para que la razón poderosa luche en su favor ya en lugar seguro. De ahí pueden ver los lectores cuál sea la opinión de Agustín. [...] Al indocto le arma con la fe, y al docto también con la razón»<sup>295</sup>. Según Cano no sería del todo exacta la concepción (propia del humanismo teológico) de que los Santos Padres son meros expositores de las Escrituras; para el salmantino la patristica utiliza ya con cierta profusión las disciplinas humanas y entre ellas la filosofía.

Parece claro que la relación correcta «*Auctoritas-Ratio*», de armonía y de subordinación, Cano pretende apoyarla en los Padres (especialmente San Agustín), después en la Escolástica (especialmente en Santo Tomás), y finalmente la asume él mismo en su trabajo teológico, a través del cual ha pretendido mejorar y desarrollar sus virtualidades, sobre todo insistiendo en la «*Auctoritas*» (elemento positivo) ante el uso exagerado de la «*Ratio*» por parte de los escolásticos decadentes. En el taranconense se da sobre todo un sano equilibrio entre los dos elementos, pero si hubiese que insistir en uno de los dos, habría que subrayar el elemento positivo, en su gran riqueza escriturística y patristica (frente al racionalismo dialecticista de la escolástica decadente), más que en los desarrollos racionales (filosóficos).

Asentados estos extremos Cano expone y rebate dos posturas extremas, contrarias a la tesis que ha establecido: 1) la de los que, admitiendo ambos elementos, afirman el pre

---

<sup>294</sup> LT, IX, 5, 444.

<sup>295</sup> LT, IX, 9, 452.

dominio de la «*Ratio*» sobre la «*Auctoritas*», en vez de lo contrario; incluso construyendo la teología sobre el elemento racional humano, arrinconando o descuidando el elemento positivo revelado; son los escolásticos dialécticos o sofistas. «El primer error es el de los que son partidarios de los argumentos racionales (*argumentis a ratione*) hasta tal punto que, ya disputen ya escriban, parecen no haber leído siquiera la Sagrada Escritura ni los libros de los Santos Padres»<sup>296</sup>.

2) La otra postura es la de los que rechazan totalmente el uso de la «*Ratio*» en teología y pretenden hacer teología utilizando solo la «*Auctoritas*»; son los luteranos y algunos humanistas. «El segundo error es el de quienes delimitan (definen) todo solo con los testimonios de las Sagradas Escrituras, o incluso alguna vez con los Escritores Antiguos (Santos Padres), y rechazan horrorizados los argumentos de razón (*argumentis naturae*), como si fueran adversarios o enemigos de la teología»<sup>297</sup>.

Para el salmantino la preeminencia de la «*Ratio*» en la labor teológica acaba destruyendo la esencia misma de la teología: «Quienes miden los dogmas de la teología con argumentos humanos (*humanis argumentis*), y no quieren que el argumento de autoridad sea de más peso que el que se toma de la razón, esos en primer lugar pierden toda la fuerza y la gravedad de la teología, y después hacen que sea despreciada la teología, una vez suprimida la autoridad, e incluso que ni siquiera sea ya teología. Para que haya verdadera y legítima teología es necesario que se parta (descendat) de la fe, que es donde se encuentran los principios propios de esta ciencia. [...] Pues toda la fe se contiene en la autoridad de las Escrituras y de la Iglesia. Por eso podemos comprobar suficientemente cuán malamente son capaces de escribir o disputar en teología quienes ignoran o rechazan los Libros Sagrados, las Tradiciones Apostólicas, los dogmas de los Concilios, los decretos pontificios, o la doctrina de los Santos Antiguos (Santos Padres)»<sup>298</sup>. Y concluye de manera nítida: «Por tanto esta clase de opiniones de los que piensan que son más aptos para el teólogo los argumentos que provienen de la razón (*ex ratione*) que los de autoridad (*ex auctoritate*), debe ser arrancada de raíz pues es totalmente reprobable e impío»<sup>299</sup>.

¿A quienes se refiere como sustentadores de esta opinión? Evidentemente hubo autores de la época patristica y medieval que sostuvieron posturas parecidas, pero aquí se está tomando en consideración de modo directo a corrientes y autores modernos, contempo

---

<sup>296</sup> LT, IX, 1, 434.

<sup>297</sup> LT, IX, 2, 436.

<sup>298</sup> LT, IX, 1, 435.

<sup>299</sup> Ibidem

raneos de Cano. De ello da un testimonio histórico patético y elocuentísimo: «Ojalá nosotros mismos no hubiésemos tenido que conocer también en nuestra época que ha habido muchos en las Universidades que concluían casi todas las disputas de teología con razonamientos sofisticados y necios. Así ha conseguido el diablo, lo que no me atrevo a decir sin lágrimas, que en el tiempo en que hubiera sido más necesario que los teólogos de la Escuela estuvieran pertrechados con las mejores armas contra los herejes venidos de Alemania, no dispusieran casi de ninguna, a no ser de largas cañas, es decir, de armas insignificantes propias de niños. De este modo han sido el hazmerreír de muchos, y con razón, pues no tenían ningún modelo (ideal) sólido de la verdadera teología, sino que se servían de sombras (apariencias), y ojalá las hubiesen seguido, pues este se obtiene a partir de los principios de la Sagrada Escritura, de los que ellos no alcanzaron ni las sombras»<sup>300</sup>.

Respecto al segundo extremo dirá Cano: «Cerrar los oídos a la razón natural cuando alguna vez es aducida por los teólogos lo consideramos un error gravísimo. [...] Una vez suprimida la razón ¿qué diferencia hay no digo ya entre un aldeano y un teólogo, sino entre este y un animal, o incluso una piedra, un tronco, u otra cosa parecida? ¿Qué mente será esta, o más bien qué razón, si no tiene filosofía, ni dialéctica, ni ninguna clase de disciplina racional humana?»<sup>301</sup>; es decir, el teólogo aunque trate de cosas divinas no puede dejar de ser hombre. En este caso se trata de otro problema, a saber, no ya si en teología la «*Auctoritas*» debe tener preeminencia o no sobre la «*Ratio*», sino más bien si la razón es un elemento esencial constitutivo de la misma teología (aunque no sea el único). Por tanto, habrá que explicar porqué, y hasta qué punto (sus límites), ello sea así; cuales son las posibles funciones de la razón en teología, porqué su negación es un grave error. Aquí Cano hace desarrollos de verdadero interés.

De nuevo se plantea el problema de la interrelación de los dos ámbitos: «*Auctoritas*» (fe, conocimiento sobrenatural) y «*Ratio*» (razón, conocimientos naturales): «Hay que entender que los profesores de teología están como revestidos de dos personalidades. Una es común, porque todos participamos de la misma razón, de la que se obtiene cualquier argumentación natural, y de ella también se saca el método natural de encontrar los argumentos. La otra, sin embargo, es la que se atribuye propiamente al teólogo, de donde se esperan los argumentos específicos del conocimiento (facultas) teológico. Despójese el teólogo, si le parece bien, de su personalidad humana cuando trata temas divinos, pero cuando estudia temas humanos sería una tontería despojar al hombre de su humanidad. Aunque en cualquier discusión, tanto si se refiere a temas divinos o huma

---

<sup>300</sup> Ibid., p. 434.

<sup>301</sup> LT, IX, 4, 440.

nos, desprenderse de alguna de las dos personalidades resultaría una gran estupidez (*stultissimum*). [...] Por tanto, como la inteligencia de las cosas humanas no perjudica el conocimiento de las divinas, ni el conocimiento de estas al de las humanas, no debemos excluir a ninguna de las dos en la función propia de la otra, a no ser que queramos ser estúpidos»<sup>302</sup>.

Desde este punto de vista es interesante la crítica que hace Cano de aquellas posturas que pretenden hacer teología solo a base de la autoridad de las Escrituras (excluyendo todo elemento racional). «Ciertamente quién construye la teología de tal manera que no tenga ningún vínculo de unión con la razón natural, y mide todos los dogmas de la ilustre disciplina con la sola fe de las Escrituras (*sola fides scripturarum*), si persiste en esta opinión y no se deja vencer alguna vez por la bondad de la naturaleza, no podrá cultivar y defender ni la teología, ni la fe, ni la humanidad»<sup>303</sup>.

No le resultará muy difícil a Cano explicitar los dos últimos puntos: «No respecto de la Humanidad; pues hay que decir a menudo que sin la razón la humanidad se destruye; los que privan al teólogo de las disciplinas racionales le arrancan su razón. Porque si la verdad, que se pone de manifiesto en las ciencias y en la inteligencia del hombre, la separas de la razón, ciertamente sucumbirá o dejará de existir. Tampoco la Fe puede protegerse por sí misma sin la doctrina y la razón, pues suprimida la filosofía y todo método de razonar, permanece la santa rusticidad junto a la fe, y como escribe Jerónimo a Paulino, la fe tanto aprovecha para la vida por su mérito, cuanto perjudica por su simplicidad si no resiste a los adversarios. Por eso vacilará la fe, a no ser que el fiel, como afirma San Pedro, este preparado para dar razón, lo cual no puede hacerse por la sola fe prescindiendo de la razón»<sup>304</sup>.

Respecto a la Teología misma: «No se sostiene sin la razón natural, pues siendo el hombre racional, el raciocinio le es congénito, bien lo haga por sí mismo bien con la ayuda de otro; ya desee conocer las cosas divinas ya las humanas. Por eso cuando los hombres disputan ni pueden ni deben despreciar la razón natural, a no ser que dejasen de ser hombres. La razón abarca todas las cosas; hacia cualquier parte que te dirijas se halla dispuesta, no excluye ninguna disputa (discusión). Por tanto los que quieren que el uso de la razón natural este alejado de la teología, excluyen de esta cualquier discusión (*disputatio*) sin la cual no se puede discernir ni comprender lo que hay de verdad en cualquier cuestión. Por eso, en mi opinión, es claro que la razón resulta necesaria para

---

<sup>302</sup> Ibid., p. 440-441.

<sup>303</sup> LT, IX, 4, 441.

<sup>304</sup> Ibid., p. 441.

los teólogos y entre los teólogos, la cual es el origen natural de cualquier discusión. ¿Qué otra cosa quiere decir que la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona, y que la naturaleza no rechaza la gracia sino que la recibe? En conclusión, la Sagrada Teología no rechaza la razón natural humana»<sup>305</sup>. Y todavía añade nuestro autor: «Asimismo si apartas de la teología la razón, la teología misma pierde su contenido y su nombre. Porque la teología no es otra cosa, si se quiere traducir su nombre, que la palabra y el discurso acerca de Dios. Y si se busca la definición real, la teología es la ciencia de las cosas divinas, como la definieron los antiguos teólogos; y a la ciencia, como demostró Aristóteles, se llega únicamente por el razonamiento»<sup>306</sup>.

Así llegamos a una conclusión clara: «El hombre que suprime toda razón y funda todo en la autoridad, no puede ser teólogo de ningún modo; y por eso debe ser condenado un rechazo tan perjudicial en algo tan necesario»<sup>307</sup>. Por eso los buenos teólogos siempre han recurrido a la ayuda de la razón natural y de las ciencias humanas en general: «Pero como la verdad no se opone nunca a la verdad, sino que están de acuerdo y se apoyan mutuamente, con toda justicia los más nobles autores de nuestra Escuela recurrieron a todas las ciencias humanas como auxiliares (*ancillas*) para la defensa y el servicio de la verdadera sabiduría»<sup>308</sup>.

Pero ¿a quienes se está refiriendo Cano cuando reivindica el uso de la razón natural en teología frente a su rechazo? Como en el caso anterior, aunque se alude a posturas de este tipo en la antigüedad, de manera principal se está tomando en consideración a autores modernos; directamente alude el dominico a la postura luterana: «Lutero no solo afirmó que la filosofía era inútil y nociva para el teólogo, sino también que todas las ciencias especulativas (speculativas disciplinas) son erróneas. Evidentemente este nuevo Sócrates que se dedicó admirablemente a la filosofía de las costumbres, tan solo condena la que se refiere a la contemplación»<sup>309</sup>.

Así como explícitamente cita a Lutero y algunos seguidores suyos, a los humanistas teólogos elude citarlos de manera expresa, quizá porque su obra principal (el *De locis theologicis*) estaba dirigida al público culto europeo, donde el humanismo teológico pesaba considerablemente y en el que pretendía influir; y también porque los humanistas teólogos no rechazaban toda razón (admitían diversas ciencias humanas como la

---

<sup>305</sup> Ibid., p. 441.

<sup>306</sup> Ibid., p. 441-442.

<sup>307</sup> Ibid., p. 442.

<sup>308</sup> LT, IX, 3, 439.

<sup>309</sup> LT, IX, 3, 439.

Gramática y la Retórica), sino solamente rechazaban con violencia la filosofía aristotélica y, sobre todo, su uso en teología. Por eso directamente no aparecerán en su punto de mira, pero cuando incidentalmente se presenta la ocasión, aprovecha para criticarles echándoles en cara su incongruencia: por ejemplo rechazar la «*Ratio*» en teología pero aceptar la Gramática; o se aceptan todas las disciplinas humanas, les reprochará, o ninguna. Es este un tema de fondo que sale una y otra vez en el contencioso Teología Escolástica-Teología Humanista, y que Cano recoge también.

Veamos algunos ejemplos. «Los Apóstoles no estuvieron versados en ciencias humanas. Lo reconozco. Cristo no les enseñó geometría, astrología o física. Nuevamente lo concedo. El Espíritu Santo les enseñó toda verdad pero no filosofía, aritmética o geografía. Esto también es verdad. Cristo y los Apóstoles nos transmitieron no el arte dialéctico sino la ciencia desnuda que se custodia con la fe y las buenas obras. No lo niego. Por consiguiente estas disciplinas no son útiles para el doctor cristiano. Esto es lo que invariablemente niego. [...] Cristo y los Apóstoles no nos enseñaron ciencias humanas para que nuestra fe no se atribuya a la sabiduría de los hombres sino a la fuerza de Dios. Además no quisieron enseñar otra cosa que lo necesario para la salvación. Por lo demás, si agrada el ejemplo, ignoremos la gramática ya que los Apóstoles no fueron gramáticos; seamos incultos, porque los Apóstoles no fueron elocuentes»<sup>310</sup>

*El Método Teológico: los «loci theologici».* «Digamos que para la concepción y la construcción del método teológico Cano es y sigue siendo el maestro, el clásico. [...] Su obra supone para el método teológico una obra típica análoga a lo que significa la *Suma Teológica* de Santo Tomás para la sistematización del dato revelado»<sup>311</sup>. Estas palabras de uno de los mejores especialistas en la materia ya nos advierten que nos encontramos ante la gran aportación de nuestro teólogo; materia esta a la que dedicó las mejores energías de su poderosa inteligencia y en cuyo estudio consumió toda su vida, como él mismo confiesa abiertamente<sup>312</sup>. En efecto, el fruto concreto está a la vista: su inmortal tratado *De Locis Theologicis*, piedra miliar del desarrollo teológico al respecto<sup>313</sup>.

