

DOMINGO DE SOTO Y LA DEFENSA DE LA TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA EN TRENTO

JUAN BELDA PLANS

SUMARIO: 1. *Los debates tridentinos en torno a la lectio bíblica.* 2. *La Teología Humanista y el valor de las lenguas bíblicas.* 3. *La renovación de la Teología Escolástica.* 4. *Defensa de la Teología Escolástica.* 5. *Orientación práctica y viva de la Teología Escolástica.* 6. *Teología Escolástica y Apología de la Fe.* 7. *El rechazo de la Teología Escolástica y los errores luteranos.* 8. *Conclusión.*

El maestro Domingo de Soto fue, sin duda, uno de los más egregios representantes del renacimiento teológico español del siglo XVI. Junto con Vitoria y Melchor Cano forma el trío de grandes teólogos fundadores, que formaron la así llamada *Escuela de Salamanca* en la cual se renovó admirablemente la Teología Escolástica dando frutos abundantes.

Según los estudios más fiables Soto nació en Segovia en el año 1495: estamos pues en el año de su quinto centenario¹. Este trabajo quiere sumarse a la celebración de dicho centenario y honrar así, aunque sea pobremente, la memoria de tan insigne teólogo español.

Nos ha parecido interesante escoger el tema propuesto por varios motivos. Primero por el interés mismo de la cuestión: a Soto debemos el haber evitado la descalificación formal de la Teología Escolástica en los umbrales mismos de Trento, prestando así un evidente servicio a la Iglesia y al Concilio mismo, que tanto se serviría

1. Cfr V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca 1960, p. 11.

de ella para resolver las graves cuestiones planteadas. Segundo porque faltan aún aportaciones significativas para conocer bien el desarrollo de la controversia (si así la podemos llamar), entre humanistas y escolásticos, como hemos de ver enseguida.

En efecto, es conocida la discusión en el seno de los debates tridentinos entre el Abad Isidoro Clario y Domingo de Soto sobre la *lectio bíblica* y la *lectio scholástica* en relación a la formación de los sacerdotes (abril-mayo de 1546). Pero las fuentes conciliares que recogen dicho debate son muy escuetas, y sobre todo en lo referente a Soto no del todo fiables, según parece². Tampoco se encuentran datos significativos en otras fuentes extraconciliares (embajadores, cronistas varios, etc). Así la actuación de Soto queda un tanto velada, cuando se estaba cuestionando el ser o no ser de la Teología Escolástica en Trento.

Existe una filente de algún modo extraconciliar pero muy ligada al propio Concilio que nos parece del mayor interés para aportar luces en este interesante debate: se trata del *Praefatio* a la obra *De natura et gratia*, del propio Soto, publicada a los pocos meses de las discusiones conciliares citadas; esto es en Venecia en 1547. Como es conocido esta obra la dedicó Soto a los Padres conciliares y versa sobre los decretos tridentinos recién aprobados sobre el pecado original y la justificación.

Esta pieza literaria es, según todos los indicios, un resumen del amplio discurso de Soto en la Congregación General del 20 de mayo

2. Cfr V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Semblanza del gran teólogo y eminente jurista Domingo de Soto*, en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, Salamanca 1972, vol II, p. 186-ss. Afirma, por ejemplo, «Las actas y diarios del Concilio, las fuentes más autorizadas para conocer la marcha de las cosas, distan mucho de ser reflejo fiel de lo que allí sucedió con respecto a nuestro teólogo. El autor de ambos, italiano humanista (Massarelli), y como tal doblemente prevenido contra quien además de español e imperial, era encarnación viva de la teología escolástica, procura hacerle el vacío, registrando sus intervenciones escuetamente, y a veces, sobre todo en los diarios, tergiversando los hechos», p. 186. Un ejemplo clamoroso de esto es la brevísima referencia de Massarelli a una importante intervención de Soto en el aula conciliar sobre la Justificación, que duró hora y media; es un hecho tan extraño que el mismo editor goerresiano, Ehse, llama la atención sobre ello: cfr V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto*, o. c., p. 161-162 y nt. 101.

de 1546, en donde llegó a su punto álgido la discusión³. Lógicamente será nuestro principal punto de referencia.

El citado *Praefatio* es un magnífico alegato en favor de la Teología Escolástica, en un clima de controversia antiprotestante y de ataque generalizado contra la venerable, y presuntamente decadente, Teología Escolástica. Dirigido a un público selecto y entendido, está escrito en un bello latín clásico de acuerdo con el clima humanista de la época. Dentro de su género literario es más bien extenso, y lo que tendría que ser simplemente una presentación de la obra *De natura et gratia*, se transforma por momentos en un discurso sobre la naturaleza y el valor de la Teología Escolástica del mayor interés, sobre todo si lo situamos en sus coordenadas históricas concretas.

No obstante es necesariamente escueto y muchos puntos quedan sólo esbozados, dando por supuesto un amplio conocimiento de los temas por parte de los oyentes. Para entender mejor el alcance y significado de algunas cuestiones se echa en falta desarrollos más amplios. Por esta razón en nuestro trabajo acudiremos en ocasiones a la ayuda de otro gran teólogo contemporáneo de Soto y de su misma escuela: Melchor Cano (1509-1560), el cual en su famoso tratado de *De locis theologicis* expone con más detalle muchos de los temas aquí tratados.

1. Los debates tridentinos en torno a la lectio bíblica

Cuando el 8 de abril de 1546 tuvo lugar la Sesión IV de Trento hubo dos artículos de reforma que no pudieron ser incluidos en dicha sesión por estar los pareceres divididos: eran los que trataban de la *lectio bíblica* y la *predicación*.

El fin que se pretendía al tratar estas delicadas cuestiones era en el fondo la elevación del nivel de formación teológica del clero, que era bajo por lo general. Si ello se conseguía la predicación sería más adecuada.

3. Así opina, por ejemplo, C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, CSIC, Valladolid 1951, p. 332, nt. 674. Cfr. también A. LANG, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Munich 1925, p. 53, y nt. 113.

El camino que se proponía para tal fin estaba en la línea del programa de reforma del humanismo cristiano: el retorno a las fuentes de la Palabra de Dios, esto es, a la Sagrada Escritura. De ahí que a la hora de pensar en los medios concretos se puso sobre la mesa la necesidad de establecer la *lectio bíblica* (una especie de cátedra de Sda. Escritura) en el plan de los estudios teológicos de los clérigos.

Las discusiones acerca de esta cuestión fueron laboriosas: duraron desde abril hasta mitad de junio de 1546. ¿Por qué tanto tiempo para una materia de por sí sencilla? Aparte de otros aspectos que enmarañaron la cuestión, la temática derivó en una acalorada discusión sobre la prioridad en las lecciones teológicas entre la *lectio bíblica* y la *lectio scholástica*, sobre todo en los monasterios y conventos. ¿Debía concederse primacía a la *lectio bíblica*? ¿Era conveniente suprimir la *lectio scholástica*?, o también ¿debía dejarse libertad para elegir una u otra, o incluso tener las dos en pacífica convivencia?

Es bien conocido que en el Concilio, sobre todo en los inicios, predominaba un ambiente humanista, en la línea del humanismo cristiano reformista de los círculos romanos (Cervini, Sadoletto, Pole, etc). Algunos de sus representantes más significativos estaban presentes en Trento, nada menos que como legados papales (como Cervini o Pole).

Ya desde los primeros debates se había puesto de manifiesto la fuerza de las tendencias progresistas de reforma de cuño humanístico. Lo que se proyectaba era ni más ni menos que una revolución de los estudios teológicos en línea humanista. La medida concreta que se intentaba tomar era erigir o restaurar, según los casos, los lectorados de Sagrada Escritura previstos ya por el Concilio Lateranense IV⁴.

Había pues dos partidos claramente enfrentados: por un lado el italiano-humanista, y por otro el universitario-escolástico. Y, en el fondo, detrás de la cuestión discutida sobre la *lectio bíblica* lo que se debatía eran dos concepciones antitéticas de la teología: como estudio directo de la Sagrada Escritura según el método crítico-

4. Cfr. H. JEDÍN, *Historia del Concilio de Trento*, Eunsá, Pamplona 1972, vol. 2, p. 123.

filológico; o como ciencia sistemática y deductiva según el método escolástico tradicional. Ambas tendencias chocaban y además estaban equilibradas en cuanto a sus seguidores.

El punto álgido de la discusión tuvo lugar en la Congregación General del 20 de mayo de 1546. En opinión del secretario Massarelli tuvo tan alto nivel que la calificó de «*la más digna y sabia*» de todas las habidas hasta entonces. Según Jedin esta Congregación es del más alto interés dentro de la historia de la cultura, pues puso de manifiesto los motivos humanísticos que actuaron durante todo el debate acerca del estudio teológico. Aparentemente sólo giraba en torno a cuestiones de importancia secundaria, es decir, si en los monasterios de las antiguas Ordenes religiosas debían instaurarse lecciones bíblicas, o si en las casas de estudio de los Mendicantes debían ocupar el primer puesto dichas lecciones bíblicas o no. Pero en realidad lo que estaba en discusión era el valor y la vigencia actual de la Teología Escolástica⁵.

Intervino Isidoro Clario, abad del monasterio de Pontida (junto a Bérgamo)⁶, abogando por las lecciones bíblicas en los monasterios, pero al mismo tiempo rechazaba el estudio de la Escolástica porque se prestaba a discordias.