---

<sup>310</sup> LT, IX, 9, 460.

<sup>311</sup> GARDEIL, A., *Lieux théologiques*, en Dict. Theol. Cath., vol. 9 (1926), 713.

<sup>312</sup> Ya señalábamos antes (cfr. nt 60) algunas frases significativas, como «Saepe mecum cogitavi...», o «Ac me sane diu cogitantem»; y también en el Prólogo al libro II: «Quoniam in eo studio aetatem consumpsi» (LT, II, Prol., 5), de las cuales se colige a las claras la larga maduración que le supuso su gran obra.

<sup>313</sup> «Cano tiene el mérito inmortal de haber reconocido más claramente la necesidad de una metodología teológica. Sus *loci theologici* son la primera solución profunda de esta necesidad. El que Cano tenga en cuenta todas las exigencias de su tiempo, y el que, con una decisión audaz, acoja todas las buenas

Nos corresponde ahora exponer de manera sintética su teoría acerca de los «*loci theologici*» (fuentes, noción, número, clasificación), teniendo ante la vista todo lo dicho hasta aquí, dado que esta materia es como el corazón y el núcleo más original de todo su sistema teológico. Supone además la coronación de todo un largo proceso de renovación teológica, comenzado tiempo atrás, el cual partiendo de la más pura tradición escolástica (de signo tomista), la purifica de los elementos espurios que se han ido adhiriendo con el tiempo, y al mismo tiempo asume todo un conjunto de valores culturales nuevos, propios de la modernidad, dando lugar a un producto original y de gran calidad que es como la respuesta de la teología escolástica renovada ante los retos lanzados por la teología protestante y la teología humanista, que aspiraban a imponer sus propias concepciones teológicas frente una tradición teológica anterior en franca decadencia.

En síntesis, la sistematización refleja y completa (dentro de sus límites históricos) del método teológico de los «*loci*» es la gran aportación a la reforma de la teología, en los albores de la Edad Moderna, que hace la Escuela de Salamanca cuyo principal representante al efecto es Melchor Cano<sup>314</sup>. De ahí el gran interés histórico suscitado que dio lugar a un buen número de estudios especializados en lo que va de siglo, centrados en diversos problemas según el avance de la investigación teológica y de los intereses del momento<sup>315</sup>.

---

ideas que había y rechaza todas las exageraciones con una crítica excelente, hace que su obra se acomode al espíritu de la época. Pero lo que da a su obra un valor permanente y duradero es que, siendo ello así, no cae en las limitaciones estrechas de una actitud polémica, ni tampoco se detiene en una visión limitada por los problemas parciales del momento, sino que con un instinto teológico seguro se funda en una tradición de cientos de años. Fueron las grandes tradiciones teológicas como fundamento, y las corrientes metodológicas del Humanismo y de la Reforma como acicate, lo que llevaron a los *loci theologici* de Cano. Son como piedras miliarenses en el camino del desarrollo teológico y señalan el camino hacia nuevas metas, manteniendo la dirección señalada por el gran pasado», LANG, *Die loci theologici*, 53-54; (la traducción es nuestra).

<sup>314</sup> Vid el buen estudio histórico de M. ANDRÉS, *El método teológico en la época moderna*, en «*El método en Teología*» (Actas del I Simposio de Teología Histórica, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1981), 201-233.

<sup>315</sup> Cfr Referencias completas de las obras en Bibliografía. M. JACQUIN, *Melchior Cano et la théologie moderne*; A. LANG, *Die loci theologici*; A. GARDEIL, *Lieux theologiques* DThC 9 (1926) 712-749; E. MARCOTTE, *La nature de la Theologie d'après Melchior Cano*; J. BEUMER, *Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der Loci Theologici des Melchior Cano*; C. POZO, *Fuentes para la historia del método*; T. TSHIBANGÚ, *Melchior Cano et la theologie positive*; ID., *Theologie positive et Theologie speculative* (Louvain 1965); A. SCOLA, *L'involutione dell'ecclesiologia moderna. Chiesa e método teológico in Melchior Cano*; J. BELDA PLANS, *Estructura lógico-formal del método teológico según Melchor Cano*; ID., *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los Comentarios a la Suma*; M. SECKLER, *Die Ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici*; B. KÖRNER, *Melchor Cano. De locis theologicis*. Obviamente, aquí tratamos de hacer una síntesis personal de este gran tema partiendo de la investigación disponible.

«Muchas veces he pensado dentro de mí quién ha aportado mayor bien a los hombres, si el que descubrió el material abundante en las diversas ciencias, o más bien el que preparó el método por medio del cual fuesen enseñadas esas mismas ciencias ordenadamente y de un modo más fácil y agradable. Pues mucho debemos a los que han descubierto las cosas, pero también debemos mucho a quienes con método y arte adaptaron al uso común el material descubierto»<sup>316</sup>. Con estas palabras, con las que comienza el tratado *De locis*, expresa y hace suya Melchor Cano una de las preocupaciones más hondas de su tiempo: el interés por las cuestiones del método, que afectaba como vimos a todos los campos de la ciencia, pero en el caso particular de la teología introducido por la honda crisis de la Teología Escolástica y por los nuevos aires culturales del Humanismo cristiano.

El esfuerzo y la búsqueda de nuevos caminos metodológicos en teología es nota distintiva de la época: Lutero, Erasmo, Carvajal y otros muchos escriben obras específicas al respecto<sup>317</sup>. En este contexto Cano se plantea de manera primordial y refleja la cuestión del método en teología. Su orientación de fondo será intentar unir la erudición (la materia) de los antiguos con la elocuencia (la forma) de los modernos, pues tomando de unos como la materia y de otros como la forma de exposición conseguirá una teología mucho más rica y capaz<sup>318</sup>. Evidentemente nuestro autor se refiere a los grandes maestros escolásticos y a los autores humanistas de la época: los primeros sobresalen por la riqueza de contenidos teológicos, mientras que los segundos aportan la pureza estilística y la novedad metodológica.

En otro prólogo del *De Locis* (el del libro II, sin duda añadido con posterioridad) perfila su pensamiento acerca de su gran proyecto literario: «Que unas mismas personas se hayan afanado en ambas cosas y hayan intentado simultáneamente en las controversias teológicas no solo la elegancia del estilo literario sino también la profundidad de la disputa, veo que hasta hoy esto ha cabido en suerte a muy pocos. [...] Nosotros hemos intentado ambas cosas, pues nos desagradaba profundamente la abundancia de palabras vacías en quienes carecen de ideas; y tampoco nos convence la agudeza de las ideas si hay sequedad en el estilo»<sup>319</sup>.

Así pues, Cano aborda la gran obra de su vida con un objetivo claro: establecer de un modo sistemático y bien fundamentado cuál sea el método propio de la Teología, cosa

---

<sup>316</sup> LT, Prologo, LVIII.

<sup>317</sup> Cfr M. ANDRÉS, *La Teología Española*, 2, 386-ss.

<sup>318</sup> LT, Prólogo, LVIII-LIX.

<sup>319</sup> LT, II, Prólogo, 4.

que según su criterio es una necesidad primordial de su tiempo, habida cuenta de que nadie hasta la fecha ha emprendido de manera satisfactoria dicha empresa. Oigamos sus propias palabras: «En efecto, además de aquel método de disputa común (*ars disserendi*) que aprendimos de los dialécticos, es necesario que el teólogo tenga otro método especial, y también otros lugares (*alios locos*) para disputar, de donde se pueda extraer argumentos no comunes y ajenos sino propios, tanto para probar sus doctrinas como para refutar las opiniones de los contrarios»<sup>320</sup>.

Pero ¿hay un método propio de la teología? Al parecer ya en el siglo XVI hubo autores que opinaban ser esta una cuestión ociosa y no necesaria puesto que la teología contaba ya con una larga historia sin que nadie hubiese teorizado su método, ni siquiera Santo Tomás, teólogo insigne entre muchos. Cano recoge estos argumentos y los contesta<sup>321</sup>. Él está convencido de la necesidad de teorizar explícitamente este método propio, que está implícito al menos en los grandes teólogos anteriores: «Pues si se busca un argumento firmísimo para probar las doctrinas de la teología, o si se investiga una razón plenamente adecuada para explicar la Sagrada Escritura, o existe este arte (*ars*) o no existe ninguno en absoluto por el cual podamos alcanzar estas cosas. Afirmar que no existe ningún método (*ars*) de las ciencias más importantes, cuando no existe ninguna de las menores sin él, es propio de hombres que hablan con poca reflexión y que se equivocan en lo que se refiere a las ciencias más elevadas»<sup>322</sup>.

Para Cano, pues, gran parte de la Teología Escolástica al uso tenía carencias importantes en el campo metodológico como consecuencia principalmente de seguir la guía del Maestro de las Sentencias. Sin duda las observaciones críticas señaladas por nuestro teólogo suponían un espíritu nuevo e innovador de largo alcance en orden a establecer un método teológico adecuado.

Si nos preguntamos por las verdaderas fuentes específicas (teológicas) de inspiración para su tratado *De locis* las indica Cano con toda claridad: estas son Santo Tomás y Francisco de Vitoria, aunque esto no excluya otras influencias que quizá haya que situar más en el plano formal (filosófico-dialéctico) que material o de contenido (estrictamente teológico). Así por ejemplo, afirma Cano: «Ciertamente Santo Tomás indicó resumida y brevemente, según su costumbre, los lugares de la teología, no todos pero sí la mayoría. No me mostraré ingrato con aquél a quién tanto debo y me ligaré con un testimonio

---

<sup>320</sup> LT, Prologo, LIX.

<sup>321</sup> Cfr LT, XII, 2, p. 113-114, donde se puede leer una amplia exposición sobre el tema por parte de Cano.

<sup>322</sup> LT, XII, 2, 114.

permanente a la sujeción de esta deuda: tuve a Santo Tomás como autor y maestro para componer esta obra»<sup>323</sup>. Asimismo: «En cambio, cuando siguiendo la norma de la Escuela se domina el discurso según un método, entonces puede ser contenido y abarcado con más facilidad. Así pues, nosotros tomamos de Santo Tomás su preclaro modo de disputar, si es que lo alcanzamos»<sup>324</sup>.

El segundo autor que Cano reconoce expresamente como fuente de inspiración del *De locis* es su maestro Francisco de Vitoria, gran renovador de la teología y su método: «Sin embargo, y para volver a mi maestro (Vitoria), éste hubiera podido escribir grave y copiosamente, si hubiese querido, acerca del uso de los lugares en la discusión escolástica. Pero como no se ha conservado entre sus escritos ningún libro dedicado al tema, ningún trabajo de erudición, ninguna obra de doctrina, yo me he dispuesto a escribir con todo estudio y esfuerzo una obra sobre este tema. [...] Por lo tanto haré todo lo que pueda alcanzar con mi entendimiento, cuanto pueda conseguir con mi esfuerzo (si es que el trabajo de escribir estas cosas es mayor que el placer), para que no parezca que no ayudo a mi maestro, ya que ha sido él quién me ha suministrado todos los principios (*omnia principia*) de estas cosas. Así pues, transmitimos a la memoria de la posteridad la erudición de este clarísimo varón, y le rendimos con nuestro estudio el justo y merecido agradecimiento, aunque no tengo un ingenio semejante al suyo. Por lo demás pido a los que tomen en sus manos esta obra que se admiren más de mi Maestro que de todo lo que yo pueda decir»<sup>325</sup>.

Es difícil encontrar en un autor una confesión más clara que la presente, con la que de un modo inequívoco se manifiesta la dependencia científica de una obra. Cano fue el mejor y más alabado discípulo del viejo maestro Vitoria. Sin duda aprendió mucho y siguió en línea de principio la doctrina de su preceptor. En diversos lugares manifiesta su admiración y gratitud entusiasta hacia Vitoria. Pero lo que se pone de manifiesto en el texto anterior es, sin duda, que la paternidad de la teoría científica de los «*loci theologici*» corresponde en último término a Vitoria. Él fue quien en sus líneas generales teorizó y, sobre todo, practicó el método teológico según los *loci theologici*, aunque nunca escribiese una obra al respecto<sup>326</sup>. Cano aprendió de su Maestro esta materia con

---

<sup>323</sup> LT, XII, 2, 114.

<sup>324</sup> LT, XII, 10, 206-207.

<sup>325</sup> LT, XII, Prólogo, 105.

<sup>326</sup> En los pocos escritos que nos han llegado de Vitoria se puede rastrear la temática de los «*loci*», especialmente en sus *Comentarios a la Prima Pars*, q. 1, a. 8, que se conservan en el manuscrito del Convento de San Esteban de Salamanca, en donde se hace un elenco de nueve lugares teológicos; texto publicado por BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria (Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones)*, Madrid-Valencia 1928, 35-36; recogido también Fundación Ignacio Larramendi

la agudeza que siempre le caracterizó, y, según parece deducirse del texto citado, a él correspondió el mérito de desarrollar esos principios hasta el final, dando lugar a una sistematización pormenorizada de los *loci*. Y sobre todo tuvo el inmenso acierto de ponerla por escrito con un esfuerzo que duró toda su vida, dejando así para la posteridad un monumento teológico de primera magnitud.