Contestó Domingo de Soto con un discurso en defensa de la Escolástica; según él era imprescindible para la controversia teológica⁷; acerca del lugar que hubiera de ocupar entre las lecciones teo-

5. Cfr. H. JEDÍN, *Ibidem*, vol 2, p. 137.

6. Isidoro Chiari (*Clarius*) (1495-1555), OSB, cuyo nombre original era Taddeo Cuchi, fué el representante de la tendencia bíblica humanista. Era autor de una versión de la *Vulgata* corregida según los textos originales (1542), que fue objeto de las críticas de Melchor Cano, quien le acusó de fraude, pues en realidad había presentado un texto nuevo y original, no una corrección; cfr. *De locis theologicis*, I, cap. 13, p. 104. Usaremos la edición de H. Serry, madrid 1792; en adelante *LT* para citar esta obras..

7. En su obra *De locis theologicis* M. Cano recoge una interesante alusión a esta materia: «En el Concilio de Trento una persona elocuente y de fácil palabra pero poco teólogo, dijo que quería persuadir a los oyentes de que frente a los herejes, especialmente los luteranos, no era de gran utilidad la disputa escolástica, sino que más bien debía discutirse con ellos a la manera retórica (more oratorio), dado que a nuestra resulta espinosa y muy molesta», *LT*, XII, cap. 10, p. 206. A continuación defiende la eficacia de la teología escolástica en la controversia luterana. Fácilmente se aprecia por donde discurría la tendencia humanista en el Concilio.

lógicas, debía dejarse a las constituciones vigentes de las Ordenes (con lo que se aseguraba su actual primacía sobre la lección bíblica).

Este discurso fundamental no fue reseñado por el secretario Massarelli; sólo poseemos una breve reseña de Severoli, otro de los cronistas tridentinos⁸. La sustancia de dicha intervención de Soto es la que se encuentra recogida en el *Praefatio* de su obra *De natura et gratia*, como veremos.

En Clario y Soto chocaban las dos tendencias presentes en el Concilio: el humanismo cristiano y la escolástica renovada. En el debate se manifestó que por el momento ambas estaban equilibradas de fuerzas. Eran partidarios de la primera el obispo de Cava, Fano y Bertinoro, dos obispos dominicanos, etc. Partidarios de la segunda eran entre las filas de los mendicantes Bitonto y Pelargo; y además muchos prelados que habían pisado el terreno de la controversia teológica con los luteranos: R. Wauchope, arzobispo de Armagh, F. Mignanelli, obispo de Lucerna, G. Florimonte, obispo de Aquino, entre otros⁹.

Al cabo de diversos avatares y circunstancias se aprobó el Decreto de Reforma *Super lectione (bíblica) et praedicatione*, en la Sesión V del 17 de junio de 1546. El Concilio no entró en el fondo de la cuestión (primacía de la *lectio bíblica* o supresión de la *lectio scholástica*), dejando abierta la discusión. Se limitó a lo largo de ocho puntos a imponer a todos la *lectio bíblica* mandando se estableciesen cátedras de Biblia en Catedrales y Colegiatas, así como en Monasterios y Conventos de regulares. Respecto a las Universidades establece que se instituyan dichas cátedras donde no las haya, y si las hubiere habido y fueron abandonadas que se restituyan¹⁰.

Así pues el Concilio no menciona para nada la *lectio scholastica*, tan denostada en este momento, sino que solamente añade la *bíblica*. Este fue el primer intento, y el único coronado de cierto éxito, de llevar la reforma de la Iglesia por las vías del programa del humanismo cristiano. En efecto, el empeño de asegurar a la Sagrada

8. Cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto, o. c.*, p. 145.

9. Cfr. H. JEDÍN, *Historia del Concilio de Trento*, vol. 2, p. 138-9.

10. Cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Inst. per le Scien. Religiose, 3ª de., Bologna 1973, p. 667.

Escritura un puesto importante en la enseñanza teológica, como medio para elevar la formación del clero, se logró en cierta medida, aunque fuera enlazando con una institución anterior: las prebendas de teólogos ordenadas en el Concilio Lateranense IV. Los hechos demostrarían que esta medida no era suficiente, de ahí que su eficacia fuera corta. Será preciso esperar al final del Concilio, cuando se retomará a fondo la cuestión (Sesión XXIII), para crear una nueva institución de formación del clero: los seminarios sacerdotales¹¹.

Durante este período de tiempo transcurrido (junio 1546-julio 1563), en el Concilio se fue produciendo de manera paulatina un cambio de ideas y de ambiente en favor de la teología escolástica nuevamente vigorizada¹², cuya renovación deriva principalmente de la Escuela de Salamanca fundada por Francisco de Vitoria¹³.

Pero en todo este proceso hay que atribuir a Domingo de Soto el gran mérito de haber frenado al principio los afanes excesivos, aunque bien intencionados sin duda, de la corriente humanista, que cuestionaba la existencia misma de la Escolástica (*res scholastica amputanda*, señalará Soto). Con sus buenos oficios y su ciencia evitó la descalificación teórica de la Teología Escolástica en Trento y así prestó un gran servicio a la Iglesia y al mismo Concilio, que utilizó los mejores subsidios escolásticos para aclarar las graves cuestiones planteadas por los luteranos. Los problemas sobre la justificación, por ejemplo, sólo se pudieron esclarecer usando la mejor teología escolástica.

No es que la corriente humanista perdiese la batalla o desapareciese del todo; más bien sucedió que la teología escolástica había asumido en sí ciertos valores preciosos del humanismo cristiano, dando lugar a una nueva Teología Escolástica moderna y renovada, que se haría muy eficaz para los nuevos tiempos que corrían. Esto, que al principio era casi desconocido en Trento, se fue poniendo en

11. Cfr. H. JEDÍN, *o. c.*, vol. 2, p. 143.

12. Cfr. H. JEDÍN, *o. c.*, vol. 2, p. 143

13. Cfr. M. GRABMANN, *Historia de la teología católica*, Madrid 1940, p. 181-182; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, Herder, Barcelona 1989, vol. II, p. 604, aunque el tratamiento del tema en este autor es más frío y genérico que en Grabmann.

evidencia a lo largo de los debates conciliares, hasta que se operó el giro en favor de la Escolástica renovada, tomando así carta de naturaleza en el Concilio. Pero no olvidemos que existió un peligro grave para la suerte de la Escolástica, y fue este de que venimos tratando.

2. *La Teología Humanista y el valor de las lenguas bíblicas*

Así pues en las discusiones tridentinas Soto y los del partido escolástico tienen ante sí a los humanistas y su programa de reforma teológica. Según esto la defensa de la teología escolástica realizada por Soto en Trento (en lo sustancial recogida en el ya aludido *Praefatio*) se plantea en confrontación con los planteamientos humanistas más que con el luteranismo (aunque ambos tuviesen coincidencias importantes).

Para los humanistas, y para casi todo el mundo, la teología escolástica a comienzos del siglo XVI se encontraba en un estado de decadencia lamentable, hablaban de ella en términos muchas veces exagerados y despreciativos. De hecho la rechazaban como inservible para los nuevos tiempos.

Esta decadencia a los ojos de los humanistas consistía fundamentalmente en: a) su degeneración lingüística; b) su mal dialéctico; y c) su método científico equivocado. Sin duda este último punto era el de mayor trascendencia.

Dos eran los principales puntos metodológicos planteados crudamente por la corriente humanista cristiana. En el aspecto negativo rechazaban de plano el método científico deductivo en teología: la especulación racional sobre los misterios divinos se consideraba no solo inviable e inútil, sino incluso perjudicial para la vida cristiana. La teología debería volver a su forma simple, a la *Palabra de Dios*, a la *Philosophia Christi*, dejando a un lado las sutilezas dialécticas. Es decir, se oponían a toda elaboración racional y deductiva del dato revelado; a las conclusiones teológicas; a las formulaciones dogmáticas... Todo lo cual era esencial al método escolástico tradicional.

En este sentido el humanismo cristiano es *antirracionalista*, dando lugar a un cierto fideísmo, escepticismo o incluso adogmatis-

mo; en cambio es *racionalista* en todo lo referente a la crítica histórica y filológica. Esta contradicción será apuntada agudamente por Cano al defender el método deductivo¹⁴.

Se deja entrever aquí una influencia del *Nominalismo* (en cuanto limitador de la capacidad racional a lo experimental y concreto, y negador de la fuerza deductiva de la razón). Es interesante no perder de vista esta raíz filosófica de la postura metodológica humanista en teología. Porque en definitiva todo ello dará lugar a una cierta separación o ruptura del binomio Fe-Razón; ya no hay coherencia, armonía, interacción entre ambas. Más bien lo que hay es una piedad religiosa, una práctica moral sin claro fundamento racional.

Su afán de reforma se rebelaba contra el lenguaje bárbaro y confuso de los escolásticos, pero más todavía contra el método dialéctico de disputas, divisiones y distinciones. Aquí la lucha no se limitaba a las degeneraciones dialécticas de la Baja Edad Media (todavía en uso), sino que la lucha iba contra el método científico mismo de toda la Escolástica.

Este método dialéctico de disputa, en su opinión, condujo a la ruina del espíritu. Así nos lo declaran los mismos humanistas: para R. Agricola, por ejemplo, es un inútil derroche de tiempo; para Luis Vives un sucio barbarismo carente de sentido y un corrupto aire para el espíritu, una fe totalmente vacía en la palabra, carente de valor; para Clichtoveus una habladuría vacía que marchita el espíritu, un método bárbaro, insulso y rústico. Fuera con el método de enseñanza tradicional, reza la petición unánime; fuera con sus distinciones, divisiones, y suposiciones.