La magnífica monografía del profesor A. Lang, que se inserta en la serie de trabajos históricos de la Escuela alemana de Martín Grabmann, se propone en una de sus partes estudiar el concepto y la función de los *loci theologici* teniendo principalmente en cuenta el punto de vista histórico<sup>327</sup>. Después de señalar la evolución del concepto de *locus* en la Dialéctica desde Aristóteles hasta Cicerón, explica con detalle el nuevo concepto de *locus* acuñado por el humanismo, cuyo autor más importante es el alemán Rodolfo Agrícola (+ 1485) con su obra *De inventione dialéctica*, muy difundida e influyente en los ambientes universitarios europeos de comienzo del siglo XVI, adoptada incluso como libro de texto en la enseñanza de la Dialéctica<sup>328</sup>.

En su estudio Lang demuestra de manera fehaciente que Cano se inspira en la obra de R. Agrícola para planificar la estructura formal de su tratado *De locis* (una primera parte teórica que establece los diversos *loci* y su respectivo valor; y una segunda práctica que trata sobre el uso de los *loci* en la discusión dialéctica). Asimismo adopta la nueva noción de *locus* en sentido metodológico (como fuente de conocimiento y de argumentación) acuñada por Agrícola en la Dialéctica para aplicarla al campo teológico. Corrige así la primera interpretación de A. Gardeil según el cual Cano dependería de Aristóteles<sup>329</sup>.

Cano aparece pues como el primer gran sistematizador científico de *loci theologici*, siguiendo el concepto formal de «*locus*» dialéctico del humanista R. Agrícola, y la orientación teológica de fondo de Santo Tomás y Francisco de Vitoria. En tal sentido Lang afirma: «Así, los *loci* de Cano se presentan como un compendio sistemático y un per

por POZO, *La teoría*, 54, nt 11. También en sus *Relecciones* aparece un modelo bastante acabado de ejercicio práctico de los «*loci*» tal como aparecen expuestos en la obra sistemática de su discípulo.

<sup>327</sup> LANG, o.c., Capítulo 2, p. 55-73.

<sup>328</sup> Ibid., p. 59-61. Un dato significativo de su resonancia europea lo constituye las 43 ediciones aparecidas desde 1515 hasta 1543; cfr. E. RUMMEL, *The Humanist-Scholastic debate in the Renaissance and Reformation* (Harvard Univ. Press, Cambridge-Londres 1995), 157 y notas correspondientes.

<sup>329</sup> Cfr. LANG, o.c., p. 65-ss. La primera postura de GARDEIL expuesta en un artículo científico de 1908, fue más tarde rectificada parcialmente, a la vista del estudio de LANG, en su magnífico estudio *Lieux Thèologiques*, Dict. Thèol. Cath. 9 (1926) 712-747. Cfr además SANZ Y SANZ, *Melchor Cano*, 286-290, donde ofrece comparación de textos.

feccionamiento de las opiniones fundamentales de la teología de su tiempo. Aunque la teología contemporánea ya conocía la mayoría de los problemas que trataba Cano, y en su mayor parte ya los tenía resueltos, es el mérito de Cano haber sido el primero en tratar la teoría del conocimiento teológico como un sistema científico»<sup>330</sup>.

Pero ¿cuál es el concepto de «*locus theologicus*» según Melchor Cano? Para responder adecuadamente a esta pregunta hemos de partir de las ideas dominantes a comienzos del siglo XVI, ya que la doctrina del taranconense supone una evolución y desarrollo acerca del modo de entender la cuestión en su tiempo. Para sus contemporáneos los *loci theologici* no tenían un significado estrictamente metodológico (fuentes de conocimiento o argumentación en teología), sino que más bien eran las partes principales (o los grandes aspectos) en que se pueden clasificar u organizar las verdades cristianas en cuanto al contenido (en un sentido objetivo). Así Erasmo, por ejemplo, recomienda a los teólogos que confeccionen unos ciertos *loci theologici* para poner su conocimiento en orden, para resumirlo y poder manejarlo con facilidad<sup>331</sup>.

En el mismo sentido, aunque desde la óptica protestante, tuvo una importancia decisiva F. Melanchton en su obra *Loci communes rerum theologicarum* (1521), donde estructura sistemáticamente las partes principales de la teología a modo de orientación en el estudio de la Sagrada Escritura. Según él los *loci* son como aspectos o apartados del contenido de la fe cristiana que sirven para la organización del material teológico o bíblico. Su significación metodológica era muy débil y se fue perdiendo progresivamente en las sucesivas revisiones de la obra (1535) en favor de los aspectos objetivos o materiales<sup>332</sup>. De hecho este escrito ha sido considerado generalmente como la primera dogmática de la Reforma<sup>333</sup>. Por su parte, los teólogos católicos, desde J. Eck (1486-1543) en adelante, también aceptaron poco más o menos este concepto material de los *loci* designando por tales generalmente los puntos conflictivos más importantes entre Catolicismo y Protestantismo<sup>334</sup>.

Así se entiende lo que afirma Cano, antes de proponer su propia noción de *locus theologicus*, sin duda para marcar claramente las diferencias entre el concepto común al uso y su propuesta original: «No nos propusimos disputar en esta obra acerca de los lugares

---

<sup>330</sup> LANG, o.c., p. 89.

<sup>331</sup> Cfr LANG, o.c., p. 63.

<sup>332</sup> Ibid., p. 63.

<sup>333</sup> Cfr VILANOVA, *Historia de la Teología*, vol. 2, 317; la parte citada corresponde a L. DUCH, con abundante bibliografía actual sobre Melanchton: cfr especialmente p. 316, nt 289).

<sup>334</sup> Cfr LANG, o.c., p. 64.

comunes que suelen tratar de todas las materias en general, ni de los temas principales que suelen llamarse también ahora ‘lugares comunes’, como la justificación, la gracia, el pecado, la fe, y otros de este tipo, como hicieron muchos de los nuestros, y de entre los luteranos Felipe (Melanchton) y Calvino [...], con el fin de que se pudiera reconocer a los seguidores de Lutero»<sup>335</sup>.

En realidad Cano había adelantado ya en el Prólogo general del *De locis* una primera aproximación al concepto de *locus theologicus* que preparaba de algún modo las precisiones ulteriores que enseguida aportará. El texto fundamental es este: «En efecto, además de aquel método de disputa común (*ars disserendi*) que aprendimos de los dialécticos, es necesario que el teólogo tenga otro método especial, y también otros lugares (*alios locos*) para disputar, de donde se puedan extraer argumentos no como comunes y ajenos sino como propios, tanto para probar sus doctrinas como para refutar las opiniones de los contrarios»<sup>336</sup>.

Pero cuando trata expresamente de dar una definición propia, tras señalar que no se trata de los *loci communes* al uso, señala: «Así como Aristóteles propuso en sus *Topicos* unos lugares comunes (*loci communes*) como sedes y señales de argumentos (*sedes et notas*) de donde se pudiese extraer toda argumentación para cualquier clase de disputa, de manera análoga nosotros proponemos también ciertos lugares propios de la teología (*loci peculiare*s) como domicilios (*domicilia*) de todos los argumentos teológicos, de donde los teólogos puedan sacar todas sus argumentaciones bien para probar bien para refutar»<sup>337</sup>.

Así pues, el concepto de *locus theologicus* que propone Cano es sin duda original y marca una clara diferencia respecto a Melanchton, así como también respecto a los teólogos católicos de su tiempo. Nuestro teólogo anda por caminos propios, como acertadamente señala A. Lang<sup>338</sup>. No apunta a aspectos materiales o de contenido, sino que pretende poner de relieve la función metodológica de los *loci*; no quiere que sirvan para una mera sistematización de las verdades teológicas, cuanto para la fundamentación de las mismas; no pretende que sus *loci* ayuden a poner en orden las verdades establecidas, o a facilitar grabarlas en la memoria y encontrarlas con facilidad, sino que más bien deben hacer posible el descubrimiento inicial y después su justificación teórica de los principios teológicos. No sólo deben demostrar el contenido sino también la fuerza pro

---

<sup>335</sup> LT, I, 3, 3.

<sup>336</sup> LT, Prologo, LIX.

<sup>337</sup> LT, I, 3, 3.

<sup>338</sup> Cfr LANG, o.c., p. 70-72.

batoria dogmática de los principios teológicos. Cano no se propuso, como Melanchton, determinar los *loci* según el contenido teológico, sino por el contrario pretendió obtener las verdades teológicas por medio de los *loci*. En definitiva, para Cano los *loci theologici* no son otra cosa que las distintas fuentes de conocimiento teológico, y esta es la aportación fundamental de su concepción metodológica de los *loci*.

Evidentemente Melanchton no podía considerar los *loci* como fuentes de la fe, dado que para él la Sagrada Escritura era la única fuente de la fe, cuyo sentido genuino además no se adquiere por una autoridad externa, sino que es fruto de la inspiración interior a cada cristiano por el Espíritu. Por otro lado todo tratamiento racional y sistemático de las verdades de la fe fue rechazado por Lutero desde el principio. Lo más que podía hacer la teología era señalar el camino hacia un buen entendimiento de la Biblia, y los *loci* de Melanchton iban en esta dirección.

Muy distinto era el concepto de Cano para quien el contenido de la fe no dependía solo de la Escritura sino también de la Tradición Divina no escrita, y en ambos casos debía tomar en cuenta la interpretación viva de la Iglesia. En definitiva tenía que subordinar la interpretación personal a la colectiva de la comunidad eclesial. Por eso tenía que ocuparse ante todo de evaluar la fuerza probatoria dogmática de las distintas fuentes de conocimiento teológico, para después establecer normas sobre su uso correcto en la argumentación teológica<sup>339</sup>.

En resumen, los *loci theologici* de Cano son las fuentes de conocimiento de la teología que sirven para proporcionar sus principios al teólogo, de cuya asimilación y elaboración se seguirán posteriormente las conclusiones teológicas<sup>340</sup>.

Por su parte Gardeil, apoyándose en el texto fundamental de Cano apuntado arriba (LT, I, 3, 3), afirma que los *loci theologici* son las sedes o domicilios de argumentos teológicos emparentados, afectados con una marca distintiva (nota) común. O también un conjunto emparentado de principios de la teología, señalados con una marca distintiva común y única para todas las proposiciones que contenga, y que pueda servir de punto de partida de muchas argumentaciones<sup>341</sup>.

---

<sup>339</sup> Cfr. Ibid, p. 72.

<sup>340</sup> Cfr. Ibid., p. 72-73.

<sup>341</sup> Cfr GARDEIL, *Lieux theologiques*, 716-717.

Ya vimos al tratar de la obra *De locis* cuál era el número y la clasificación (de acuerdo con su valor propio) de los *loci* según el pensamiento de Cano<sup>342</sup>. Respecto al uso de los *loci* en el trabajo teológico dedica Cano la última parte de su obra que, como sabemos, quedó incompleta. De los tres libros que pensaba dedicar a este tema en el plan general de la obra, solo alcanzó a redactar el duodécimo, que versa sobre el uso de los lugares teológicos en la disputa escolástica.

El punto de partida es una «*quaestio*» teológica planteada a la cual se debe dar respuesta. La «*conclusio*» será el punto de llegada en la cual se expondrá una determinada verdad establecida a través de las pruebas convenientes. El trabajo teológico comienza con una primera etapa de operaciones de búsqueda o investigación, para pasar en un segundo momento a la exposición de la solución y de los argumentos que la apoyan, cuya estructura lógico-formal reviste características propias<sup>343</sup>. En realidad aquí Cano no hace sino teorizar de manera clara y pedagógica (no olvidemos que trata de transmitir un método a la posteridad) lo que él mismo ha puesto en práctica de manera magistral en toda su labor teológica —en el mismo *De Locis* y en sus restantes obras—.

El trabajo de búsqueda se hace, según la teoría de Cano, en varios pasos diferenciados. 1) El examen previo de la cuestión, con el fin de precisar su género y también para eliminar las cuestiones banales. Interesa sobre todo si se trata de un principio o de una conclusión; de una cuestión natural, de fe, o mixta; especulativa o práctica; de una verdad necesaria para la salvación o no<sup>344</sup>. 2) La calificación teológica: una vez precisada la cuestión convendrá establecer la calificación teológica mediante la asignación de las correspondientes notas teológicas. En realidad el sistema de las notas según Cano es útil no solo para el discernimiento del género de la *quaestio* (su pertenencia a la fe y en qué grado), sino también para otras fases posteriores del trabajo teológico, como el juicio de cada uno de los argumentos, o la calificación final de las conclusiones alcanzadas<sup>345</sup>.

---

<sup>342</sup> Cfr supra, *El tratado metodológico De locis theologicis*, y su exposición correspondiente.

<sup>343</sup> En líneas generales seguimos en esta materia a MARCOTTE, *La nature de la théologie*, 173-195. Cfr también LANG, o.c., 187-241; Gardeil, o.c., 736-739; Scola, o.c., 214-216.

<sup>344</sup> Cfr LT, XII, 4, 133-143.

<sup>345</sup> Cfr LT, XII, 5-9. En la exposición del trabajo teológico de búsqueda seguimos el orden que establece el propio Cano, aunque en este caso la calificación teológica de las notas afecte a todo el proceso metodológico. En este punto concreto se dan opiniones diversas; GARDEIL, por ejemplo, la sitúa al final de la labor de búsqueda, para calificar la conclusión establecida (o.c., 736); MARCOTTE, por su parte, corrige el orden de GARDEIL, un tanto forzado, en el sentido que nosotros indicamos (o.c., 183-189).

3) La búsqueda de los argumentos en todos los lugares teológicos, sobre todo en aquellos que convienen más al género de la cuestión de que se trate; así por ejemplo, las cuestiones sobrenaturales reclaman los lugares de autoridad y solo secundariamente aquellos de razón; las cuestiones naturales a la inversa. El resultado de esta tarea es, de un lado la «inventio» o el hallazgo de los argumentos idóneos para resolver la cuestión; y de otro el «iudicium» o valoración judicativa (discernimiento) de los argumentos así encontrados para determinar la fuerza probativa (de certeza o de probabilidad), y también para situarlos en su lugar adecuado ( en pro o en contra), refutando aquellos que aparecen como falsos o menos aptos de cara a la solución final.

4) Exposición magistral de la solución y de los argumentos que la apoyan. La estructura formal de este trabajo de exposición es expresivo del método y revela el buen quehacer teológico de Cano, con elementos originales de indudable interés.

Al final del libro duodécimo Cano nos ofrece ex profeso tres ejemplos concretos de argumentación teológica que responden a los tres tipos de cuestiones teológicas posibles: el primero sobre un principio teológico o de fe (el sacrificio de la Eucaristía)<sup>346</sup>; el segundo sobre una conclusión teológica (la visión del alma de Cristo)<sup>347</sup>; y el tercero sobre una cuestión mixta, es decir, natural y de fe al mismo tiempo (la inmortalidad del alma)<sup>348</sup>. Pretende con ello detallar la aplicación del método teológico en diversas cuestiones particulares.

## 8. TEOLOGÍA Y HUMANISMO

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

En España las cosas fueron diferentes; un pueblo que había alcanzado la paz tras haber guerreado contra los enemigos de la Fe durante siglos, donde la carrera de las Armas se contraponía a la de las Letras, y cuya tradición universitaria por tanto era menos flore

---

<sup>346</sup> Cfr LT, XII, 11, 207-ss.

<sup>347</sup> Cfr LT, XII, 12, 270-ss.

<sup>348</sup> Cfr LT, XII, 13, 292-ss.

ciente hasta el siglo XV. Aquí el ambiente cultural humanista se fue imponiendo poco a poco, sobre todo con la influencia italiana importada por los españoles que iban a estudiar a Bolonia. De todas formas helenistas, poetas y gramáticos como Elio Antonio de Nebrija, Alonso de Herrera, Hernán Núñez y otros, dieron un alto nivel bien pronto. Y sobre todo la Universidad de Alcalá de nueva fundación (1508), donde el objetivo principal de Cisneros fue precisamente la buena colaboración entre las Humanidades y la Teología, siguiendo los aires culturales más modernos, pero tratando de evitar en lo posible los enfrentamientos.

En cualquier caso el mundo teológico escolástico no era completamente contrario a los aires humanistas; la mayoría trataba de aprovechar sus buenas iniciativas, aunque también rechazaban sus exageraciones o acusaciones injustificadas; solo algunos más extremistas se oponían de manera global. En general los humanistas eran respetados siempre que se mantuviesen en su lugar propio: la gramática, la literatura, la poesía. Las dificultades comenzaban cuando se metían a «teólogos» y aquí pretendían cambiar todo con su agudo criticismo y sus propuestas novedosas desde una óptica puramente cultural; por eso eran vistos frecuentemente como intrusos o no profesionales en el campo teológico.

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

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

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

En este contexto histórico nos interesa presentar someramente la figura de Melchor Cano como un gran humanista de su tiempo. Es evidente que, ante todo y sobre todo, él fue un teólogo consumado que gozó de un predicamento importante como tal. Eso es ya bastante conocido<sup>349</sup>. Pero lo que hasta ahora no se ha estudiado suficientemente ha sido su personalidad como «humanista» consumado, como hombre de su tiempo, de una amplia y profunda cultura humanista, que impregna e influye en todo su quehacer teológico, al que se entregó en alma y cuerpo. En otras palabras, Melchor Cano es un original y agudo teólogo del siglo XVI, pero al mismo tiempo es también un intelectual de su tiempo que destaca por su extraordinaria cultura humanista<sup>350</sup>.

El *De locis theologicis* contiene un arsenal inmenso de noticias y posicionamientos sobre el tema humanista, en donde se puede observar, mejor que en ningún otro sitio, la personalidad humanista del taranconense; la obra misma es un monumento admirable al Humanismo renacentista. Por otro lado, estamos ante un importante tema que podría aportar mucha luz sobre el formidable debate del siglo XVI entre Escolástica y Humanismo del que Cano es un actor principal.

Es interesante, a mi juicio, conocer una vez más, la opinión del ilustre polígrafo Menéndez y Pelayo, para quien Melchor Cano, más que un escolástico, sería un representante genuino del Humanismo renacentista del siglo XVI. Pero oigamos lo que dice: «El autor

---

<sup>349</sup> Vid. mi estudio *La Escuela de Salamanca*, cap. 6 y 7.

<sup>350</sup> Vid. asimismo *Introducción general histórico-teológica*, ep. 3: "Melchor Cano humanista", en Melchor Cano, *De locis theologicis*, traducción española, ed. Juan Belda Plans, BAC, Madrid 2006, pp. 94-136.

de la obra *De locis theologicis* pertenece a la pléyade de escritores del Renacimiento. No es tomista en la forma, ni en el estilo, porque Santo Tomás escribió como se escribía en su tiempo, y Melchor Cano escribe maravillosamente. No es tomista en filosofía, porque entre Platón y Aristóteles no se atreve a decidir. (...) En filosofía no desprecia la autoridad de Santo Tomás, pero tampoco la sigue (...). En resumen, todo lo que en el libro *De locis* no es teología pura, procede de fuentes distintas del tomismo (...). Su gloria está en haber puesto al servicio de la teología la ciencia profana y el criticismo de Vives»<sup>351</sup>.

*Actitud abierta ante la cultura humanista.* Si en Vitoria encontramos una buena formación humanística y una incipiente influencia humanista que envuelve suavemente toda su Teología, en Cano se da ya un Humanismo mucho más consciente y maduro que inspira *a radice* su plan de reforma teológica. Para el taranconense el ideal propuesto es lograr la síntesis entre la sabiduría de los antiguos (Padres y grandes escolásticos, sobre todo San Agustín y Santo Tomás, las dos cimas de la Teología según él<sup>352</sup>), y la elocuencia de los modernos (cultura humanista); entre la riqueza de la materia y de los contenidos teológicos, y la elegancia formal, buena disposición y método correcto; si se lograra este ideal de manera equilibrada se habría conseguido la ansiada reforma de la Teología. Su proyecto teológico lo expresa al comienzo de su obra cuando compara la aportación de los antiguos y los modernos: aquellos han proporcionado abundancia de contenidos, erudición y un rico contenido doctrinal; estos, por su parte, elaboraron el método científico para enseñar esos contenidos de manera más ordenada, fácil y cómoda, un nuevo arte que proporciona múltiples ventajas. Los primeros son superiores en la investigación de contenidos, pero los segundos les aventajan en orden disposición y claridad. Dicho lo cual añade, y este es el corazón de su idea: «Por consiguiente, el teólogo mediante la lectura de unos y otros volverá más plena la discusión escolástica, pues tomando de unos como la materia y de otros como la forma de la disertación será verdaderamente capaz de exhortar en la sana doctrina y de argüir a quienes la contradigan, lo que es el principal cometido del doctor cristiano. (...) El deseo de explicar esto me movió enteramente a proponerme una discusión sobre los lugares teológicos»<sup>353</sup>.

En otro lugar a propósito a las exigencias un tanto desorbitadas de la moda humanista de escribir siempre con un estilo elegante y refinado, con un cierto desdén subsiguiente para el que no la siga, señala la dificultad de tratar sobre temas elevados a la vez con profundidad de contenido y elegancia de forma; en Teología pocos lo han intentado y

<sup>351</sup> *La Ciencia Española, In dubiis libertas*, ed. CSIC, Madrid 1953, vol.1, p. 319-320.

<sup>352</sup> Cfr LT, XII, 10, 205.

<sup>353</sup> LT, Prólogo General, p. LIX.

conseguido: «Nosotros ciertamente hemos intentado ambas cosas, pues nos desagrada un caudal de palabras vacías en quienes carecen de ideas; y tampoco nos convence la agudeza de las ideas si hay sequedad en el estilo. Respecto a la elegancia de nuestro discurso...»<sup>354</sup>. De nuevo aparece la idea de unir la agudeza o profundidad de contenido con la elegancia de estilo literario, al escribir su gran tratado metodológico.

Que el ideal de Teología reformada consistiese en buena parte en esa unión entre «sabiduría escolástica» y «elocuencia humanística», no solo lo indica Cano al principio de su obra *De locis*, en esos Prólogos programáticos citados, sino que curiosamente aparece de nuevo al final de la obra, en un interesantísimo texto. Está comparando allí el método dialéctico-escolástico y el método retórico-humanista en la discusión teológica, y al incidir en la aridez y monotonía del estilo escolástico, afirma a modo de conclusión (de hecho estas palabras cierran el capítulo): «Aunque yo pienso que no sólo Santo Tomás sino también algunos otros autores de la Escuela, si hubieran cultivado unas letras más elegantes y hubieran querido expresar así lo que habían aprendido en la Escuela, con todo ornato y brillantez (*ornatissime splendidissimeque*) hubieran podido hacerlo. Considero también que los hombres estudiosos de la elocuencia, si no se hubieran apartado con horror de la formación de la Escuela (*scholae instituto*), sino que hubieran aprendido esta Teología y hubieran querido cultivarla, hubieran podido hablar con toda profundidad y abundancia (*gravissime et copiosissime*). Sin embargo, o bien complacidos cada uno con su propio estudio despreciaron a los demás, o bien nada hay completamente feliz, de modo que siempre echamos algo en falta. Y en verdad si se ha de optar por una de las dos cosas, preferiría sin duda una ciencia poco elocuente a una ignorancia locuaz. Pues aquellos ejemplos de disputa teológica perfectos en todos sus extremos sólo es capaz de suministrarlos quien haya unido la elocuencia con la sabiduría»<sup>355</sup>.

Por lo demás esta apertura se manifiesta también en el amplio conocimiento y familiaridad, demostrado por Cano por doquier, con el mundo humanista. Especialmente a lo largo del *De locis* se comprueba fehacientemente que el taranconense ha leído detenidamente las obras de los principales autores humanistas: Erasmo, sobre todo, pero también Vives, Juan de Vergara, Melancthon; asimismo a Lorenzo Valla, Rodolfo Agrícola, Nebrija y otros. A la mayoría de los cuales cita expresamente con cierta frecuencia, a

---

<sup>354</sup> LT, II, Prólogo, 4.

<sup>355</sup> LT, XII,10, 207.

algunos otros no los cita expresamente pero resulta evidente su influjo, como es el caso relevante de Rodolfo Agrícola y su obra *De inventione dialéctica*<sup>356</sup>.

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

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

En cuanto a los puntos más secundarios se trata de una serie de rasgos bastante característicos del ambiente cultural humanista, que aplicados al campo teológico de manera imprudente o poco equilibrada resultan nocivos o menos aptos en opinión del maestro salmantino. Este sería un primer bloque de consideraciones críticas, podríamos decir, de tono menor. ¿Cuáles son estos? 1) El esteticismo o un culto excesivo a la belleza y elegancia del lenguaje que lo sitúa como un valor primario en cualquier ocasión; 2) el prurito por la novedad y originalidad que lleva a considerar lo tradicional o lo anterior en el tiempo como no válido —rechazable— por principio, e impulsa a una actitud siempre progresista que pretende hacer tabla rasa de todo lo anterior; 3) la hipercrítica como disposición de fondo en todo y para todo, que lleva muchas veces a desconfiar y a buscar «peros» con cualquier motivo, sin que realmente haya fundamento sólido que lo justifique; 4) y, por fin, la ironía y la burla desconsiderada e irrespetuosa, como sistema de descalificación del contrario, en este caso la Teología Escolástica, que manifiesta una autosuficiencia y una actitud orgullosa improcedente cuando se trata de temas serios<sup>357</sup>.

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

---

<sup>356</sup> En las consideraciones que siguen irá saliendo a relucir esta familiaridad en concreto. Con respecto a Agrícola ya vimos antes su dependencia de este autor.

<sup>357</sup> En mi obra *La Escuela de Salamanca* se pueden encontrar desarrollados dichos puntos; vid cap.3, ep.11, p. 266-270.

ocasiones algunas deficiencias y carencias graves que, en su opinión, no pueden ser aceptadas en Teología. En primer lugar alude a una cierta actitud general de arbitrariedad y libertinaje (rechazo de toda disciplina y norma seria) en el trabajo teológico: «Pero los teólogos escolásticos son minuciosos y prolijos, incluso angustiosamente supersticiosos, si bien se mira.(...) Por otra parte, la así llamada angustiosa superstición es exactitud, no superstición. Es decir, entre nosotros no vale que se trate todo de cualquier modo, sino que es norma y decreto de la Escuela que todos los que debatan o escriban sobre Teología lo deben hacer dentro de ciertos límites y líneas prescritas. De ahí sus lamentos. A ellos les gusta la libertad, más aún, la arbitrariedad al hablar y escribir. A nosotros, cuando tratamos de Teología, nos horroriza todo libertinaje y atrevimiento. Pero este modo escolástico de debatir es espinoso, y un pie clavado de espinas no puede luego dar un paso; sin duda los pies de estos son delicadísimos, y a estos no les punzan los errores, pero sí les pincha la disciplina. Esta disciplina —como antes decía— la combaten aquellos con odio, porque es un arte que enseña a defender la Fe y a rebatir las herejías»<sup>358</sup>.

Y, en otro momento, tratando de la autoridad de los Santos Padres, critica Cano el uso indiscriminado y carente de toda norma por parte de algunos humanistas; está aclarando Cano en este texto que la autoridad de uno o dos Padres no constituye un argumento firme de por sí, sino solo probable. Así afirma: «En este punto ha de hacerse una advertencia a quienes no aceptando ninguna norma de la Teología, sin embargo después de las —así llamadas— Buenas Letras, inmediatamente se dedican a la lectura de los Santos antiguos. Pues no se debe aprobar todo lo que en ellos se lea. Y conviene que nadie caiga en el error de pensar que si Ambrosio o Jerónimo hicieron o afirmaron algo contra las costumbres y la doctrina de aquel tiempo eso mismo le está permitido a él»<sup>359</sup>. En esta misma línea alude algunas veces a Erasmo y su modo de hacer Teología, criticándolo; así por ejemplo, sobre un testimonio de San Jerónimo, explica: «Tampoco se me escapa que Erasmo retuerce ese texto de Jerónimo, pero lo hace según su costumbre confundiendo todo a su capricho»<sup>360</sup>.

En segundo término Cano critica el positivismo bíblico de los humanistas, que no admiten más que la fuente positiva escriturística, y se esmeran en su estudio según los métodos criticofilológicos, pero no admiten otras fuentes positivas, ni tampoco la razón filosófica como instrumento útil también en el estudio teológico. Así, en el libro sobre la Tradición Divina, después de tratar la teoría luterana de la *Sola Scriptura* y del recha

---

<sup>358</sup> LT, VIII,2, 405.