Por el lado positivo se señalaban también los principios de un nuevo método histórico-filológico (también se podría denominar retórico-gramatical), sobre todo en el estudio y exposición de la Sa-

14. Hablando de cómo el teólogo deberá explicar las palabras anfibológicas de la S. Escritura, afirma: «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 (humanistas, filólogos) quieren reivindicar para sí solos la teología y excluir de su participación a todos los demás: dialécticos, físicos, astrónomos y geómetras?», LT, IX, 5, p. 444. Cfr. también LT, IX, 9, p. 460.

grada Escritura. En efecto, a su modo de ver la ciencia medieval se había construido en su mayor parte sobre traducciones (no sobre textos originales), sobre florilegios escriturísticos y patrísticos, sobre compilaciones jurídicas y obras teológicas de *sentencia*. *Ad fontes!*: volver a las fuentes, es el grito atendido ahora en todas partes con entusiasmo. No se quiere investigar de segunda o tercera mano, sino de las mismas fuentes originales. Por esta razón se acude con pasión al estudio de las lenguas clásicas y bíblicas: griego, latín y hebreo.

No se contentaban con los textos actuales al uso, que ahora se tenían por corruptos frecuentemente, sino que buscaban sustituirlos por nuevas versiones fidedignas. Se hacen los primeros ensayos de crítica textual sobre manuscritos y testimonios históricos y se producen con celeridad nuevas traducciones de la Sagrada Escritura más cuidadas y correctas.

En este sentido el deber primordial de la Teología sería la interpretación sencilla de la Sagrada Escritura, al estilo patrístico; la aplicación de la moral cristiana; la práctica de la religiosidad evangélica.

Esto evidentemente sólo podría realizarse si el teólogo conociera bien la *Palabra de Dios* y se identificase con ella interiormente. Y también, naturalmente, si se compromete a investigar a fondo *las fuentes genuinas* de dicha Palabra de Dios; para lo cual se necesitaría un *texto fidedigno y neto* de la Sagrada Escritura, cosa que se conseguiría por medio de la crítica textual y de buenas traducciones. Junto a ello las buenas *normas filológicas y hermenéuticas* serían requisito indispensable para sacar a relucir los tesoros de la Escritura¹⁵.

En definitiva, se rechazaba el método dialéctico de la Escolástica tradicional, en base a la especulación y a la deducción teológica, y se sustituía por el nuevo método crítico-filológico y gramatical, poniendo gran énfasis en las lenguas bíblicas. Esta era, en síntesis, la postura reformista del partido humanista cristiano.

15. Todas estas ideas sobre la reforma del método teológico las desarrolló especialmente Erasmo en un pequeño libro suyo titulado *Ratio discendae verae theologiae* de 1516.

Domingo de Soto al plantear su defensa de la Teología Escolástica ante los Padres tridentinos va a tener en cuenta todas estas exigencias humanistas. Comenzará aludiendo brevemente al tema del método crítico-filológico, y más en concreto a la importancia del conocimiento de las *linguas bíblicas* en teología. El otro aspecto acerca del valor del método dialéctico y la especulación teológica, lo tratará en un segundo momento.

Pero escuchemos su disertación: «(...) Resulta que hay muchos católicos que haciendo caso a los luteranos rechazan a los escolásticos, abandonan la filosofía, y quieren preparar el banquete sólo con los platos de las lenguas. Sobre todo piensan que con el conocimiento y ayuda de las lenguas, sin la filosofía, es posible de por sí, como los Santos Padres, también ellos escribir libros sobre la Sagrada Escritura»¹⁶.

Es claro que los humanistas, como los luteranos, rechazaban a la Escolástica y su método, como hemos visto. No solo eso, sino que mostraban un gran empeño en desacreditar dicha teología. Erasmo, por ejemplo, figura en cabeza de este esfuerzo crítico que realiza con gran habilidad: «Apenas hay una obra suya en que no vierta toda su burla mordaz sobre los frailes y los escolásticos»¹⁷. Pero sin embargo quizá parece excesiva la afirmación de que el rechazo de la Escolástica por parte de los humanistas es consecuencia de la influencia luterana. Más bien se daba coincidencia de criterios, y no influencia mutua. Pero a Soto le interesaba cargar la mano y unir a luteranos y humanistas en el mismo *saco* para dar así mayor fuerza a su argumentación.

¿Qué ocurrirá entonces, si se da tal importancia a las lenguas bíblicas?, se pregunta Soto. Entonces la generalidad de los teólogos

16. Domingo DE SOTO, *De natura et gratia, Praefatio*: «Sunt inter catholicos multi, qui eos audientes, quaestionarios post habent, philosophiam abiiciunt, et solis volunt linguarum rerculis convivium instrui. Utpote quarum cognitione et subsidio arbitrantur absque Theseo per se posse, cum Sanctorum Patrum, tum etiam Sacrae Paginae adire volumina», p. 2/2. Usaremos la edición de Alfonso de Niebla, Salamanca 1577; en adelante *Praefatio* seguido de la página y la columna correspondiente.

17. A. LANG, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Munich 1925, p. 154.

gastará todo su esfuerzo y trabajo en llegar a ser trilingües (cosa evidentemente nada sencilla), pensando que la pura elocuencia les dará la capacidad de desentrañar los misterios cristianos con autoridad máxima¹⁸.

El problema no son las lenguas sino el uso que se haga de ellas en la tarea teológica. Los humanistas parece que todo lo cifran en el uso de las lenguas (gramática), y nada en la razón especulativa (filosofía). Es claro que las lenguas son importantes y útiles en Teología, lo peligroso es la exclusividad. Así lo reconoce el maestro salmantino, que no rechaza en absoluto las lenguas:

«Ciertamente no niego que el dominio y el cultivo de las lenguas, a lo cual se ha consagrado nuestra época con diligencia, haya sido de gran utilidad para entender los libros sagrados. Todo lo cual ya nos lo advierte S. Agustín en su obra *De doctrina christiana*»¹⁹.

No se puede olvidar que Soto estudió Artes en la Universidad cisneriana de Alcalá de 1510 a 1516, donde reinaba un fuerte ambiente humanista y reformista. Después de su estancia en París ampliando sus estudios de Artes (1516-19), volvió a Alcalá donde sacó una cátedra de Artes explicando dichas lecciones de 1520 a 1524, mientras se preparaba para la licenciatura en Teología. Pensemos igualmente que la magna empresa bíblica cisneriana: la *Biblia Políglota Complutense*, se estaba llevando a cabo de 1502 a 1517, viendo la luz ante el asombro de propios y extraños en 1502²⁰. De este modo no se puede afirmar que el teólogo tridentino Domingo de Soto fuera un rancio y arcaico escolástico de la antigua escuela.

No obstante Soto señala que él se ha educado en el método escolástico de hacer teología, no en el retórico-humanista: «Ingenuamente confieso que me he educado en otro método de estudio (*ratio*) distinto del que cultiva las lenguas con tanto cuidado. Y si hu-

18. *Praefatio*, p. 2/2.

19. *Ibidem*: «Neque vero diffiteor linguarum peritiam et cultum, cui nostro aevo diligentius incumbitur, sacris intelligendis Bibliis magno usui esse», *Praefatio*, p. 2/2.

20. Cfr. J. GARCÍA ORO, *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas*, BAC, Madrid 1992-93, 2 vols. Interesa aquí particularmente la parte titulada «El Mecenazgo. La Universidad de Alcalá de Henares», vol. 2, pp. 235-501.

biese de elegir uno de los dos preferiría en las presentes circunstancias aquel que estuviese más cercano al espíritu cristiano que aquel que me diera una elocuencia cercana a la de Cicerón»²¹.

La controversia entre humanistas y escolásticos acerca del valor y uso de las *lenguas bíblicas* en Teología era muy fuerte y de gran portada en este momento. Sin embargo a Soto no le interesa aquí tanto atacar el método crítico-filológico humanista como defender el método dialéctico escolástico. Por eso pasa por encima del problema apuntándolo simplemente.

Es sobre todo Melchor Cano, entre otros, el que aborda de lleno esta controversia en su *De locis theologicis*, y la resuelve con gran brillantez. Su exposición nos puede dar luz sobre la cuestión. Primero señala la tesis humanista de la necesidad absoluta de manejar los textos bíblicos en sus lenguas originales, y los argumentos en que la apoyaban (libro II, 12); después expone el valor y la autoridad de la versión *Vulgata* latina de la Biblia, que es suficiente en general para la tarea teológica, como el Concilio de Trento ha señalado (libro II, 13); refuta a continuación los argumentos humanistas (libro II, 14). Pero sin duda lo más interesante a nuestro juicio es la extensa exposición que hace (unas 10 apretadas páginas latinas) sobre la gran utilidad de las lenguas bíblicas en la tarea teológica, descendiendo en concreto a los diversos campos de utilidad práctica (libro 11, 15).

Veamos algunos pasajes significativos. Después de exponer la tesis humanista afirma Cano: «Con estos argumentos (...) se convinieron de que para llegar a conocer la verdad del Antiguo Testamento era necesario el dominio de las dos lenguas hebrea y griega. Después llegaron a la opinión de que no se consideren expositores de las Sagradas Escrituras quienes utilicen la traducción *Vulgata* latina, pues esto, según ellos, no es explicar al autor de la Sagrada Escritura sino a su traductor... »²².

Es de sobra conocida la acusación humanista que descalificaba de raíz la teología escolástica porque manejaban los textos bíblicos

21. *Praefatio*, p. 2/2.

22. *LT*, 11, 12, p. 92-93

de segunda mano y no en las lenguas originales, lo cual quitaba toda credibilidad, según ellos, a dicha teología. Sin duda era una objeción de fondo que afectaba al ser o no ser de la Escolástica.

En su amplia exposición del tema Cano defiende el valor sustancial de la *Vulgata* latina de S. Jerónimo, sobre todo en las controversias sobre la fe. Este problema en el campo católico ya había sido zanjado en la Sesión IV de Trento (8 de abril de 1546). En la controversia teológica ya no se podía decir que los argumentos no eran válidos porque no se basaban en los textos bíblicos según las lenguas originales (hebreo y griego).