<sup>359</sup> LT, VII,3, concl. 2ª, 373.

<sup>360</sup> LT, II,11, ad 9, 87.

zo apodíctico de la Tradición, afirma: «También Erasmo, a menudo en diversos lugares pero sobre todo en la *Epístola nuncupatoria* a las obras de Hilario, afirma justamente que es propio de la verdadera erudición teológica el no definir nada fuera de lo que está publicado en los Libros Sagrados; hasta el momento en que, ya sin espejo, veremos a Dios cara a cara»<sup>361</sup>.

Y en otro lugar, al tratar de la función especulativa de la Teología, afirma: «Ni se debe oír a quienes tachan de curiosas las cuestiones escolásticas y critican la temeridad de la Escuela por osar pronunciarse en temas que están muy alejados de nuestra captación, y a definir tantas cosas que podrían ser ignoradas o quedar en la duda sin riesgo para nuestra salvación. Ponen ejemplos como los siguientes: qué distingue al Padre del Hijo, qué al Espíritu Santo de ellos dos; o qué diferencia hay entre el nacimiento del Hijo y la procesión del Espíritu Santo; si hay sólo un principio del Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo, o son dos. Piensan que lo propio del teólogo grande e ilustre es definir sólo lo que está dicho en la Sagrada Escritura, es decir limitarse a los principios de la Teología, y apartar la mente de las cosas que se derivan y se oponen. Qué significa la opinión de estos, es algo que no comprendo. ¿Hay nada más absurdo que pretender definir sólo los principios de una disciplina y dejar en la ambigüedad o ignorar las conclusiones derivadas de aquellos con un cierto y evidente silogismo? Si esto lo hiciera alguien en Geometría, en Física o en Astrología, seguro que se le tendría con toda justicia por muy necio»<sup>362</sup>.

Y también cuando trata de defender la sana Teología frente a aquellos que rechazan toda función racional, explica: «Quien construye la Teología de tal manera que no tenga ningún vínculo de unión con la Razón Natural y mide todos los dogmas de la egregia disciplina con la sola Fe de las Escrituras, si persiste en esta opinión, y en tanto no se deje vencer alguna vez por la bondad de la Naturaleza, no podrá cultivar y proteger ni la Teología, ni la Fe, ni la Humanidad»<sup>363</sup>. Pero al rechazar el error contrario, del racionalismo teológico que da preponderancia a las razones humanas, señala: «Para que haya verdadera y legítima Teología es necesario que se parta de la Fe, que es donde residen los principios propios de esta ciencia. Y toda la Fe se contiene en la autoridad de las Escrituras y de la Iglesia. Por eso podemos dar por bien demostrado cuán malamente pueden escribir o disputar sobre Teología quienes ignoran o rechazan los Libros Sagrados, las Tradiciones Apostólicas, los dogmas de los Concilios, los decretos de los Papas

---

<sup>361</sup> LT, III,1, 150.

<sup>362</sup> LT, VIII,2, 403-404.

<sup>363</sup> LT, IX,4, 441.

y la doctrina de los Santos Padres»<sup>364</sup>. Es decir Cano aquí ataca a los malos teólogos escolásticos que se dejan llevar ante todo por la especulación racional. Pero al señalar la Teología positiva y sus diversas fuentes, no se refiere solo a la Sagrada Escritura, como Erasmo y los humanistas, sino que completa el cuadro con una visión comprehensiva mucho más amplia; añade todos los demás lugares de autoridad: Tradición Divina, Concilios, Papa y Santos Padres.

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

«Es un error grande el de los que piensan que ellos pueden entender o traducir la Escritura Sagrada sin un don peculiar del Espíritu Santo. (...) Pues la diligencia de los hombres presta erudición, abundancia léxica, pericia en muchas lenguas; pero si, en cambio, faltara al traductor de los libros sagrados un cierto espíritu peculiar, donado por la gratuita misericordia de Dios, no tanto con vistas a la utilidad personal del que lo percibe cuanto para utilidad de Iglesia, todas las cosas serán secas y frías, por más que hayan sido encontradas después de un prolongado esfuerzo y meditación; más aún, en una traducción llevada a cabo según el humano sentir y entender la mayor parte de las cosas serán falsas»<sup>365</sup>. Y sigue diciendo: «Y si la inteligencia de las Escrituras es un don de Dios, pero por otra parte nadie puede traducir las Escrituras, sino quien las entiende, se concluye entonces sin duda que nadie puede hacer una versión de las Sagradas Letras a otra lengua sin una gracia peculiar de Dios. De otro modo, si el divino Jerónimo pensara que la abundancia léxica, la elocuencia humana, la pericia en las tres lenguas, y el conocimiento multidisciplinar de la realidad fueran suficientes, ya que él mismo se sabía abundantemente dotado de todas esas cosas, ¿por qué en la epístola a Desiderio suplica la ayuda de las oraciones de otros, para poder traducir a la lengua latina aquellos libros con el mismo espíritu con el que fueron escritos? Y más adelante afirma (Jerónimo):

---

<sup>364</sup> LT, IX,1, 435.

<sup>365</sup> LT, II,14, ad 12, 113.

Marción y Basíides y las demás pestes de herejes, no tienen el Evangelio de Dios, porque no tienen al Espíritu Santo, sin el cual es humano el evangelio que se enseña. Y no pensemos que el Evangelio está en las palabras de las Escrituras, sino en el sentido, no en la superficie, sino en la médula, no en las hojas de las palabras, sino en la raíz de la razón. Hasta aquí Jerónimo. Y si dice la verdad, entonces realmente nos obliga a creer que o bien el antiguo traductor vertió las Sagradas Letras [la Vulgata] con un peculiar don del Espíritu Santo, o bien la Iglesia latina desde muchos siglos atrás no ha tenido el Evangelio de Dios, sino el de un hombre»<sup>366</sup>.

Junto a ello afirma Cano, en una argumentación contundente y brillante, que el criterio fundamental en la interpretación de la Escritura reside en el testimonio de la Tradición Patristica: «En la exposición de las Sagradas Escrituras la inteligencia unánime de todos los Santos Antiguos ofrece un argumento segurísimo a los teólogos (...) como quiera que el sentir de todos los Santos es el mismo sentir del Espíritu Santo»<sup>367</sup>; y añade: «Manda Pablo que quien ha recibido este oficio en la Iglesia (...) profetice según la Fe; esto es, que al explicar las Sagradas Letras no siga la agudeza del ingenio humano, ni la fuerza de la razón natural, sino que las interprete de acuerdo con la Fe recibida de los mayores y con la razón proporcional a esa Fe. Pues quizá se pueda explicar a los filósofos según la razón científica, incluso sin recurrir a la Fe, pero los Libros Sagrados no podrás explicarlos de manera prudente sin la Fe y la doctrina de los mayores. (...) Con muchísima mayor razón no hay por qué considerar razonable a quien imagina algunas nuevas opiniones en los libros de los Apóstoles, según su personal ingenio, contrarias a los discípulos de los Apóstoles y a todos los antiguos intérpretes»<sup>368</sup>.

Y por fin, concluye Cano: «La Iglesia ahora no juzga del sentido de las Escrituras por adivinación, sino que las interpreta según la tradición de los mayores. Pues así como si surge una cuestión de Fe el juicio de la Iglesia no ofrece nada nuevo al Pueblo Cristiano, sino que busca y sigue la antigua Fe de los mayores en ese tema; de idéntica manera, cuando existe alguna controversia acerca del sentido de las Sagradas Letras, no debemos esperar del juicio de la Iglesia ninguna interpretación nueva, sino la que, tras una profunda investigación, quede claro que es la inteligencia común de nuestros Padres»<sup>369</sup>.

Pero quizá la objeción más importante planteada al Humanismo teológico se refiera al rechazo de la Razón filosófica en Teología. Para los humanistas la Teología debería

---

<sup>366</sup> LT, II,14, ad 12, 114-115.

<sup>367</sup> LT, VII,3, concl. 5ª, 379.

<sup>368</sup> LT, VII,3, concl. 5ª, 386-387.

<sup>369</sup> LT, VII,4, 398-399.

consistir en una explicación sencilla y práctica de la Sagrada Escritura (en sus fuentes puras y según métodos filológicos), y todo lo que pase de ahí surge de una curiosidad malsana y perniciosa. Las complicaciones dialécticas o metafísicas de la Teología Escolástica no sirven para nada y alejan del verdadero espíritu del Evangelio. Melchor Cano dedica todo un libro del *De locis* (el noveno) a precisar la función que corresponde a la razón natural en la tarea teológica; después de analizar y criticar la postura de los que exageran el papel de la razón, pasa a hacer lo propio con la postura contraria de los que rechazan por completo la Razón natural en Teología. «El segundo error es el de aquellos que establecen todo solo con los testimonios de las Sagradas Escrituras, o alguna vez también con los de los Escritores Antiguos, y se oponen con repugnancia a los argumentos de Razón Natural como si fueran adversarios y enemigos de la Teología»<sup>370</sup>. Que se trate de la razón filosófica lo afirma expresamente muchas veces a lo largo de la exposición; por ejemplo al exponer uno de los argumentos favorables a esta teoría: «los Apóstoles no tuvieron Filosofía, luego no es necesaria para el teólogo. Y si el Espíritu Santo enseñó toda la verdad según la promesa del Señor —como indica Juan— y en cambio no enseñó esas disciplinas, se sigue que no son útiles para el doctor cristiano, o mejor ni siquiera versan sobre la verdad».<sup>371</sup>

Cano aquí refiere en directo este error a Lutero y sus partidarios, a los que refuta brillantemente con toda clase de argumentos, quienes rechazan la necesidad de la Filosofía en la tarea teológica, al mismo tiempo que expone cuál sea el concepto correcto de Filosofía y cuáles los límites que se deben observar en su uso<sup>372</sup>. Son conocidas sin embargo las concomitancias doctrinales entre luteranos y humanistas en esta materia, y aunque Cano quiere evitar citar expresamente aquí a los humanistas, no dejan de aparecer referencias inequívocas a ellos. Por ejemplo: «Es sorprendente que Lutero, Felipe Melancton y otros —a quienes no quiero denigrar aquí citándolos nominalmente junto a los herejes, puesto que todavía son considerados entre los católicos— no reprobren la elocuencia y cualquier estilo sublime de hablar<sup>373</sup>. Pues es absurdo que a quienes agradan las ciencias de las palabras, les desagrade el conocimiento de las cosas»<sup>374</sup>. Es evi

---

<sup>370</sup> LT, IX,2, 436.

<sup>371</sup> LT, IX,2, arg. 5, 437.

<sup>372</sup> Cfr LT, IX, caps. 3-5, passim; para Cano la Filosofía no es la doctrina estoica, o platónica o aristotélica, sino el estudio de la sabiduría o la ciencia de las cosas humanas y divinas, terrestres y celestes; cfr LT, IX, cap.9, ad 3

<sup>373</sup> Hace aquí Cano un cierto juego de palabras latinas: «*sublimitate sermonis*» y «*sublimen character dicendi*». San Pablo censura las palabras elegantes, en cambio Lutero y otros aplauden el estilo elegante de hablar.

<sup>374</sup> LT, IX,9, ad 3, 458

dente que se esta refiriendo principalmente a los humanistas. Y además lo que está señalando aquí Cano es la incongruencia de aceptar la razón gramatical o filológica, mientras se rechaza la razón filosófica o especulativa.

En el mismo pasaje, sin citarlo, está interpelando duramente a un famoso humanista (que no es otro sino Erasmo): «Pero —dice alguien— la peligrosa curiosidad y la excesiva osadía en explicar con palabras las cosas ininteligibles nos ha nacido del afán por el estudio de la Filosofía. Y este mismo autor, intentando evitar una conducta odiosa con excusas de gran estupidez y desvergüenza, añade que él no estima que se deba rechazar la Filosofía por completo. ¿Pero quién no se da cuenta del alcance de esta clase de falsa acusación, y a qué clase de persona corresponde? Desde luego no a un varón abierto, sencillo, sincero, justo, honrado; sino más bien a alguien ambiguo, oscuro, astuto, falaz, malicioso, hábil, taimado, capcioso. No nacen —créeme— los vicios del afán por el estudio de la Filosofía, sino del error y de la ignorancia. (...) ¿Qué significa aquella frase de que él no estima que se deba rechazar la Filosofía en su totalidad? ¿Pues qué parte de la Filosofía condena? ¿Acaso, como Lutero, la que contempla y discierne? Que avive y escrute su inteligencia para ver qué idea, forma y noción de Filosofía hay en ella. (...) Finalmente, Agustín opina que debemos ser precavidos ante la investigación indiscreta de la naturaleza y cierto amor desmesurado a la sabiduría terrena, pero no ante la verdadera Filosofía que consiste en un amor moderado a la sabiduría»<sup>375</sup>.

En otro lugar, apoyándose en la autoridad de San Agustín, afirma que hay muchas cuestiones filosóficas que son muy útiles para la Teología, mencionando en este caso expresamente a Erasmo y los humanistas como detractores de este tipo de disciplinas: «Agustín mismo afirma que quien ignora estas cosas tampoco puede indagar ni discutir nada rectamente ni sobre Dios ni sobre su alma. Por consiguiente, esas cuestiones físicas y metafísicas no deben ser expulsadas de nuestra Escuela, ni tampoco aquellas que a Erasmo y a los demás de su cuerda les parecieron vanas e incluso sofísticas»<sup>376</sup>.

Por otro lado, con mucha intención Cano se complace en mostrar la contradicción en la que incurren los humanistas al rechazar la razón filosófica (o discursiva) en Teología, con una especie de fobia casi enfermiza, mientras defienden enfervorizadamente la razón gramatical o filológica. Citando a San Clemente afirma: «Además —dice— será necesario para el teólogo distinguir las palabras que en las Escrituras ofrecen dos significados, para que ni engañe ni sea engañado por el doble sentido. Pero esto no se podría llevar a cabo sin el auxilio de la ciencia gramatical. Y una vez admitida la Gramática,

---

<sup>375</sup> LT, IX,9, ad 3, 458.

<sup>376</sup> LT, XII,4, 142.

¿por qué no la Dialéctica? ¿por qué no la Filosofía? ¿Acaso los gramáticos quieren reivindicar para sí solos la Teología, y excluir de su participación a todos los demás: dialécticos, físicos, astrónomos, geómetras? Ya que consta que esto es falsísimo, es necesario confesar que las disciplinas humanas son muy útiles para el teólogo»<sup>377</sup>.

En definitiva Cano se esfuerza con la mayor diligencia en mostrar la necesidad de todas las disciplinas humanas, pero más en concreto del uso de la razón filosófica en Teología, poniendo de relieve así el grave error del Humanismo teológico que la rechazaba de plano y admitía solo la Gramática. Se trata quizá de la objeción crítica de mayor calado que Cano y los salmantinos oponen al Humanismo, porque afecta a la concepción misma de la Teología y a su función dentro de la Iglesia. A demostrar este importante aspecto dedica Cano todo el interesante libro noveno del tratado *De Locis*.

Frente al antirracionalismo filosófico de los humanistas podemos, por fin, proporcionar este magnífico texto: «Consideramos un gravísimo error cerrar los oídos a la Razón Natural, si alguna vez es aducida por los teólogos. Pues si en alguna ocasión el teólogo debe filosofar sobre asuntos humanos, lo que ciertamente ocurre —a no ser que pensemos que se le ha extirpado su humanidad—, pregunto yo ¿cuál es la causa de que en Teología rechacemos los argumentos racionales? ¿Quizá para que parezca que las cosas divinas no necesitan de la asistencia humana? Supongamos que no la necesitan, esto es, mientras se mantienen dentro de sus fronteras divinas. ¿Acaso queremos que el teólogo se limite a ser diestro solo de los asuntos divinos, y que se equivoque y vacile, o ande como ciego y alucinado en las cosas humanas? Una vez suprimida la razón del alma, ¿qué diferencia hay, no digo ya entre un aldeano y un teólogo, sino entre este y un animal, o incluso una piedra, un tronco u otra cosa parecida? ¿Qué mente será esta, o más bien, qué razón puede ser razón de hombre, si no tiene Filosofía, ni Dialéctica, ni ninguna clase de formación racional humana?»<sup>378</sup>.

Una última objeción de fondo contra el Humanismo teológico, muy típica de su espíritu de autonomía e individualismo, es el rechazo de toda Autoridad Eclesiástica; o por lo menos, su omisión casi sistemática. Señalando a Erasmo, sobre la autoridad del Papa, afirma: «Erasmo de buena gana abraza esta opinión a propósito de una carta de Jerónimo a Dámaso. Es más, en el libro *De ratione verae theologiae* dice que abren una ven

---

<sup>377</sup> LT, IX,5, 444.

<sup>378</sup> LT, IX,4, 440.

tana para ruina (*ad perniciem*) de la verdadera piedad quienes enseñan que el Romano Pontífice no puede errar cuando define sobre la Fe o las costumbres»<sup>379</sup>.

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

*Elementos específicos del Humanismo de Cano.* No obstante esa dura crítica a algunos aspectos del Humanismo que se entromete indebidamente en la Teología, hay que afirmar que Cano fue un gran «humanista» de su época. Podremos percibir en este apartado que la Teología de Cano no se puede entender en absoluto sin las importantes aportaciones de la corriente humanista que contribuyen de manera esencial a la verdadera renovación de la Teología de la época moderna. Pero, al mismo tiempo, podremos percibir también que dicha renovación, fecundada por el Humanismo, no se efectúa sin la genialidad y originalidad de unos teólogos de gran talla, que supieron asimilar los aires culturales del momento, pero no de una manera servil o acrítica, sino integrándolos en un conjunto armónico y equilibrado, por tanto evitando algunos peligros y excesos que hubieran esterilizado de raíz esa buena semilla cultural para la reforma teológica que estaba en marcha. El secreto del éxito, indiscutible desde el punto de vista histórico, estuvo a mi juicio en esa prudente unión entre las mejores esencias teológicas medievales y las excelentes aportaciones de la cultura humanista, sin que por ello el producto resultante —la nueva Teología renovada— dejase de ser «verdadera Teología» en el sentido más profundo del término.

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

---

<sup>379</sup> LT, VI,1, 321-322.

Sintéticamente los elementos de la Teología humanista de Cano son los siguientes: 1) Amplia erudición de fuentes y autores clásicos del mundo grecorromano; 2) cuidado esmerado de la forma latina clásica de corte ciceroniano; 3) conocimiento y recurso a las lenguas bíblicas; 4) estilo formal moderno que supera la aridez y sequedad de la estructura escolástica, en favor de una claridad y agilidad estilística mucho más adecuada a los tiempos; 5) Teología positiva que abunda en el recurso primario a las fuentes teológicas críticamente elaboradas; 6) preocupación esencial por el método teológico renovado según las sugerencias de la Lógica humanista (aproximación Dialéctica-Retórica), dando lugar a una elaborada teoría de los «loci theologici»; 7) presencia de un auténtico sentido crítico histórico en todo el trabajo teológico<sup>380</sup>.

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

Pero no interesa tanto la cantidad como la cualidad. No ¿quienes cita? sino ¿cómo cita? ¿cómo o hasta que punto influye el humanismo clásico en Cano? Al hablar de las malas traducciones de la Escritura, por ejemplo, invoca aquel precepto horaciano (*De arte poética*, 133): «Procurarás no verter palabra por palabra, como fiel traductor»; o también a Cicerón: «¿Y cómo es que Cicerón, en el libro tercero *De finibus*, afirma que los traductores poco elegantes suelen traducir el texto palabra a palabra?»<sup>381</sup>. Y sobre el mismo tema: «En efecto, también en la traducción de las Sagradas Escrituras tuvieron en cuenta aquello que fue dicho por Cicerón sobre la norma de la traducción, a saber, que no deben ser contadas las palabras, sino sopesadas, y que se debe poner en correspondencia sentido con sentido de tal manera que, en la medida en que resulte posible y

---

<sup>380</sup> Para una exposición detallada de todos estos puntos vid. Melchor Cano, *De locis theologicis*, traducción española, ed. Juan Belda Plans, BAC, Madrid 2006, *Introducción general histórico-teológica*, ep. 3: "Melchor Cano humanista", pp. 112-135.

<sup>381</sup> LT, II,13, 104-105.

permitido, la inteligencia del lector se vea facilitada también con el abandono, a veces, del cuidado por las palabras»<sup>382</sup>.

Y en otro lugar, hablando del sentido de la Tradición divina, en un momento de su plan de argumentación, utiliza con profusión citas clásicas: «Esa práctica, en efecto, de transmitir algunas cosas a los discípulos no por escrito sino de palabra sabemos que en la Antigüedad también fue observada por los filósofos. Desde luego Pitágoras formó de ese modo a sus discípulos. (...) Galeno afirma que los antiguos físicos conservaron sus artes transmitidas como de mano en mano de los antepasados. Cicerón en *De legibus* piensa que en la República se deben tener en consideración las costumbres y no todo debe ser sancionado por la escritura; y en el mismo libro estima asimismo que los ritos sagrados se conservan mejor en la República, si recibidos de los antepasados se comunicaran sin interrupción en el seno de las familias. César en *De bello galico* escribe que los druidas consideraron sacrílego el confiar a la escritura las reglas de su arte»<sup>383</sup>. Y un poco después: «¿Porqué, como dice Cicerón, se transmiten en la República más fácilmente las costumbres por tradición? Porque si todas las cosas se pusiesen por escrito, resultarían molestas y el código de leyes y de doctrina nos abrumaría por su tamaño y magnitud»<sup>384</sup>.

Otros testimonios de Cicerón: «Los hombres doctos no suelen argumentar lo que está claro y en lo que no hay controversia. Pues —como dice Cicerón (*De natura Deorum*, 3,9)— la evidencia se atenúa con la argumentación»<sup>385</sup>. Asimismo: «Y si parece bien crearemos palabras nuevas, si es preciso. A las cosas nuevas, dice Cicerón, hay que ponerles nombres nuevos»<sup>386</sup>. También: «Pues un dialéctico agudo, como dice Cicerón, tiene que ver no lo que dice cada uno, sino lo que debe decir»<sup>387</sup>. Y refiriéndose a M.F. Quintiliano: «Pues ¿quién soportaría a aquellos que —como dice Quintiliano— mientras zahieren la impericia de los copistas ponen al descubierto la suya? 388.

En multitud de ocasiones utiliza citas de los grandes filósofos griegos: «Además, Platón en la República (2,19) afirma que se ha de luchar con todos los medios para que no se

---

<sup>382</sup> LT, II,14, 110.

<sup>383</sup> LT, III,3, fund.4, 160-161.

<sup>384</sup> LT, III,3, fund.4, 165.

<sup>385</sup> LT, VII,2, 372.

<sup>386</sup> LT, V,3, 261.

<sup>387</sup> LT, V,5, q.2, 279.

<sup>388</sup> LT, II,15, 121.

diga que Dios —siendo como es bueno— es causa de males; de otro modo, Dios entraría en contradicción consigo mismo, mandando creer cosas contrarias a sus leyes»<sup>389</sup>. Y la autoridad de Aristóteles es también utilizada con especial frecuencia; así por ejemplo: «A estos brevemente respondemos que nosotros con frecuencia no seguimos el orden de la naturaleza, sino que tenemos más bien en mente el orden del pensamiento humano. Es de todos conocido lo que Aristóteles siempre aconseja: que vayamos de las cosas más conocidas a aquellas que lo son menos»<sup>390</sup>. «Más aún, las pláticas morales no pueden ser perfectas si se hacen sólo en general y no en particular, como señala Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (2,7)»<sup>391</sup>. Sobre el estilo literario: «Hago uso con gusto de la lengua escolástica sin temer por ello la crítica de los gramáticos. Además, como dice Aristóteles, a veces se deforman asuntos muy importantes con el brillo de las palabras y el adorno de un cuidado excesivo»<sup>392</sup>.

En otros casos alude Cano a ejemplos de la mitología clásica para ornamentar su discurso, como la intrincada dificultad de dilucidar los años del reinado de Josué, dado los frecuentes errores numéricos que la rodean: «Esta argumentación es hasta tal punto difícil y obscura que de ningún modo, o con mucha dificultad, puede refutarse. En efecto, tanto en la Historia sagrada como en la profana han sido alterados tantas veces los números por error de los copistas, que el que quiera restituirlos a su verdadero cómputo no digo yo que anda por lugares arduos y escabrosos, sino que fatalmente entra en un laberinto inextricable de donde no podrá salir ni con el hilo de Teseo»<sup>393</sup>. Es conocido que Teseo fue un héroe griego, hijo de Egeo, quien para matar al Minotauro que vivía en una morada laberíntica, se sirvió de un ovillo de hilo para guiar sus pasos y poder salir luego con éxito de los oscuros laberintos de aquella mansión<sup>394</sup>.

Otro caso interesante de lo mismo. Habla Cano de la objeción de que los filósofos han sido siempre embaucadores y detractores de la doctrina cristiana, por tanto no se les deberá dar crédito en Teología. «En estos y otros argumentos parecidos se fundamenta aquel viejo error que, enterrado ya hace tiempo y sin ninguna base, intentó resucitar Lutero para así condenar a renglón seguido a los demás escolásticos y, sobre todo, a Santo Tomás, como si hubiera sido responsable de la preponderancia de Aristóteles,

---

<sup>389</sup> LT, II,4, ad 6, 20.

<sup>390</sup> LT, VI,2, 322.

<sup>391</sup> LT, VIII,6, 427.

<sup>392</sup> LT, VIII,7, 430.

<sup>393</sup> LT, XI,5, ad 12, 50.

<sup>394</sup> Cfr J. HUMBERT, *Mitología griega y Romana*<sup>7</sup>, ed. Gili, Barcelona 1972, pp. 154-155.

devastador de la sana doctrina, así se expresa contra Latomo. Sin duda, a ejemplo de Domiciano, cree que los filósofos deben ser expulsados no solo de la Urbe, sino del Orbe»<sup>395</sup>. Evidentemente con esta referencia al mundo Clásico Antiguo alude Cano al edicto por el que el emperador Domiciano (93-96) inició la persecución de los cristianos, no solo en Roma sino en todo el Imperio.

Hemos procurado espigar solo algunos ejemplos significativos del tema que nos ocupa, pero sería superfluo insistir más en ello; las citas podrían multiplicarse hasta el infinito. Basta leer con detenimiento el tratado *De locis* para percatarse de la admirable cultura clásica de Cano, así como de la habilidad y buen tino con que la maneja para dar lustre a la labor teológica, de tal manera que podría afirmarse que constituye una cima señera del Humanismo renacentista español.

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

Podríamos decir que Cano ha leído y conoce perfectamente a Erasmo; es más, la mayor parte de las críticas que opone a la corriente humanista en Teología van dirigidas con enorme intención contra las opiniones y posturas de Erasmo. En todas sus obras, pero especialmente en el *De locis theologicis*, le cita explícitamente en bastantes ocasiones<sup>396</sup>. Pero leyendo un poco entre líneas se descubren un número mucho mayor de alusiones indirectas, esto es, sin citar expresamente el nombre, en las que se refiere a un cierto personaje del mundo humanista taimado, burlón y ambiguo, que el lector versado no puede dejar de referir a Erasmo.

Podemos hacer aquí un breve repaso sobre la cuestión en base al material de que disponemos. De las frecuentes ocasiones en que alude a las opiniones o actitudes de Erasmo, en algunos casos, los menos, es para señalar sus aportaciones positivas en Teología<sup>397</sup>. Pero en la mayoría de las citas es para señalar sus graves deficiencias en materia escriturística e histórica: temas relativos al canon bíblico, o a la interpretación de determinados

---

<sup>395</sup> LT, X,2, arg.3, 464.

<sup>396</sup> Hemos controlado sobre temas de importancia unas 20 citas en el *De locis*.