Los humanistas cifraban todo en la ciencia filológica para interpretar correctamente el texto bíblico, como si fuera una tarea de técnica humana puramente. Por eso es muy interesante otro pasaje de Cano (se plantea la dificultad contra la *Vulgata* de que un traductor no es un autor sagrado, por tanto se puede equivocar; por eso hay que ir a los textos originales). Afirma Cano: «Es un grave error creer que sin un don especial del Espíritu Santo se puede entender e interpretar la Sda. Escritura. (...) Pues la diligencia de los hombres proporciona la erudición, el ornato de las palabras, y el conocimiento de muchas lenguas. Pero si al intérprete de los libros sagrados le faltara este espíritu especial dado por gratuita voluntad de Dios, no tanto para utilidad del que lo recibe cuanto para utilidad de la Iglesia, todo resultaría inútil y estéril, aunque hubiese sido elaborado, ideado y descubierto con gran esfuerzo. (...) De ahí que tampoco nadie pueda hacer una traducción de la Sda. Escritura sin especial gracia de Dios»²³.

Después de citar a S. Jerónimo, quién pide la gracia de Dios para su tarea y afirma que el Evangelio de Dios no está en las palabras sino en el sentido, concluye: «Hasta aquí San Jerónimo, quien, si dice verdad, nos obliga a creer que el antiguo intérprete tradujo las Sagradas Letras con un don especial del Espíritu Santo, o que la Iglesia latina durante muchos siglos no poseyó el Evangelio de Dios, sino el de un hombre. Por tanto, cuando impugnas que el traductor no fue profeta, ciertamente no lo fue pero tuvo cierto espíritu aná-

23. *LT*, II, 14, p. 113-114.

logo y próximo al profético, como demostramos que era necesario para interpretar las Sdas. Escrituras»²⁴.

Y al mismo tiempo, como hiciera Soto, confiesa: «Afirmo que para entender las Letras Sagradas hay muchas ventajas si se conocen las lenguas, y lo digo con toda franqueza. ¡Tan lejos estoy de atacar la pericia de las lenguas!». «Nosotros no queremos atacar las versiones de los nuevos traductores, ni el conocimiento de las lenguas, ni la confrontación de los textos latinos con los griegos y hebraicos. Es más, lo recomendamos grandemente»²⁵.

Al final de su *excursus*, Cano dedica todo un capítulo a tratar la utilidad de las lenguas hebrea y griega. Entre estas utilidades señala, por ejemplo, la de captar matices que escapan al latín, o los modismos de una lengua difícil; la posibilidad de corregir errores de copistas y tipógrafos; prevenir errores derivados de la anfibología latina; comprensión de términos originales mantenidos en la versión latina, etc²⁶.

Defiende, pues, la utilidad de las lenguas bíblicas y recomienda su uso, y en Cano podemos encontrar el parecer de los mejores escolásticos. Pero no está de acuerdo con algunas exageraciones humanísticas que reducen la teología a las lenguas (como señalaba Soto en su discurso), o que dan razones puramente formales o estéticas de lenguaje (esto sería una falsa defensa de las lenguas frente a los verdaderos servicios que pueden prestar).

«Sobre este tema podrán decir todo lo que quieran, y nosotros los escucharemos con agrado, mientras se mantengan dentro de los términos marcados por la religión y la modestia, y no quieran cambiar las verdaderas ventajas de las lenguas por una vanidad engañosa, o la edición antigua del traductor latino (*Vulgata*) por otras nuevas como más elegantes y mejores. Pues hay algunos a quienes, por ser poco elegante y culta la versión antigua del Nuevo Testamento, les agradaría mucho más que, dejando a un lado aquella, la sustituyese otra más latina. Es decir, quieren pintar la sabiduría de Dios con los

24. *LT*, II, 14, p. 115.

25. *LT*, II, 14, p. 115-116.

26. Cfr. *LT*, II, 15, p. 116-ss.

colores del arte y adornarla con flores retóricas, como si fuese una jovencita. Pero aquella (la sabiduría de Dios) por ser humilde no ambiciona ornato; por ser grave, no quiere aderezo alguno; y como viril que es no se deja atrapar por un mundo afeminado»²⁷.

Sin duda alguna aun a costa de ser un poco adusto, Cano parece reflejar aquí cierto ambiente humanista demasiado melifluido y esteticista, cosa que a su parecer no se compone bien con las graves materias bíblicas y teológicas. Lo que se está debatiendo en este caso no es solo el exclusivismo bíblico de los humanistas, sino también el exagerado amor por las formas latinas puras, que a veces desdicen de los contenidos sobrenaturales y de los textos santos.

Retomando el discurso de Soto, antes de pasar adelante afirmará que el rechazo del método escolástico y el uso exclusivo del método filológico en teología es la causa de que se extienda el error luterano por todo la cristiandad: «Por esta causa avanza el mal (como expuse públicamente en el Concilio de Trento ante vosotros), a no ser que se haga frente con un sistema o método general (*viam publicitus*), y las Universidades se apresuren con un plan mejor para sí mismas y para el bien público, lamentaremos que se extiendan rápidamente los errores por todo el orbe cristiano»²⁸.

¿Por qué esta afirmación, a primera vista exagerada? Lo que viene a decir Soto aquí es que el método humanista no es eficaz en la defensa de la Fe. Para la labor apologética el teólogo necesita usar la razón especulativa. La crítica gramatical y filológica de la Biblia no cubre bien esta función de la teología. Esto lo expondrá con detalle un poco después. Por esta razón, en opinión de Soto, el mal luterano se extiende sin freno por todas partes.

Pero en este texto encontramos una alusión de gran interés para valorar el alcance de este *Praefatio*, pues afirma Soto: «Como expuse públicamente en el Concilio de Trento ante vosotros», es decir,

27. *LT*, 11, 1 5, p. 1 24.

28. «Cui profecto malo (id quod coram vestra sanctitate in publica Synodo declamavi) nisi ob viam publicitus occurratis, et Universitates melius sibi et bono publico consultum properent, totum brevi christianum orbem errores ebullire dolebimus», *Praefatio*, p. 2/2.

parece aludir aquí a que esta disertación es la misma que ya expuso en los debates tridentinos poco antes. Por ello los estudiosos han visto en esta pieza literaria un cierto reflejo del famoso discurso de Soto en la Congregación General del 20 de mayo de 1546, en el que defendía la teología y el método escolásticos frente al abad Isidoro Clario, según vimos antes. Hay, pues, fundamento suficiente para pensar así.

3. *La renovación de la Teología Escolástica*

Soto entra a continuación a tratar el grave tema de la reforma de la Teología Escolástica de la época. A principios del siglo XVI se da un clamor generalizado de *rechazo de la Teología Escolástica Medieval* y de *reforma de la Teología* para adaptarla a los nuevos tiempos y a las nuevas necesidades. Había que buscar soluciones a la situación decadente y envejecida de la *Escolástica Medieval*.

Este esfuerzo renovador de la Teología en la Edad Moderna se produce en dos direcciones fundamentales:

a) *Crear una teología nueva (innovación)*: hacer tabla rasa de todo lo anterior (sistema y métodos teológicos antiguos) e inventar una teología totalmente nueva y diferente a la que había (teología escolástica). Esta es la línea del *Humanismo (Erasmus)*, de la reforma luterana (*Lutero*). En España la línea teológica humanista, representada por la nueva Universidad de Alcalá, reviste características propias, en la línea de una cierta moderación o eclecticismo, que responde a la situación peculiar española²⁹.

b) *Renovar la teología Escolástica tradicional (renovación)*: en este segundo caso se trataría de volver al verdadero espíritu científico de la Escolástica Medieval, adecuándolo a las nuevas exigencias, e incorporando a la Teología los valores modernos aportados por el Humanismo, pero sin perder el carácter científico y deductivo de la gran tradición escolástica anterior. En definitiva, lo que se intenta

29. Cfr. M. ANDRÉS, *La Teología Española en el siglo XVI*, BAC, Madrid 1977, vol. 2, p. 12-13; 32-41.

es purificar dicha teología escolástica medieval de los graves defectos introducidos y al mismo tiempo enriquecerla, entre otras cosas, con los nuevos logros filológicos y culturales del Humanismo.

Esta última es la línea seguida por Francisco de Vitoria, OP, y sus discípulos de la *Escuela de Salamanca*, que dará lugar a un verdadero renacimiento teológico, renovando y poniendo al día la gran tradición escolástica medieval. A la postre será la corriente que acabará imponiéndose en la Iglesia Católica y que prestará grandes servicios en adelante.

Domingo de Soto, colega y colaborador estrecho de Vitoria en Salamanca, propugnará lógicamente la segunda línea de trabajo. Y así en su exposición ante los Padres tridentinos reconoce la necesidad de reforma y apunta brevemente su solución: Estas son sus palabras: «No obstante lo anterior, yo sostengo de nuevo con persuasión que del mismo modo que si un ojo padece una inflamación no es frecuente arrancarlo enseguida, sino que se cura con colirios adecuadamente utilizados, así también ha de suceder en la cuestión de la supresión de la Escolástica (*ita fit res scholastica amputanda*). Debe ser *purificada* tanto de ciertas simplezas de sofismas como de las vanas ficciones de los metafísicos, con cuyas suciedades ha sido indignamente degradada por algunos autores. No obstante, se debe poner sumo cuidado para que no perezca totalmente sino que *más bien se renueve*, a no ser que queramos que haya muchos que se llamen teólogos pero muy pocos lo sean realmente»³⁰.

No expresa aquí un programa detallado de reformas (quizá no fuera el lugar) pero tampoco soslaya la cuestión y, aunque sucinta, su respuesta es importante. Es necesaria, pues, una renovación, no una eliminación o supresión de la Escolástica. La idea de *renovar* (*instaurare*) parece que tiene que ver con añadir nuevos elementos positivos sobre la base de la naturaleza esencial, que no puede cambiar sin dejar de ser lo que se es.