<sup>397</sup> Por ejemplo alude a su *Novum instrumentum* en dos ocasiones: una para decir que sería muy útil de no ser porque está salpicado de errores de contenido; y otra para señalar simplemente que lo ha usado; cfr LT, II, 15, 117; y LT, XI,5, ad 12, 56.

pasajes; o a errores concretos en relación a historias determinadas; y asimismo en materia más propiamente dogmática y metodológica, como por ejemplo en referencia a carencias de cierta entidad: la Biblia como fuente única de Revelación; los criterios de interpretación individual y solo según criterios filológicos de la Escritura; la negación taxativa de la infalibilidad del Romano Pontífice; el carácter relativo de la autoridad de los Santos Padres o de los Concilios; el rechazo de la razón filosófica en Teología; el origen humano-eclesiástico de la confesión auricular de los pecados y por tanto su carácter superfluo (no necesario), entre otros puntos. Aparte, naturalmente, de las dudas y ambigüedades, que ya señaló Vitoria, sobre la divinidad de Jesucristo y el Espíritu Santo.

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

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Melchor Cano

AQUILINA, A.S. : *De progressu dogmatis secundum Melchoris Cani doctrinam*, Nápoles 1963

BARUZI, J.: *Un moment de la lutte contre le Protestantisme et l'Illuminisme en Espagne au XVI siècle. Les «Comentarios» du B. Carranza et la censure de M. Cano*, Paris 1928, *Congrés d'Histoire du Christianisme, Jubilé Alfred Loisy*, 3 (1927) 153-168

BELDA PLANS, J. *Melchor Cano, De locis theologicis*, (traducción española), ed. Juan Belda Plans, BAC, Madrid 2006

———: *Magisterium Ecclesiae y Sensus fidelium según M. Cano*, en «*Excerptae e Dissertationibus in Sacra Theologia*», vol. II, n. 5, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona 1978

———: *La infalibilidad «ex cathedra» del Romano Pontífice según Melchor Cano*, *ScrTh* 10/2 (1978) 519-575

———: *Estructura lógico-formal del método teológico según Melchor Cano*, en *El Método en Teología*, I Simposio de Teología Histórica, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1981, p. 283-288

———: *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los Comentarios a la Suma*, Eunsa, Pamplona 1982

———: *La autoridad del Romano Pontífice según Melchor Cano*, en *los Comentarios inéditos a la II-II*, *ScrTh* 14/1 (1982) 62-102

———: *Melchor Cano. La Relección «De Sacramentis in genere»*, en P. RODRÍGUEZ (DIR.), *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos*, Eunsa, Pamplona 1983, p. 651-661

BELDA PLANS, M.: *La autoridad del Romano Pontífice según Melchor Cano*, en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia X*, 415-484, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona 1986

BELTRÁN DE HEREDIA, V.: *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca*, *CTom* 48 (1933) 178-208

———: *Cano (Melchior)*, *Dictionnaire de Spiritualité*, 2 (1953) 73-76

———: *Un estudio histórico sobre Melchor Cano*, *CTom* 87 (1960) 651-657

———: *Melchor Cano. La victoria de sí mismo*, Beltrán de Heredia (ed.), *Tratados Espirituales*, BAC, Madrid 1962

BEUMER, J.: *Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der Loci theologici des Melchior Cano*, Schol. 29 (1954) 53-72

BIONDI, A.: *L'autorità della storia profana (De humanae historiae auctoritate) di Melchior Cano*, Turin 1973

CABALLERO, F.: *Vida del Ilmo. Sr. D. Fray Melchor Cano*, Madrid 1871; edic. facsimilar Olcades, Tarancón 1980

CASADO, F.: *La virtud de la Esperanza en Melchor Cano*, Roma 1969

———: *En torno a la génesis del De locis theologicis de Melchor Cano*, RET 32 (1972) 55-81

CHENU, M.-D.: *Les lieux théologiques chez Melchior Cano*, en *Le déplacement de la théologie*, Paris 1977, 45-50

DIEKAMP, F.: *Melchor Cano et la conclusion theologique*, Roma 1925

———: *Melchioris Cani de contritione et attritione doctrina*, Xenia Thomistica 3 (1925) 423-440

ELORDUY, E.: *Dos problemas morales en Cano y Suárez (En el IV centenario de la muerte de Melchor Cano)*, EE 36 (1961) 21-33

FRAILE, G.: *La Filosofía como lugar teológico*, EstFil 12 (1963) 511-520

GARCÍA EXTREMEÑO, C.: *El sentido de la Fe, criterio de la Tradición*, CTom 87 (1960) 569-605

GARDEIL, A.: *La notion du lieu theologique*, RSPTh 2 (1908) 51-73; 245-276; 484-505

———: *Lieux Théologiques*, DThC 9 (1926) 712-747

GIERATHS, G.: *Melchior Cano und die Geschichtswissenschaft*, FZPhTh 9 (1962) 3-29

GONZÁLEZ, E.: *Teología y Tradición en Melchor Cano*, Salm. 10 (1963) 135-160

GONZÁLEZ, R.: *La doctrina de Melchor Cano en su «Relectio de Sacramentis» y la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos*, RET 5 (1945) 477-495

GONZÁLEZ NOVALÍN, J. L.: *El Inquisidor General Fernando de Valdés. Su vida y su obra*, Universidad de Oviedo, Oviedo 1968

GUTIÉRREZ, G.: *Melchor Cano en el cuarto Centenario de su muerte*, EstFil 9 (1960) 499-505

———: *Españoles en Trento*, CSIC, Valladolid 1951

HALMER, N.M.: *Der opfercharakter der heiligen Messe nach Dominikus Soto und Melchior Cano*, DT 22 (1944) 31-50

HERNÁNDEZ MARTÍN, R.: *Cano (Melchor)*, DHEE 1 (1972) 333-334

HORST, U.: *Das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Melchior Cano*, TThZ 69 (1960) 207-223

———: *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I Vatikanischen Konzil*, Mainz 1982, 5-28

———: *Melchior Cano (1509-1560)*, en E. Iserloh (dir.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, vol. 3, p. 76-87, Münster 1986

HOURLCADE, H.: *De Melchior Cano au R.P. Gardeil*, BLE 2 (1910) 239-244

HUERGA, A.: *In Melchior Cani De locis theologicis opus, scholia historiam spiritualitatis spectantia*, Ang. 39 (1961) 20-55

JACQUIN, M.: *Melchior Cano et la thèologie moderne*, Rev. Scienc. Philosoph. Theol. 9 (1920) 121-141

JERICÓ BERMEJO, I.: *Regula fidei et veritas fidei catholicae. El artículo de Fe según Melchior Cano*, ScrVict 30 (1983) 277-315

KLINGER, E.: *Eklesilogie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2 Vatikanischen Konzil*, Freiburg 1978

KÖRNER, B.: *Melchor Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994

LANG, A.: *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925

———: *Cano (Melchior)*, LThK 2 (1931) 731-732

LEVASSEUR, J-M.: *Le lieu theologique «Histoire»*, Trois Rivieres 1960

LISO, S. DI: *Melchor Cano e i Loci theologici*, en A. Lamacchia (dir.), *La filosofia nel «Siglo de Oro»*. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo, Bari 1995, pp. 119-167

LOHR, CH.:

*Modelle für die Überlieferung theologischer Doktrin: von Thomas von Aquin bis Melchior Cano*, en W. Löser/ K. Lehmann/ M. Lutz-Bachmann (dirs.), *Dogmengeschichte und Katholische Theologie*, Würzburg 1985, 148-167

LUBIK, A.: *De conclusionibus theologicis ad mentem Melchioris Cani*, Antonianum 36 (1961) 29-68; 173-198

MANDONNET, P.: *Cano (Melchior)*, DThC 2 (1923) 1537-1540

MANUBENS, R.: *Un nuevo códice manuscrito del Comentario a la Secunda Secundae de Santo Tomás, de Melchor Cano*, Las Ciencias 2 (1943) 386-394

Fundación Ignacio Larramendi

- MARCOTTE, E.: *La nature de la theologie d'apres Melchior Cano*, Ottawa 1949
- MARÍN SOLA, F.: *Melchior Cano et la conclusion theologique*, RThom 25 (1920) 1-13; 101-115
- MARTÍN, R.M.: *Principes de la theologie et lieux theologiques*, RThom 20 (1912) 499-507
- MUÑOZ DELGADO, V.: *Lógica, Ciencia y Humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, RET 38 (1978) 205-271
- PEREÑA VICENTE, L.: *Melchor Cano discípulo de Francisco de Vitoria en Derecho Internacional*, CTom 82 (1955) 463-478
- : *Il diritto di guerra in Melchor Cano, secondo novi documenti inediti*, RIFD 31 (1956) 231-242
- : *Melchor Cano. An ius gentium distinguatur a iure naturali*, AAFV 11 (1956-57) 289-293
- PÉREZ RAMÍREZ, D.: *Melchor Cano y su teoría de la guerra*, AAFV 12 (1958-59) 63-115
- : *Tarancón es la patria de Melchor Cano. Nueva profundización sobre el lugar de nacimiento del teólogo dominico*, Cuenca 23-24 (1984) 95-128
- POPAN, F.: *La crítica histórica según Melchor Cano*, Madrid 1957
- : *Conexión de la Historia con la Teología según Melchor Cano*, VyV 16 (1958) 189-209
- REVUELTA, J.M.: *Cano (Melchor)*, GER 4 (1979) 857-859
- RODRÍGUEZ, V.: *Fe y Teología según Melchor Cano*, CTom 87 (1960) 529-567
- RODRÍGUEZ POMAR, F.: *En torno a la contienda entre Paulo IV y Felipe II*, RF 92 (1930) 231-243; 104 (1934) 71-83; 207-224; 330-343; 108 (1935) 111-122; 226-236; 119 (1940) 48-65; 276-289; 120 (1940) 67-80; 192-204
- SALA BALUST, L.: *Una censura de Melchor Cano y de Domingo de Cuevas sobre algunos escritos del P. Maestro Avila*, Salm. 2 (1955) 677-685
- SANZ Y SANZ, J.: *Melchor Cano. Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y sus escritos*, Monachil-Madrid 1959
- SCOLA, A.: *Chiesa e método teológico in Melchior Cano*, RSLR 9 (1973) 203-234; publicado también posteriormente como *L'involuzione dell'ecclesiologia moderna. Chiesa e método teológico in Melchior Cano*, en «Avvenimento e Tradizione. Questioni di Ecclesiologia», Milano 1987, p. 57-92

SECKLER, M.: *Die Ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit*, en W. Baier (dir.), *Weisheit Gottes-Weisheit der Welt* (FS J. Ratzinger), St. Ottilien 1987, 37-65

———: *Die Theologische Prinzipien und Erkenntnislehre als fundamentaltheologische Aufgabe*, ThQ 168 (1988) 182-193

TAPIA, J.: *Iglesia y Teología en Melchor Cano*, Roma 1989

TELLECHEA IDIGORAS, J.I.: *Bartolomé Carranza. Comentarios sobre el Catechismo Christiano*, 3 vols, BACmaior, Madrid 1972 y 1999

THILS, G.: *El proceso del Arzobispo Carranza*, en J. PÉREZ VILLANUEVA- B. ESCANDELL (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, BAC-CEI, Madrid 1984, vol. 1, 556-598

———: *El arzobispo Carranza y su tiempo*, 2 vols, ed. Guadarrama, Madrid 1968

———: *La nature de la Theologie d'après Melchior Cano*, EThL 26 (1950) 409-414

TSHIBANGÚ, T.: *Melchior Cano et la theologie positive*, EThL 40 (1964) 300-339

———: *Theologie positive et Tehologie speculative*, Louvain 1965

## 2. Escuela de Salamanca

ALDEA-VAQUERO (EDS.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 4 vols., CSIC, Madrid 1972-1987

ANDRÉS MARTÍN, M.: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 4 vols., CSIC, Madrid 1972-1987

———: *Manuscritos teológicos de la Biblioteca Capitulare de Palencia*, AnAn 1 (1953) 477-545.

———: *La Teología Española en el siglo XVI*, 2 vol, BACmaior, Madrid 1976-77

———: *La Escuela Teológica de Salamanca*, en «Tommaso D'Aquino nella Storia del pensiero», *Actas del Congreso Internacional*, Roma-Nápoles 1974, ed. Domenicane Italiane, vol. 2, p. 242-253

———: *Historia de la Teología Española*, 2 vols, FUE, Madrid 1983-87

ARTOLA, A.: *Las aportaciones de la Escuela Salmantina a la Teología de la Inspiración*, ScrVict 17 (1970) 220-236.