30. «Verum hoc tamen vicissim persuasum contendo, quod uti oculus ophthalmia laborans non protinus crebro eroitur, sed collyriis propter eius optimam usum curatur, ita fit res scholastica amputanda. Nempe et a sophismatum quidem nugis et a metaphysicorum vanis portentis repurganda, quibus est sordibus apud nonnullos auctores indigne foedata. Detur tamen summa opera en penitus deperat, sed instauretur potius, (...)», *Praefatio*, p. 2/2.

Sin embargo a la hora de señalar cosas concretas Soto se fija más en lo negativo (lo que hay que quitar o corregir) que en lo positivo (lo que hay que añadir). Dos son los puntos a reformar: a) ciertas simplezas de sofismas; y b) vanas ficciones metafísicas.

Lo primero era una acusación común de los hombres sensatos: las discusiones interminables sobre temas fútiles o sin ningún sentido práctico; o también el abuso de la lógica y sus formalidades (la sofistería, el verbosismo, la logomaquia). Esto era propio de la Escolástica decadente de la Baja Edad Media, y duraba todavía a comienzos del siglo XVI, propiciado por la división de las escuelas teológicas y las disputas mutuas.

Aquí Soto está teniendo en cuenta la acusación de muchos teólogos humanistas de que la teología escolástica no sirve para las necesidades modernas, porque se pierde en discusiones interminables (nada prácticas) y en luchas de escuela entre católicos; en vez de situarse en el mismo plano de los adversarios (luteranos, etc.) en base a la filología y al estudio de las lenguas escriturísticas, y desde ahí dialogar o hacer la apología de la fe.

Pero estos defectos graves de la teología no sólo eran criticados por los humanistas sino también por los propios escolásticos serios. He aquí el testimonio de uno de ellos sobre los teólogos pendencieros y sectarios: «Me hago cargo de que ha habido en la Escuela algunos hombres como nacidos para la discordia, que piensan haber disertado óptimamente cuando atacan a los maestros, hasta tal punto de que parecen querer no tanto encontrar la verdad cuanto convencer a sus adversarios, y llenar todos sus escritos de debates y pendencias. Y hay muchos también en la Iglesia que como soldados juramentados ora defienden ora atacan, de forma que toda controversia suya sobre cualquier cuestión teológica no es sino afán de banderías, rivalidad y discordia, a los cuales yo ni debo ni puedo aprobarlos. (...) Pues las discusiones pertinaces en disputar me suelen parecer indignas de la filosofía profana, mucho más de la teología»³¹.

31. *LT*, VIII, 1, p. 402.

Y sobre la argumentación sofística es bien conocido el testimonio fuerte de un Melchor Cano: «Ciertamente también en este siglo ha habido muchos que en las Universidades concluían casi todas las controversias teológicas con razonamientos sofistas y necios. (...) Ha conseguido así el diablo que en el tiempo en que hubiera sido más necesario que los teólogos escolásticos estuvieran pertrechados con las mejores armas contra los herejes venidos de Alemania, no tuvieran absolutamente ninguna, a no ser largas cañas, es decir, insignificantes armas de niños. De este modo han sido el hazmerreír de muchos. (...).

«Es evidente que tales sofismas y aquel arte de la palabrería, que pretende camuflarse como dialéctica (aunque está muy lejos de ella), deben ser suprimidos de la filosofía, y con mucha mayor razón también de la teología. La dialéctica consiste en la pericia y práctica de saber comenzar, argumentar y concluir; lo que para el teólogo es muy necesario. Pero el arte del sofisma no tiene más que palabrerías vanas de las que no se puede sacar ningún provecho en teología. Es más, ninguna desgracia mayor le puede sobrevenir a la teología que el engaño de hacer pasar por teología lo que es simple desecho de sofismas»³².

Las simplezas de sofismas también están relacionadas con los temas elegidos para el trabajo teológico. En esto también la escolástica decadente provocó críticas justificadas. Los mejores de entre los escolásticos abominaban de estas cuestiones. «En este tipo de disciplinas los profesores de teología sobre todo deben evitar siempre con honradez aquellos dos vicios que recordó Cicerón: (...) El segundo vicio es que algunos emplean demasiado tiempo y esfuerzo en cosas oscuras, difíciles y además no necesarias. Pienso que también muchos de los nuestros (escolásticos) han fallado en este sentido».

«Nuestros teólogos hicieron largos discursos, además en lugares inoportunos, sobre aquellas cosas que ni los más jóvenes pueden asimilar ni los mayores soportar. ¿Quién puede soportar aquellas disputas acerca de los universales, de la analogía de los nombres, del

32. *LT*, IX, 1, p. 434-435.

conocimiento primero, del principio de individuación, de la distinción entre la cantidad y la *res quanta*, de lo máximo y lo mínimo, de lo infinito, del aumento y la disminución, de las proporciones y los grados, y de otras seiscientas cuestiones por el estilo. (...)¿Para qué referirnos ahora a esas cuestiones? Si Dios pudo hacer la materia sin la forma; si pudo crear muchos ángeles de la misma especie; si pudo dividir el continuo en todas sus partes; si pudo separar la relación del sujeto; y otras mucho más inútiles, que ni agrada ni conviene referir aquí»³³.

Y casos más absurdos aún: «Conviene aclarar que en ocasiones se ha llamado *quaestio theologica* a toda proposición que por cualquier teólogo fuese puesta en duda por casualidad y sin motivo. Pero si estiramos tanto la materia y la *quaestio* de la teología, entonces esta será valorada no ya según la naturaleza de esta disciplina sino según el capricho de hombres imbeciles. Así sucede que pongamos entre las cuestiones teológicas las siguientes: si se separa la materia del agua de su forma por el poder divino ¿se puede confeccionar el bautismo con la materia o con la forma separadamente? Y también ¿Puede el asno beber el agua del bautismo? Y otras semejantes a estas que omito por brevedad y para no dar fastidio al estómago del lector»³⁴.

Esto sea dicho de forma circumspecta por los propios escolásticos serios. Los humanistas, por su parte, no hacen sino burlarse de semejantes planteamientos, que para ellos dejan fuera de combate a la Escolástica³⁵.

Lo segundo era una clara alusión a la moderación en la especulación teológica, que la Escolástica había cultivado excesivamente, dando lugar a exageraciones perniciosas. Es frecuente encontrar en

33. *LT*, IX, 7, p. 449.

34. *LT*, XII, 4, vol. II, p. 134.

35. Sirvan como botón de muestra las palabras de Erasmo: «Hay otras cuestiones más dignas de los grandes teólogos (...), las cuales cuando se plantean les llenan de agitación: ¿Existe el verdadero instante de la generación divina?; ¿Es admisible la proposición que dice *Pater Deus odit filium*?; ¿habría podido tomar Dios forma de mujer, de diablo, de asno, de calabaza o de guijarro?; y una calabaza ¿cómo hubiera podido predicar, hacer milagros y ser crucificada?; ¿se comerá y se beberá después de la resurrección de la carne?», *Elogio de la locura*, cap. 53.

los grandes maestros salmantinos (Vitoria, Soto, Cano) alusiones despectivas a las elucubraciones metafísicas de un Cayetano, por ejemplo. Se alude a ello como algo fuera de lugar³⁶.

Sin embargo, junto a estos aspectos negativos que había que reformar, Soto no alude expresamente, en esta fuente que estudiamos, a *los aspectos positivos* de dicha obra renovadora de la Escolástica; como sería, por ejemplo, el desarrollo del elemento positivo en el método teológico: mayor uso y cuidado de las fuentes positivas (Sda. Escritura, SS. Padres, etc.). Indudablemente Soto no es quién más teoriza este aspecto, aunque en la práctica aparece con frecuencia.

Hay que tener en cuenta que nuestro autor está en diálogo con la teología humanista, enfrentada a la Escolástica; tenía, sobre todo, que defender lo que aquellos atacaban, más que insistir en lo que aportaban acertadamente. Se nota, pues, aquí la rémora de una dura polémica en el campo católico que resta cierto equilibrio a la exposición de Soto.

Tampoco se alude teóricamente a la cuestión de la elegancia de la forma literaria en teología. Tema que era otra de las graves acusaciones del sector humanista a la teología escolástica: su lenguaje bárbaro y poco pulido, o la *degeneración lingüística*, como se le llamaba (desde la perspectiva del mundo clásico); cuestión que era suficiente para descalificar a toda una teología escolástica, pues en un clima hondamente humanista este punto se consideraba de gran relevancia (nada que estuviese expresado en una forma poco refinada podía tener valor verdaderamente humano)³⁷.

En síntesis, es claro que estaba en marcha un clima de *reforma o renovación* de la teología escolástica decadente. Pero Soto aquí sólo hace algunos apuntes breves. No estamos manejando una obra específica sobre el tema (habrá que esperar a M. Cano).

36. Cfr. M. ANDRÉS, *La Teología...*, o. c., vol. 2, pp. 377-378.

37. No he encontrado la referencia que hace C. Pozo a «un estilo más cuidado» como una de las reformas que preconiza Soto respecto a la teología escolástica en este documento que analizamos; cfr. *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Granada 1962, p. 122. A no ser que se tome en cuenta el elegante latín en que está escrito el *Praefatio* mismo.

4. Defensa de la Teología Escolástica

A partir de este momento Soto se adentra ya en lo que constituiría el núcleo de toda su exposición: el sentido de fondo y la función de la teología escolástica, teniendo como trasfondo el valor perenne del uso de la filosofía (razón natural) en la tarea teológica; o si se prefiere, las relaciones de armonía entre la fe y la razón, que mutuamente se ayudan y se interrelacionan, sirviendo la razón a la fe, y perfeccionando la fe a la razón, cada una desde su propio lugar.

Hace un pequeño apunte histórico aludiendo al origen de la Escolástica, para mostrar como la misma evolución histórica va haciendo progresar y madurar la tarea teológica a partir de los Santos Padres: «Ciertamente este método (*ratio*) escolástico de discusión *quaestiones* no se halla expresamente en los Padres, pero como fueron grandes filósofos es evidente que conocieron esta forma peripatética (aristotética). La cual aunque no era necesaria en la explicación de la S. Escritura, sin embargo se mostró frecuentemente por Agustín y otros. Y cuando después de aquella época fue recibida (la filosofía aristotética) en las escuelas de los teólogos se estableció un método concreto, de manera que la fe mediante esta ciencia (*ars*) más apropiada, se desarrolló, alimentó, se defendió y robusteció»³⁸.

Es interesante observar a nuestro autor relacionando la teología escolástica y su nacimiento con la teología patristica (sobre todo con S. Agustín), como si la una fuera la continuación natural (más madura) de la otra. Ya en algunos Padres hay un germen de método teológico racional. Téngase en cuenta que una de las principales reivindicaciones de la tendencia teológica humanista era la vuelta a los Padres (a la forma de llacer teología de los Padres).

Al decir esto Soto, con mucha intencion, está señalando que la Escolástica no es más que un desarrollo natural de la tarea teoló-

38. «Non adeo expressa exstat in SS. Patribus ratio haec per quaestiones disputandi. At cum fuerint summi philosophi planum est peripateticam hanc formam novisse. Quae sane quamvis non erat inter enarranda eloquia sacra necessaria, nihilominus apud Augustinum et alios crebro se exerit. Et quando post illam aetatem fuisset in scholas theologorum recepta, ecquid eius negotium est, si via, ratione, et modo instituat, nisi ut fides per hanc artem saluberrima (quod ait 14 *De Trinitate*, Augustinus) gignatur, nutriatur, defendatur et roboretur?», *Praefatio*, p. 2/2-3/1.

gica de los SS. Padres; con lo que salía al paso de otra de las objeciones del sector humanista.

En el fondo, señalará Soto, la Escolástica es un método de interpretación de los dichos de los SS. Padres y, sobre todo, de la Sda. Escritura, en el que mediante la discusión se extrae el verdadero sentido del pasaje y de la materia de la que se trate, explicada por sus causas³⁹.

Evidentemente esto hace relación a la unión estrecha y al equilibrio entre elemento positivo y elemento especulativo en la Escolástica preconizada por Soto; y que en la edad de oro de la Escolástica ya se alcanzó («como sucede con Sto. Tomás y S. Buenaventura», añadirá). De este modo la *renovación* consistiría en volver de alguna manera a ese modo de hacer teología de los grandes escolásticos medievales, que manejaban una amplia base de elemento positivo, y a él añadían una vigorosa especulación teológica. Esto en la Baja Edad Media habia desaparecido, produciendo la crisis en la que se hallaba la Escolástica en los albores de la época moderna.

Soto habla aquí de una «*ratio disputandi per quaestiones*», que sin duda los Padres conocieron. Dada su brevedad no explica en que consiste este método al que también califica de «*forma peripatética*». Aquí también puede ser de utilidad la exposición de Cano, más detallada: «Lo cual generalmente fue inventado por los peripatéticos. Cicerón enseña que este tipo de ejercitación fue descubierta por Aristóteles. Acertadamente fue aceptado por los teólogos de la Escuela este uso de discutir las dos posturas contrarias en cualquier cuestión, ya que no se puede encontrar de otra manera lo verdadero o lo falso en cualquier tema».

«Pues aunque el conocimiento de la verdad, como dijo S. Agustín, es idóneo para discernir y echar por tierra toda falsedad que se profiera, aunque fuese algo novedoso; sin embargo, esta misma verdad no puede brillar en la disputa si no se lleva a cabo un

39. «Nam quae potest perspicacior esse, comodiorque ratio interpretandi, cum Sanctorum dicta, tum maxime sacrorum eloquia, quam dum locus unus in quaestionem mittitur, unde materia subiecta ex suis causis explicata, verus depromitur sensus? Veluti est apud S. Thomas, S. Bonaventura et reliquos perspicere», *Ibidem*, p. 3/1.

debate desde una y otra parte de las cuestiones, ni puede demostrar cosa alguna si antes no se destruyen los argumentos contrarios. Por eso es muy natural (adecuado) que antes de probar nuestros argumentos apartemos los opuestos y refutemos las opiniones contrarias. (...) De este modo, es necesario que los teólogos se ejerciten entre sí disputando en bandos contrarios con diversa suerte como en un simulacro de lucha; cosa que hizo diligentemente Sto. Tomás en sus *Quaestiones disputatae*»⁴⁰.

Sin embargo, cabe señalar que en toda esta propuesta brilla por su ausencia la preocupación filológico-crítica de la tendencia humanista moderna a la hora de utilizar el dato escriturístico y patristico en teología (aunque sí aludió al valor de las lenguas bíblicas para el mejor uso de la Sda. Escritura). Aquí solo se insiste en la interpretación de la Escritura por medio de autoridades (SS. Padres, etc.) y una vez alcanzado su verdadero sentido, en la profundización racional (por medio de la filosofía) de su contenido.

Estamos, así, ante una renovación de la Escolástica que apunta a la mejor tradición escolástica, pero que se queda en pura Escolástica, sin añadir del todo algunos de los logros metodológicos aportados por los nuevos tiempos (humanismo teológico). Se podría afirmar que Soto aquí se muestra un perfecto escolástico, pero nada más; quizá demasiado aferrado a la tradición y al método escolástico.

Todo lo que sigue es una exposición del *valor del discurso racional* en la tarea teológica (elemento especulativo, por tanto), su sentido y sus límites. Parece que frente al rechazo de los humanistas (antes de los luteranos) de dicho elemento especulativo, reduciendo todo a la filología y a la gramática, Soto quiere subrayar bien este aspecto que le parece imprescindible para que haya verdadera teología.

He aquí sus palabras: «Pues el hombre es un animal racional y en consecuencia para explorar la verdad dondequiera que sea, y para deducir a partir de sus causas, ningún método (*via*) puede más

40. *LT*, XII, 10. p. 205.

que el razonamiento y el discurso. Por lo tanto para investigar diligentemente las causas y las naturalezas de las cosas, para juzgar las consecuencias, para conciliar los contrarios y, por último, para sacar a la luz desde los escondrijos más profundos cualquier cosa desconocida; para todo ello, ningún método ayuda más que las disputas y los demás ejercicios escolásticos (si se hacen con orden)»⁴¹.

Pero esto supone una concepción adecuada de las relaciones fe-razón, puesto que a partir del nominalismo okhamista dichas relaciones habían sido trastocadas, negando el valor metafísico del conocimiento humano para alcanzar la verdad y cultivando un formalismo lógico vacío de contenido real. Todo ello había dado lugar a un anti intelectualismo generalizado tanto en las modernas corrientes espirituales (la *Devotio Moderna*) como en el mundo teológico luterano (deudor de Ockham); y derivadamente también en el nuevo mundo cultural humanista, en donde el anti intelectualismo se refugiaba en los métodos filológico-críticos.

Por ello Soto se apresura a afirmar la relación de armonía entre fe y razón: «Añade que la fe no se opone a la naturaleza (como estos piensan) sino que ciertamente la perfecciona. Por eso se inundan mutuamente con una luz interdependiente. Es decir, así como la fe nos enseña muchas cosas secretas para la naturaleza, antes inaccesibles para los filósofos; así también por otro lado el conocimiento de las cosas naturales sirve mucho para entender y explicar los misterios de la fe, poniéndose a su servicio»⁴².

Ciertamente esta afirmación de la armonía fe-razón, rota desde la crisis nominalista, constituirá uno de los pilares fundamentales para llevar a cabo la renovación de la teología escolástica, puesto que no debe olvidarse que este fue uno de los mayores logros alcanzados en el siglo de oro de la Escolástica, especialmente por Sto. Tomás; y que ello posibilitó los mejores frutos de su teología. Por lo tanto

41. *Praefatio*, p. 3/1.

42. «Adde quod naturam fides non (ut isti autumant) aversatur, sed certe perficit. Quapropter vicaria se luce mutuo perfundunt. Nempe ut plurima nos fides erudit naturae secreta philosophis ante inaccessa, sic vicissim et intellegendis explicandisque mysteriis fidei plurimum cognitio rerum naturalium ancillatur», *Ibidem*, p. 3/1.

se trata de seguir esa estela que se demostró tan fecunda. Sin ello la inteligencia de la fe y, más aún, la deducción teológica quedarían en entredicho.

En este sentido es altamente instructivo el estudio que hace Melchor Cano sobre el valor y límites de la razón natural (Filosofía y demás ciencias humanas) en la tarea teológica. Hay que huir, dirá, de dos errores igualmente perniciosos: el primero es el de aquellos que guiados por los argumentos de la razón natural tanto al disputar como al escribir parecen no haber leído siquiera la Sda. Escritura y los libros de los Santos Padres. El segundo error es el de quienes definen todo solamente por los testimonios de las Sdas. Escrituras, o algunas veces también por los escritores antiguos, y se apartan horrorizados de los argumentos de razón, como si fueran contrarios y enemigos de la Teología⁴³. Son los errores del racionalismo dialéctico y del antirracionalismo luterano (participado también por los humanistas).

Acerca del segundo Cano hace un tratamiento elocuente y pormenorizado de su inconsistencia, teniendo en cuenta principalmente a los luteranos (no cita para nada a los humanistas de manera diplomática). Aquí hace afirmaciones, en la línea de lo que Soto exponía, como las siguientes: «Por último, la Teología no se puede sostener sin la razón natural, pues siendo el hombre racional, el raciocinio le es congénito, ya lo haga para sí misma o para otros, ya desee conocer cosas divinas o humanas. Porque cuando los hombres disputan no deben, ni pueden, despreciar la razón natural, a no ser que dejen de ser hombres. (...) ¿Qué otra cosa quiere decir que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, y que la naturaleza no desprecia la gracia sino que la recibe? Por consiguiente la Sda. Teología no rechaza la razón de la naturaleza humana»⁴⁴.