AA.VV.: *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Etica en la conquista de América*, CSIC (CHP 25), Madrid 1984

AA.VV.: *Salamanca en el descubrimiento de América*, 8 vols, (SDA), Salamanca 1988-1990

AA.VV.: *Los Dominicos y el Nuevo Mundo* (I Congreso Internacional, Sevilla 21-25 abril de 1987), (DNM), Deimos, Madrid 1990

AA.VV.: *I diritti dell' uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de las Casas* (Congresso internazionale, Pontificia Università S. Tommaso, Roma 4-6 marzo 1985) (CIVLC), Massimo-Milano, Roma 1988

AA.VV.: *La Escuela de Salamanca y el Derecho Internacional en América: del pasado al futuro*, Jornadas Iberoamericanas de la Asociación Española de profesores de Derecho Internacional, Salamanca 1993

BACIERO, C.: *Libertad natural y esclavitud natural en la Escuela de Salamanca*, en *I diritti dell' uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*, Roma 1988, 181-189, en CIVLC; publicado también en *Studium* 25 (1988) 311-323

BARCIA TRELLES, C.: *Interpretación del hecho americano por la España Universitaria del siglo XVI*, Montevideo 1949

BARRIENTOS GARCÍA, J.: *La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres*, CDios 208 (1995) 727-765

———: *Cauces de influencia en Europa (de la Escuela de Salamanca)*, en *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, CSIC (CHP 25), Madrid 1984, p. 457-495

———: *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629)*. I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, Salamanca 1985

———: *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, edic. Escorialenses, Madrid 1996

BELDA PLANS, J.: *La Escuela de Salamanca y la renovación de la Teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid 2000

———: *Teología y Humanismo en la Escuela de Salamanca del siglo XVI*, Actas del III Simposio de Teología Histórica, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1984, 169-174

———: *Hacia una noción crítica de la Escuela de Salamanca*, *Scripta Theologica* 31/2 (1999) 367-411

BELTRÁN DE HEREDIA, V.: *Miscelánea Beltrán de Heredia (colección de artículos sobre Historia de la Teología Española)*, 4 vols. , Salamanca 1972-73)

———: *Los manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina*, en *CTom* 42 (1930) 327-349

— :

———: *Hacia un inventario analítico de manuscritos teológicos de la Escuela Salmantina (siglos XV-XVII) conservados en España y en el extranjero*, RET 3 (1943) 59-88

———: *El convento salmantino de San Esteban en Trento*, CTom 75 (1948) 5-54

BEUCHOT, M.: *La querrela de la conquista: una polémica del siglo XVI*, Méjico 1992

BINDER, K.: *Die Theologenschule von Salamanca und das Aufblühen der Scholastik unter Kaiser Karl V*, Religion, Wissenschaft, Kultur 11 (1960) 221-251

BLÁZQUEZ, J.: *Manuscritos teológicos de la Biblioteca de la Universidad de Madrid*, en RET 27 (1967) 285-300; 32 (1972) 189-207

BOROBIO GARCÍA, D.: *Los teólogos salmantinos ante el problema bautismal en la evangelización de América*, Salm. 33 (1986) 179-206

———: *Teólogos salmantinos e iniciación en la evangelización de América durante el siglo XVI*, en *Salamanca en el Descubrimiento de América*, vol. 3, 7-163, Salamanca 1988

BRAVO NAVARRO, M.: *La Escuela Salmantina de Derecho Internacional, como punto de referencia para el establecimiento de un nuevo orden mundial y regulación del uso y explotación del espacio exterior*, en XXIV Jornadas Iberoamericanas de Derecho Aeronáutico y del Espacio, Univ. de Salamanca (octubre 1994), Madrid 1995, p. 50-91

BRUFAU PRATS, J.: *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, San Esteban, Salamanca 1989

———: *El pensamiento de la Escuela de los teólogos juristas de Salamanca del siglo XVI en la legislación indiana*, EstMis 7-8 (1987) 9-47

———: *Revisión de la primera generación de la Escuela de Salamanca*, en *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, CSIC (CHP 25), Madrid 1984, 383-412

———: *La doctrina iusnaturalista de la Escuela de Salamanca y su proyección en el Nuevo Mundo*, en *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, p. 171-176

CANAL, M.: *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, por el card. F. Ehrle, en Ang. 8 (1931) 527-542

CARRO, V.: *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca 1951

CEREZO, P. : *Influencia de la Escuela de Salamanca en el pensamiento universitario americano*, en *Francisco de Vitoria. La ética en la conquista de América*, CSIC (CHP 25), Madrid 1984, p. 551-596

———: *El pensamiento americano de un discípulo de Vitoria: Alonso de Vera Cruz*, CIVLC, Roma 1988, 255-272

COLUNGA, E.: *Intelectualistas y místicos en la Teología Española del siglo XVI*, CTom 10 (1914-15) 223-242

CUERVO, M.: *Los Teólogos de la Escuela Salmantina en las discusiones del Concilio de Trento sobre el Sacrificio de la Cena*, Salamanca 1948; y en CTom 74 (1949) 5-47

DELGADO DE HOYOS, F.: *Apuntes para la historia de la Escuela de Salamanca*, AnAn 32 (1985) 387-412

DEURINGER, K.: *Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca*, Freiburg 1959

DOMÍNGUEZ CARRETERO, E.: *La Escuela Teológica Agustiniiana de Salamanca*, CDios 168 (1956) 638-685

DOMÍNGUEZ REBOIRAS, F.: *Die Schule von Salamanca. Eine kritische Ortsbestimmung, en Von der Suche nach Gott* (FS für Helmut Riedlinger), M. Schmidt-F. Domínguez (ed.), Stuttgart 1998, p. 463-487

EHRLE, F.: *Die vaticanischen Handschriften der Salmantizenser Theologen des sechszehnten Jahrhunderts (von Vitoria bis Báñez). Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Scholastik*, Der Katholik 64 (1884) 495-522; 632-654; 65 (1885) 85-107; 161-183; 405-424; 503-522. Edición española (corregida y aumentada por el autor): *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, EE 8 (1929) 145-172; 289-331; 433-455; 9 (1930) 145-187

ESPERABÉ ARTEAGA, E.: *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, Salamanca 1914-1917, 2 vols

FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, J.A.: *El Estado, la Guerra y la Paz. El pensamiento político español en el Renacimiento (1516-1559)*, Akal, Madrid 1988

FOLGADO, A.: *Los tratados «De legibus» y «De Iustitia et Iure» en los autores españoles de los siglos XVI y primera mitad del XVII*, CDios 172 (1959) 275-302

GARCÍA VILLOSLADA, R. :  
*La reforma española en Trento*, EE 39 (1964) 69-92; 147-173; 320-340

GÓMEZ PÉREZ, J.: *Manuscritos españoles en la Biblioteca Nacional Central de Roma*, Madrid 1956

GONZÁLEZ RIVAS, S.: *Manuscritos teológicos postridentinos del Archivo de Santa Cruz de Valladolid*, ATG 7 (1944) 5-22

———: *Los teólogos salmantinos en Trento*, Las Ciencias 11 (1946) 115-138

———: *Los teólogos salmantinos y el Decreto de la Justificación*, EE 21 (1947) 147-170

GRICE-HUTCHINSON, M.: *The School of Salamanca. Readings in Spanish monetary theory*, Oxford 1952

———: *El concepto de la Escuela de Salamanca: sus orígenes y su desarrollo*, en «*Ensayos sobre historia del pensamiento económico en España*», Alianza Univ., Madrid 1995, p. 67-73

———: *Contribuciones de la Escuela de Salamanca a la teoría monetaria como resultado del descubrimiento de América*, en VV.AA., «*Ensayos sobre el pensamiento económico en España*», p. 41-65

GRUNERT, F.-SEELMANN, K. (dirs.): *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, (NSSS), ed. Niemeyer, Tübinga 2000

GUY, A. : *L'École de Salamanque*, en «*Memoires de l'Academie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse*», Toulouse 1982, pp. 119-128

HAMILTON, B.: *Political thought in sixteenthcentury Spain. A study of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suárez y Molina*, Clarendon Press, Cambridge 1963

HERNÁNDEZ MARTÍN, R.: *La Escuela dominicana de Salamanca ante el Descubrimiento de América*, en *Los Dominicos y el Nuevo Mundo* (Congreso Internacional, Sevilla 21-25 abril 1987), ed. Deimos, Madrid 1990, 101-132

———: *Doctrina americanista de los teólogos de San Esteban*, en *Salamanca en el Descubrimiento de América*, vol. 4 (Humanismo Cristiano), p. 246-ss, Salamanca 1989

HÖFFNER, J.: *Kolonialismus und Evangelium Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1947; trad. castellana *La Ética Colonial Española del siglo de Oro*, Madrid 1957

HORST, U.: *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Kajetan bis Billuart*, Mainz 1978

IBAÑEZ ARANA, A.: *La doctrina sobre la Tradición en la Escuela Salmantina*, Vitoria 1967

JERICÓ BERMEJO, I.: *De «Articulus fidei» hacia «Dogma fidei». El camino entre la doctrina y verdad de Fe Católicas en la Escuela de Salamanca (1926-1584)*, Vitoria 1981

———: *La infalibilidad en costumbres: enseñanza manuscrita de la Escuela de Salamanca*, Burg. 35 (1994) 147-185

———: *Pertenecer a la Iglesia y ser miembro de ella: la importancia de la Fe y del Bautismo según la Escuela de Salamanca*, CTom 122 (1995) 531-575

———: *Sobre la permanencia perpetua de la Fe y de la Caridad en la Iglesia. La indefectibilidad según la Escuela de Salamanca*, ATG 58 (1995) 95-211

LAMACCHIA, A. (DIR.): *La filosofía nel «Siglo de Oro». Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Levante ed., Bari 1995

LANG, A.: *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik*, DT (Frei.) 22 (1944) 257-290

———: *Theologische Erkenntnis und Methodenlehre*, LThK 3 (1959), 1003-1012

LOHR, CH.: *Modelle für die Überlieferung theologischer Doktrin: von Thomas von Aquin bis Melchior Cano*, en W. Löser/ K. Lehmann/ M. Lutz-Bachmann (dirs.), *Dogmengeschichte und Katholische Theologie*, Würzburg 1985, 148-167

LLANO, A.: *La obligatoriedad del Derecho Natural en los catedráticos salmantinos del siglo XVI*, Madrid 1965

MARCOS RODRÍGUEZ, F.: *Los manuscritos pretridentinos hispanos de ciencias sagradas en la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, RHCEE (Salamanca 1971), vol. 2, 260-481

MARTÍN DE LA HOZ, J.C.: *Las Relecciones teológicas en la Universidad de Salamanca. Siglo XVI*, ArDom 14 (1993) 149-194

MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, L.: *Sacra Doctrina y progreso dogmático en los «Reportata» inéditos de Juan de Guevara, dentro del marco de la Escuela de Salamanca*, Eset, Vitoria 1967

———: *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, vol. 2, Granada 1973

———: *Hitos sapienciales como factores de progreso teológico y dogmático en la Escuela de Salamanca*, en *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, vol. 2, Granada 1973, p. 459-480. Publicado también en Burg. 10 (1969) 219-238

MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 vols, BAC, Madrid 41986-87

MOORE, E.: *Principios constitutivos de la materia leve (textos inéditos de la Escuela Salmantina)*, ATG 18 (1955) 5-62; 165-232

———: *Manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla*, ATG 26 (1963) 183-191

MORI, E.G. : *Il motivo della fede da Gaetano a Suárez*, Roma 1953

MUÑOZ DELGADO, V.: *Lógica, Ciencia y Humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, RET 38 (1978) 205-271

———: *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)*, ed. Rev. Estudios (Monasterio de Poyo), Madrid 1964

O'MEARA, T.: *The Dominican School of Salamanca and the spanish conquest of America: some bibliographical notes*, Thom. 56 (1992) 555-582

———: *The School of Thomism at Salamanca and the presence of Grace in the Americas*, Ang. 71 (1994) 321-370

PEINADO, M.: *La voluntariedad del pecado original en los teólogos del siglo XVI*, ATG 8 (1945) 9-56

PELSTER, F.: *Zur Geschichte der Schule von Salamanca*, Gr. 12 (1931) 303-313

PEREÑA VICENTE, L.: *La Universidad de Salamanca forja del pensamiento político español en el siglo XVI*, Salamanca 1954

———: *La Escuela de Salamanca y la duda indiana, en Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, CSIC (CHP 25), Madrid 1984, p. 291-344

———: *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Salamanca 1986

———: *La Escuela de Salamanca, reto y esperanza de América*, Salamanca 1990

———: *La idea de justicia en la conquista de América*, Madrid 1992

PÉREZ GOYENA, A.: *Las Escuelas Teológicas españolas*, RF 47 (1917) 11-25; 65 (1923) 57-64. 215-235; 67 (1923) 434-451; 68 (1924) 273-289; 69 (1924) 48-58; 83 (1928) 324-337

PIÑEROS, F. : *Bibliografía de la Escuela de Salamanca (primer período). Orientaciones para su estudio*, Pamplona-Bogotá 1983

POZO, C.: *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid 1959

———: *Fuentes para la historia del Método Teológico en la Escuela de Salamanca*, vol. 1, Granada 1962

———: *Salmantizenser*, LThK 9 (1964) 268-269

———: *Teología española postridentina del siglo XVI. Estado actual de la investigación de fuentes para su estudio*, ATG 29 (1966) 87-124

POZO ABEJÓN, G. DEL: *Lex evangelica. Estudio histórico-sistemático del paso de la concepción tomista a la suareciana*, Granada 1988

RIVERA VENTOSA, E.: *Lo vivo y lo muerto del pensamiento hispánico ante el problema de América*, NatGrac 41 (1994) 103-124

RIUS SERRA: *Manuscritos españoles en Bibliotecas extranjeras. La Biblioteca Angélica de Roma*, HispSac 1 (1948) 205-ss

RODRÍGUEZ CRUZ, A. M<sup>a</sup>: *Dominicos en la Universidad de Salamanca*, ArDom 5 (1984) 91-118; 6 (1985) 5-22; 7 (1986) 49-58

———: *Salmantica docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, vol. 1, Universidad de Salamanca, Salamanca 1977

ROUCO VARELA, A. M<sup>a</sup>: *Staat und Kirche im Spanien des 16. Jahrhunderts*, München 1965

RUMMEL, E.: *The Humanist-Scholastic debate in the Renaissance and Reformation*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Massachusetts) 1995

SÁNCHEZ ARJONA, F.: *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Roma 1969

SARMIENTO, A.: *Los poderes sacerdotales del Papa. Estudio de la Escuela de Salamanca*, TeSa, Burgos 1982, vol. 14, 241-342

SOLANA, M.: *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII*, Madrid 1928

STEGMÜLLER, F.: *Zur Literaturgeschichte der Salmantizenser Schule*, ThRv 29 (1930) 55-59

———: *Die spanischen Handschriften der Salmantiner Theologen*, ThRv 30 (1931) 361-365

———: *Gratia sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantizenserschule*, en M. Grabmann-J. Mausbach (ed.), *Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500*, Köln 1930, 395-409

———: *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela de Salamanca*, Barcelona 1934

———: *Spanische und portugiesische Theologie in englischen Bibliotheken*, SFGG 5 (1935) 372-89

TERNUS, J.: *Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina*, Paderborn 1930

THILS, G.: *L'infailibilité du peuple chrétien «in credendo» (Notes de théologie posttridentine)*, París-Louvain 1963

TORRES, B.: *Los maestros de Salamanca del siglo XVI ante el problema del sobrenatural (Vitoria 1526-Báñez 1604)*, Méjico 1959

URDANOZ, T.: *La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la Escuela de Salamanca*, CTom 59 (1940) 398-414; 529-553; 60 (1941) 109-134; 61 (1941) 83-107

———: *La Teología del acto sobrenatural en la Escuela de Salamanca*, CTom 62 (1942) 121-145; 63 (1942) 5-29

VEREECKE, L.: *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso di Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna*, Milán 1990

VIGO, A. DEL: *Cambistas, Mercaderes y Banqueros en el Siglo de Oro Español*, Madrid 1997

VOOGHT, P.: *Remarques sur l'évolution du probleme «Ecriture-Tradition» chez les thèologiens de Salamanque*, Ist. 9 (1963) 279-304