Y en el mismo sentido de la armonía fe-razón: «Por tanto, como la inteligencia de las cosas humanas no perjudica al conocimiento de las divinas, ni el conocimiento de estas al de las humanas, no

43. Cfr. *LT*, IX, 1, p. 434; IX, 2, p. 436.

44. *LT*, IX, 4, p. 441.

debemos excluir a ninguna de las dos de la función propia de la otra, a no ser que queramos ser estúpidos»⁴⁵.

Más aún, si se aparta a la razón natural de la teología, entonces: «La teología misma pierde su contenido y su nombre; pues la teología no es otra cosa, si se quiere traducir su nombre, que el discurso y el razonamiento acerca de Dios. Y si buscamos la definición real, se trata de la ciencia de las cosas divinas, como la definieron los antiguos teólogos. (...) En efecto, el hombre que suprime del todo la razón y funda todo en la autoridad, no puede ser teólogo de ningún modo. (...) Así pues, que se vayan lejos (los luteranos despreciadores de la razón natural), y puesto que no quieren razonar ni filosofar como hombres y entre hombres, que ellos mismos y su teología se incluyan entre los animales, ya que son hombres solamente de nombre, no de verdad»⁴⁶.

5. *Orientación práctica y viva de la Teología Escolástica*

A este punto Soto hace una interesante digresión sobre un aspecto de la teología escolástica, descuidado en época de crisis, que había que recuperar pronto: su orientación práctica y pegada a la vida. O dicho de otra forma: la aplicación de los principios revelados a los problemas prácticos y concretos de cada situación histórica del mundo y del hombre.

La Escolástica decadente de la Baja Edad Media había sido acusada a veces de ser una teología obtusa, teórica, que se ocupaba de cuestiones inservibles para la vida práctica. Sin embargo Sto. Tomás dedicó una gran parte de la *Suma* a tratar de los actos humanos y su orientación al último fin; y expuso pormenorizadamente las virtudes y los vicios en el obrar humano.

La Escuela de Salamanca recupera esta visión global de la teología y, todavía más, tiene una especial sensibilidad para captar y ejercer el carácter histórico-temporal de la propia tarea teológica. La

45. *LT*, IX, 4, p. 441.

46. *LT*, IX, 4, p. 441-443.

teología no solo debe estudiar los misterios revelados en sí mismos considerados, sino que además debe sacar las aplicaciones prácticas para cada momento histórico; debe estudiar e iluminar los problemas humanos desde la luz de la fe, con el fin de orientar al mundo y al hombre hacia Dios (lo que hoy llamaríamos la cristianización de las estructuras temporales: sociedad, política, economía, trabajo, etc.).

Pues bien, todo esto es lo que Soto esboza en este interesante *excursus* incluido en la defensa de la teología escolástica renovada. Veámoslo de cerca: «Porque más allá de aquellos misterios divinos, todas las demás cosas, es decir, lo que atañe a las leyes, a las virtudes y vicios, a los oficios humanos, a los contratos y obligaciones de los hombres (cuyo pleno conocimiento es muy necesario en la sociedad cristiana); todas estas cosas solo se encuentran en los teólogos escolásticos, quienes las discuten y estudian. Y es la filosofía la que proporciona la mayor parte de sus argumentos»⁴⁷.

Desde luego todos los humanistas que leyeran estas palabras del maestro salmantino (y entre los Padres tridentinos estaba representado todo el orbe cristiano, también muchos de orientación humanista) debieron quedarse pensativos ante una presentación de la teología escolástica quizá desconocida para ellos. Sin duda era un planteamiento de la teología y su función de gran portada y profundidad. Los hechos ya lo estaban demostrando, por lo menos en España⁴⁸; pero aquí el «artículo» se vende al entero orbe cristiano, donde se conocía menos. Las objeciones humanistas contra la Escolástica de que se ocupaba de cuestiones inútiles y abstractas (que nada tenían que ver con la vida humana y cristiana) quedaban, una vez más, en entredicho.

47. «Quod praeter illa divinorum arcana caetera omnia, nempe quae ad leges, quae ad virtutes et vitia, quae ad officia humana, contractus, necessitudinesque hominum attinet (quae sunt cuncta in Republica Christiana cognitu maxime necessaria) soli sunt scholastici, a quibus discutiuntur et pertractantur. Quorum rationes magna ex parte philosophia subministrat», *Praefatio*, p. 3/1.

48. Recuérdese la intervención de teólogos como Vitoria en las discusiones sobre la ética de la conquista americana, tema este que alcanzaba de lleno a cuestiones de gran embergadura política. El mismo Soto en su obra *De iustitia et iure*, trata cuestiones como la usura, los contratos de compra-venta, los cambios, etc (libro VI, qq. 1-13). Cfr. edición bilingüe de V. CARRO, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1967-68.

Es muy elocuente la exposición de este tema por parte de otro de los miembros ilustres de la Escuela Salmantina: «No es suficiente, sin embargo, al teólogo dedicar el jugo y las fuerzas de su capacidad a lo que conviene a Dios en sí mismo de una manera absoluta, sino que también debe reivindicar lo que tiene que ver con Dios en relación a las criaturas. La noción de Dios se investiga en ambas partes. Está, por tanto, dividido en dos el estudio de la Teología: una parte estudia a Dios en sí mismo; y otra en cuanto que es principio y fin de las cosas. No mezcla el teólogo las cosas inferiores y las superiores, las divinas y las humanas, sino que compone aquellas con estas articulada, clara e ingeniosamente, uniendo unas a otras para que se iluminen entre sí, no para que se oscurezcan» (...).

«Entre todas las cosas que percibimos con el sentido de la vista, la criatura racional es ciertamente la más semejante a Dios; y dado que el hombre fue hecho a imagen de Dios, no se encontrará ninguna criatura en la que resplandezca más la bondad, el poder y la sabiduría divina. Porque la ciencia teológica aunque trate principalmente de Dios, también trata en gran medida acerca de los hombres y de las cosas humanas, ya que busca el conocimiento de la naturaleza divina tanto a partir del hombre como de aquellas cosas que Dios hizo y puso en posesión del hombre. Si la función (u oficio) de la teología es indagar y descubrir la potencia, la bondad y la providencia de Dios, no es extraño al plan de la Teología todo lo referente al fin, que no es otro que Dios, por el cual unió a los hombres a sí mismo; y todo lo relativo a los medios necesarios para este fin: es decir, las virtudes, las leyes, la gracia, la Encarnación, los sacramentos, aunque sea muy extensa la discusión de los teólogos. Y ello no solo porque la teología, que es al mismo tiempo especulativa y práctica, no quede manca y disminuida si se omite esta parte, (a lo cual Sto. Tomás dió gran importancia), sino principalmente porque estas cosas ponen de manifiesto e ilustran de manera insigne y preclara la bondad, equidad, virtud, integridad, beneficencia, liberalidad, misericordia, paciencia y longanidad de Dios mismo»⁴⁹.

49. *LT*, XII, 1, p. 106-107.

6. *Teología Escolástica y Apología de la Fe*

Soto pasa a tratar a continuación sobre el valor del uso de la filosofía en la tarea teológica, referido especialmente a la defensa de la fe frente a los herejes. La idea central es que la filosofía es necesaria para hacer una apología eficaz de la fe contra los que la atacan.

Parte de la siguiente objeción: «Pero se dice que las escuelas de los filósofos fueron siempre fábricas de herejías»⁵⁰. Aunque no señala nombres concretos, dicha opinión se podría atribuir a cualquier postura anti-intelectualista del momento (luteranos, algunos humanistas, etc.).

En su respuesta, Soto alude inicialmente a la antigüedad cristiana cuando comenzaron a surgir las primeras herejías importantes: «Ciertamente no niego esto en los tiempos en que la fe actuaba como en estado de infancia. En aquellos tiempos los que se las daban de sabios juzgaban de las cosas trascendentes en oposición al orden natural. Aquí aparecieron Arrio y Sabelio y este género de monstruos. (...) Sin embargo, si no hubiese habido entre ellos (los antiguos) algunos filósofos que argumentasen a partir de la misma filosofía, no hubiesen podido superar aquellas monstruosidades por medio de la Sda. Escritura, que era mal interpretada por aquellos en un sentido equivocado»; y concluye: «Era necesario, pues, que hubiese filósofos que explicasen que no había demostración cuando Arrio pensaba que la había firmísima. Por ejemplo, si existe una esencia individual del Padre y es la misma que la del Hijo, entonces el Padre sería la persona del Hijo»⁵¹.

Es interesante señalar cómo Soto indica aquí la utilidad de la filosofía para interpretar correctamente la Sda. Escritura, frente a los herejes antiguos que la malinterpretaban. El razonamiento y el discurso racional son presentados como medios válidos para interpretar bien la Sda. Escritura. Por lo tanto el método filológico y gramatical (de moda en estos tiempos en que escribe Soto) no bastaría en esta función apologética de la teología.

50. *Praefatio*, p. 3/1.

51. *Ibidem*, p. 3/1.

Por lo tanto, como siempre habrá pesudofilósofos que produzcan herejías, siempre el uso de la sana filosofía (razón) será necesario en Teología⁵².

En este contexto Soto explica más ampliamente la función apologética de la filosofía: «Así pues, el oficio natural de la filosofía no es ciertamente demostrar los misterios sobrenaturales de la fe (que han sido recibidos sólo a partir del testimonio divino), pero sí es su oficio explicarlos y defenderlos contra los filósofos, debilitando y refutando sus argumentos, poniendo así de manifiesto que nada demuestran contra nosotros»⁵³.

Todo lo cual Soto lo apoya con argumentos escriturísticos y patrísticos: «De donde también Pablo exhorta al obispo para que tenga una palabra fiel por la cual sea capaz de amonestar conforme a la sana doctrina y rebatir a los que la contradicen (cfr Tit 1, 9)»⁵⁴. En el mismo sentido presenta el vigoroso ejemplo de San Agustín, quién utilizó eficazmente la filosofía en su labor teológica: «Y Agustín cuantas más dificultades causó a la Iglesia con la dialéctica y la filosofía siendo maniqueo, tanto más útil fue después contra los herejes»⁵⁵.

Concluye nuestro autor su idea sobre el valor y la función de la filosofía en relación a la teología con unas palabras tan sorprendentes como audaces: «Considerad, noble senado (los Padres tridentinos), a la filosofía como un antiveneno (antídoto) que cura las picaduras de las mismas víboras, las cuales son mortales para los hombres»⁵⁶.

52. «Si fieri posset ut nulli essent pseudophilosophi, qui haereses progignerent, nulla forte in hunc usum necessaria esset philosophia, quae haeticorum ausum retunderet. Verum quam est (authore Paulo) necesse haereses esse, tam necessarium existimaverim, philosophiam inter theologos confovendam esse», *Praefatio*, p. 3/2.

53. «Est enim naturalis philosophiae munus, supernaturalia fidei mysteria, non quidem demonstrare (quippe quae ex solis sint divinis testimoniis recepta) sed tamen explicare, et contra philosophos afferre, dum eorum enervat, defringitque augmenta, ostendens nihil adversus nos evincere», *Ibidem*, p. 3/2.

54. *Ibidem*, 3/2.

55. *Ibidem*, 3/2.

56. «Theriacam philosophiam censete, circumspectissime senatus, quae earumdem medetur viperarum morsibus, ex quarum conficitur carnibus», *Ibidem*, p. 3/2.

Acerca de todo ello cabe hacer varias consideraciones. En primer término poner de relieve la confianza que Domingo de Soto tiene en la capacidad racional humana. Está implícita la idea de que la razón natural alcanza eficazmente la verdad, y la verdad (natural) no puede oponerse a la verdad (que proviene de Dios revelador). Todo ello frente al antiintelectualismo de ciertos ambientes de la época (nominalismo, luteranismo, humanismo y algunas corrientes místicas).

En segundo término señalar que Soto está refiriéndose a la sana filosofía, es decir, a una recta concepción gnoseológica y metafísica del hombre y de la realidad. Naturalmente él se mueve en un ambiente filosófico tomista. No cabe, pues, según la posición de Soto, la actitud de refugiarse en la tendencia *fideísta*, como sucederá después ante los ataques del *racionalismo* ilustrado moderno. En síntesis, el maestro salmantino apuesta firmemente por el valor y la capacidad de la razón natural en relación a la teología.

Puede servir de ilustración histórica para entender mejor la argumentación de Soto las conocidas palabras de Melchor Cano: «En el Concilio de Trento una persona elocuente y de fácil palabra pero poco teólogo, afirmó que quería persuadir a los oyentes de que frente a los herejes, especialmente los luteranos, no era de gran utilidad la disputa escolástica, sino que más bien debía discutirse con ellos según el modo retórico, dado que nuestro método (escolástico) resulta espinoso y muy molesto. (...) Aunque no desconozco cuán molesto resulta para los herejes, no digo ya la manera de disputar de la Escuela, sino toda la teología de la misma, estimo que la forma escolástica de disputar es precisamente más eficaz para refutar las herejías cuanto más odiada es por los herejes. (...).

«Que elijan otros —de ninguna manera lo impido— un género suave de discurso, para atraer a esos hombres de modo dulce y amigable a la benevolencia de la Iglesia. A mí que me dejen los huesos y nervios de la Escuela y la solidez precisa de su modo de razonar»⁵⁷.

57. *LT*, XII, 10, p. 206.

7. *El rechazo de la Teología Escolástica y los errores luteranos*

Concluye Soto su discurso a los Padres tridentinos conjeturando que, según su opinión, la causa de los errores luteranos ha sido el rechazo y la ignorancia de la Teología Escolástica, la misma que ciertas corrientes dentro del Concilio Tridentino querían suprimir de raíz.

Oigamos sus propias palabras: «Y para terminar de una vez, ¿quienes pulieron tan bellamente las lenguas sino los germanos? ¿Quienes dedicaron más tiempo por ejemplo a leer a Agustín y a los Padres? ¿Quienes explicaron más veces las Sagradas Escrituras? De este modo qué resta con respecto a ellos (los luteranos) como causa de tan variados errores sino que rechazaron la Teología Escolástica? Sería fácil de valorar el asunto si conjeturásemos que todo derivó de la ignorancia de la Teología Escolástica. En efecto, comenzaron al mismo tiempo y para las mismas personas el cultivo de las lenguas, el rechazo del método escolástico y la abundancia de herejías»⁵⁸.

El diagnóstico de Soto parece demasiado tajante y quizá excesivo. No cabe duda de que teóricamente se podría hacer teología sin seguir estrictamente el método escolástico, y no por ello caer necesariamente en esos errores. En este sentido, decimos, quizá Soto sea excesivamente apasionado en la defensa de la Escolástica.

Sin embargo, en el fondo hay algo que parece igualmente verdadero. Allí donde se ha despreciado el valor de la recta razón y su uso en teología, allí han aparecido dificultades más o menos graves en la tarea de entender la Fe cristiana. Y es aceptado comúnmente que la teología escolástica clásica llevó a cimas señeras el uso de la sana razón y defendió igualmente la tesis de la armonía entre Fe y razón.

58. «Et quo semel finiam, quinam linguas quod Germani excultius polivere? Qui Augustino et id genus Patribus legendis plus temporis insumpserunt? Qui pluries Sacram paginam evolverunt? Quid ergo restet illis causae tam plurium errorum quae quod theologiam scholasticam neglexerint? Ex cuius ignorantia omnes dimanasse, facile eritrem perpendenti conicere. Profecto simul, apud eosdemque coepere, et linguarum cultura, et scholasticae rationis contemptus, et haeresum turba», *Praefatio*, p. 3/2.

Lutero entendió mal las relaciones Fe-razón y despreció el uso de la razón en teología. Ello le perdió: prefirió su experiencia religiosa interior para entender el mensaje revelado, a la razón natural. El resultado está a la vista.

Es indudable que la cuestión de las causas o raíces últimas de la Reforma luterana sigue siendo una cuestión compleja, y aún insoluble para algunos, precisamente por esa impronta de fuerte sabor subjetivo que le dió su fundador⁵⁹. No obstante, exageraciones aparte, la aguda observación del Maestro Soto es substancialmente verdadera a nuestro entender. El planteamiento incorrecto de las relaciones Fe-razón es, al menos, una de las claves interpretativas del fenómeno luterano. No se acepta allí la luz natural de la razón (rectamente entendida) para profundizar en esa otra luz mas poderosa que es la luz de la Revelación. Todo queda a expensas de la experiencia espiritual personal y su interpretación subjetiva tambien.

8. *Conclusión*

Llegamos al final de nuestro trabajo. Nos proponíamos mostrar el papel jugado por Domingo de Soto en la confrontación tridentina entre la teología escolástica y el humanismo teológico. A él debemos atribuir, principalmente, la defensa eficaz de la escolástica renovada frente al partido humanista. A lo largo de la marcha del Concilio la tendencia escolástica se irá afianzando hasta ser reconocida generalmente como útil y eficaz en los trabajos conciliares. En este proceso Soto aportó piezas fundamentales.

En el Concilio se desterró la idea de una teología escolástica enmohecida y decrepita (como habia venido siendo en gran medida durante la Baja Edad Media), y se conoció la nueva teología escolástica renovada (cuyo principal foco estaba en la *Escuela de Salamanca*) por obra, en buena medida, del teólogo salmantino Domingo de Soto.

59. Cfr. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo*, BAC, Madrid 1976, *passim*.

En tal sentido los méritos científico-teológicos de nuestro teólogo son evidentes: fue el portavoz del partido escolástico en el Concilio y supo defender con eficacia su postura.

No conocemos bien el contenido preciso de las intervenciones de Soto en las discusiones tridentinas sobre la *lectio bíblica-lectio scholástica*. Fueron, sin duda, importantes. Sólo podemos juzgar por su reflejo en el *Praefatio* de su obra *De natura et gratia*, dirigido a los Padres tridentinos y escrito en medio de la discusión aludida.

En dicha fuente se entrevén méritos claros, como las alusiones a la renovación de la teología escolástica decadente (rechazo del mal sofisticado, orientación de la labor teológica a cuestiones vivas y humanas, defensa del valor de la razón natural en teología pero en su justa medida, etc); o como la aceptación del papel de las lenguas bíblicas, guardando también sus límites.

Sin embargo, cabe también señalar algunas lagunas importantes: la falta de tratamiento sistemático del método positivo en la tarea teológica (con sus exigencias críticas en el uso de fuentes, etc.); o la ausencia de alusiones al *mal lingüístico*, al lenguaje bárbaro, propio de la Escolástica precedente.

Quizá esto es disculpable considerando el género literario de la fuente (su brevedad, etc.), así como las exigencias de la confrontación con la corriente humanista. En todo caso, quede constancia de ello.

Sirva, según decíamos al principio, esta sencilla contribución nuestra como homenaje de reconocimiento y admiración ante una gran figura de la Teología de todos los tiempos, cuyo centenario celebramos ahora: el *Maestro fray Domingo de Soto OP*, teólogo salmantino.

Juan Belda Plans
Doctor en Teología
MADRID